كفاية الأصول

دروس في مسائل علم الأصول

١-٦

تأليف
سماحة آية الله العظمى الفقيه
الشيخ الميرزا جواد التبريزي
(قدس سره)

بسم الله الرحمن الرحیم

القواعد الفقهيهٔ و الاجتهاد و التقليد (كفايه الاصول: دروس فى مسائل علم الاصول [آخوند خراسانى])

كاتب:

آيت الله شيخ جواد تبريزى

نشرت فى الطباعهٔ:

دارالصديقه الشهيده سلام الله عليها

رقمى الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ ک۲۱۲ ۷۰ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص :۱

المجلد ۱

اشاره

المدخل

أمّا المقدمه ففى بيان أُمور[١] .

الأوّل : أنّ موضوع كلّ علم[٢] ، وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ـــ أى بلاـ واسطه فى العروض ـــ هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلّى ومصاديقه، والطبيعى وأفراده،

الشَرح:

[١] قد جرت سيره المصنّفين على ذكر مقدمه قبل الشروع فى مباحث العلم ومسائله ويتعرضون فيها لأُمور ترتبط بالعلم ولا تكون من مسائله ، كبيان موضوع العلم وتعريفه وبيان الغرض والغايه منه ، وتبعهم على ذلك الماتن قدس سره وجعل لكتابه هذا مقدّمه وبيّن فيها أُمورا كلّها خارجه عن مسائل علم الأُصول ولكنّها ترتبط بها بنحوٍ من الإرتباط ، كما ستعرف إن شاء اللّه تعالى .

موضوع العلم ومسائله

:

[٢] المعروف عند القوم أنّه لابدّ لكلّ علم من موضوع يبحث فى مسائل العلم عن العوارض الذاتيه لذلك الموضوع بأن تكون المحمولات المذكوره فى

....

الشَرح:

مسائل العلم عوارض ذاتيه له . وذكروا فى تعريف العرض الذاتى : إنـّه ما يعرض الشىء بلا واسطه أو مع الواسطه المساويه داخليّه كانت أو خارجيّه.

توضيح ذلك: أن العارض (يعنى المحمول على الشىء بمفاد كان الناقصه) إمّا أن يكون بلا واسطه أصلًا أو يكون معها ، وعلى الثانى إمّا أن تكون الواسطه داخليه أو خارجيه.

فالواسطه الداخليه بالإضافه إلى ذيها تكون أعمّ أو مساويه ولا يمكن أن تكون أخص لأنـّها جزء الشىء وجزئه لا يكون أخصّ منه ، حيث إنّه جنسه أو فصله ، فالعارض الشى ء بواسطه فصله مثل ادراك الكلّيات والعارض للانسان بواسطه الناطق، العارضه له بواسطه جنسه كالحركه القصديه العارضه بواسطه الحيوان. (ولايخفى أنّ الحركه القصديّه غير الحركه الإراديّه حيث إنّ الحركه الإراديّه لا تكون فى غير الإنسان من سائر الحيوانات).

الواسطه الخارجيه تكون بالإضافه إلى المعروض مساويه أو أعم أو أخصّ أو مباينه، والأوّل كعروض الضحك للإنسان بواسطه التعجب المساوى له حيث لا يوجد فى غيره من سائر الحيوان، والثانى كعروض الحركه القصديه للمتكلم بواسطه الحيوان، والثالث كعروض إدراك الكلّيات للحيوان بواسطه الناطق، والواسطه المباينه كالنّار فى عروض الحراره للماء وكالسفينه فى عروض الحركه لجالسها. فهذه أقسام سبعه.

والعرض الذاتى منها ما يعرض الشىء بلا واسطه أو مع الواسطه المساويه داخليه كانت أو خارجيه .

والغريب منها ما يعرض له بواسطه خارجيه أعمّ أو أخصّ أو مباينه واختلفوا

ص :٦

....

الشَرح:

فيما كان بالواسطه الداخليه الأعم(۱). ولـذلك وقعوا فى إشكال لزوم خروج كثير من مباحث العلوم عن كونهـا مسائل لها فإنّ المحمولات فى مسائلها لا تكون غالبا عارضه لموضوعاتها بلا واسطه أو مع واسطه مساويه داخليه أو خارجيه، مثلاً المبحوث عنه فى علم النحو فى مسأله الفاعـل رفعه، وفى مسأله المفعول نصبه، ونحو ذلـك مع أنّ شـيئا من الرفع والنصب لا يعرضان الكلمه بنفسـها بـل يعرضانهـا بوساطه الفاعل والمفعول وكل منها أخص من الكلمه التى هى موضوع هـذا العلم (على ما هو المعروف)، وكذا المبحوث عنه فى علم الأُصول ظهور صـيغه الأمر فى الوجوب مثلاً مع أنّ النسـبه بينها وبين صـيغه الأمر فى الكتاب المجيد ليست هى التساوى وهكذا.

توضـيحه: إنّ فى مسأله «صـيغه الأمر ظـاهره فى الوجوب أم لا؟» يكون المبحوث عنه فيها مطلق صـيغه الأمر، و موضوع المسأله خصوص «صيغه الأمر فى الكتاب» والمحمول فيها العارض له «ظاهر فى الوجوب» فيعرض لموضوع المسأله الذى هو نوع بواسطه أعمّ، أى الجنس وهـو مطلق صـيغه الأمر المبحوث عنهـا وليس هو الموضوع فى المسأله لعـدم كونه فرداً لطـبيعى موضوع العلم سواء كـان الأدله الأربعه أو ما يصلح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعى، كما لا يخفى على المتأمّل، بل الموضوع فيها صـيغه الأمر فى الكتاب أو السنه مثلاً.

وذكر الماتن فى المقام أمرين وكأنّه يندفع الإشكال بهما من أساسه :

أحدهما : أنّ موضوع العلم عين موضوعات مسائله خارجا ولا تغاير بينهما إلاّ

ص: ۷

۱- (۱) كتاب البرهان من الشفاء : الفصل الثانى من المقاله الثانيه ص۱۳۱؛ الأسفار : ۱ / ۳۰ .

....

الشَرح:

تغاير الكلّی مع أفراده .

وثانیهما : أنّ کل عرض لا یکون عروضه للشیء مع الواسطه فی العروض هو عرض ذاتیّ له سواء لم یکن فی عروضه له واسطه أصلًا أو کانت بنحو الواسطه فی الثبوت ، ولا یخفی أنّ الواسطه فی العروض نظیر ما فی نسبه الحرکه إلی جالس السفینه حیث إن المتحرک خارجا حقیقه هی السفینه ونسبتها إلی الجالس فیها بنحو من العنایه وعلی ما ذکره قدس سره تکون تمام المحمولات فی مسائل العلوم عوارض ذاتیه لموضوعاتها فإنّه بعد کون الموضوع فی علم النحو مثلاً- هی الکلمه (یعنی اللفظ الموضوع لمعنی) وهی عین الفاعل فی الکلام ، یکون الرفع المحمول علی الفاعل محمولاً علی الکلمه بلا واسطه فی العروض .

ثمّ إنّ المراد بالعارض هو المحمول لا- العرض فی مقابل الجوهر حیث إنّه ربّما لا- یکون المحمول فی المسأله عرضا کما فی بعض مسائل علم الکلام «کقولهم «واجب الوجود عالم، قادر، بسیط» وکقولهم فی الفقه «الماء طاهر» و«الخمر نجس» إلی غیر ذلک.

وعلی ما ذکر یکون قوله رحمه الله (۱) «هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» جمله معترضه لبیان تعریف موضوعات العلوم ، وقوله رحمه الله (۲) : «بلا- واسطه فی العروض» تفسیر للعرض الذاتی وإشاره إلی الخلل فیما ذکروه فی تعریفه من تقسیمهم العارض إلی سبعه أقسام وقولهم بأنّ أربعه منها عرض غریب .

ص :۸

۱- (۱) کفایه الأصول : ص۷ .

۲- (۲) کفایه الأصول : ص۷ .

. . . .

الشَرح:

وقوله رحمه الله (١) : «نفس موضوعات مسائله» خبر «إنّ» يعنى موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله .

وقوله رحمه الله (٢) : «ما يتحد معها خارجا» معطوف على «موضوعات مسائله» يعنى موضوع كل علم ما يتحد مع نفس موضوعات مسائله خارجا .

وقوله رحمه الله (٣) : «والطبيعى وأفراده» معطوف على «الكلّى ومصاديقه» والمراد من المعطوف والمعطوف عليه واحد .

وقد اتضح بما تقدّم أنّ ما يذكر موضوعا لبعض العلوم مما لا تكون نسبته إلى موضوعات مسائله من قبيل الكلّى والفرد خطأ فى تشخيص الموضوع إذ لا تغاير بين موضوع العلم وموضوعات مسائله إلّا تغاير الكلى مع فرده كما مرّ (ويقتضيه البرهان المدّعى لإثبات لزوم الموضوع لكلّ علم) . وعليه فما يقال مِن أنّ موضوع علم الطب مثلاً هو بدن الإنسان وموضوعات مسائله الأعضاء المخصوصه ليس بصحيح لأن نسبه البدن إلى العضو نسبه الكلّ إلى الجزء لا الكلّى إلى الفرد فيكون الموضوع فى علم الطب ما يعرضه المرض لا خصوص البدن .

ثمّ إنّ المعروف أنّ وجه التزام الماتن رحمه الله ومن تبعه بلزوم الموضوع للعلوم ، هو عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير بدعوى أنّ الغرض من العلم واحد فاللازم صدوره عن واحد وهو الجامع بين موضوعات المسائل حيث إنّ الجامع بين

١- (١) كفايه الأصول : ص٧ .

٢- (٢) كفايه الأصول : ص٧ .

٣- (٣) كفايه الأصول : ص٧ .

. . . .

الشَرح:

محمولاتها ينتهى إليه كما هو مقتضى قولهم كل ما بالعرض لابدّ من أن ينتهى إلى ما بالذات .

أقول: ليس فى كلامه قدس سره فى المقام ما يشير إلى الموجب لالتزامه بذلك بل فى كلامه ما ينافى الموجب المزبور حيث صرح فى تداخل العلوم بإمكان غرضين متلازمين فيدوَّن لأجلهما علم واحدٌ ، ومقتضى القاعده المزبوره عدم إمكان غرضين فى علم واحد بل ولا إمكان ترتب غرضين على بعض مسائل العلم حيث إنّه من صدور الكثير عن واحد .

ثمّ إنّه قدس سره أضاف إلى تعريف علم الأُصول «أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل»(١) وذكر فى وجهه أنّه لا موجب لخروج مباحث الأُصول العلميه وحجيّه الظن الإنسدادى على الحكومه من مسائل علم الأُصول ، ولو كان المهم الأُصول هو التمكن من الاستنباط فقط لكان مقتضاه الالتزام بالاستطراد فى تلك المباحث والحاصل إنّ لعلم الأُصول غرضين ومع ذلك لا يخرج عن كونه علما واحدا وإرجاعهما إلى غرض واحد غير سديد ، لإمكان إرجاع الأغراض فى جمله من العلوم إلى غرض واحد ككمال النفس مثلاً .

والذى يخطر بالبال أنّ تعيين الموضوع للعلوم ، كذكر التعريف لمسائلها وبيان الغرض منها ، إنّما هو لتبصره طالب تلك العلوم على ما يظهر بعد ذلك.

وكيف ما كان فإنّ أُريد بالكلّى ، الجامع العنوانى لموضوعات مسائله نظير سائر العناوين الانتزاعيه حتّى من المتباينات فى تمام ذواتها ببعض الاعتبارات فهذا

١- (١) كفايه الأصول : ص٩ .

....

الشَرح:

الجامع كالحجر فى جنب الإنسان فى عدم دخله فى كون تلك المسائل من العلم ، نعم لو بيّن بنحو حصل فيه الاطراد والانعكاس فهو يوجب معرفه موضوعات المسائل لطالب تلك المسائل .

وإن أُريد به الجامع الذاتى ، بأن يكون الموضوع للعلم كالجنس أو النوع لموضوعات المسائل ، فلم يعلم وجه لزوم هذا الجامع ، والاستناد فى لزومه إلى قاعده عدم صدور الواحد عن كثير ، غير صحيح ؛ لما ظهر مما تقدم أنّ الغرض من العلم يمكن أن يكون واحدا عنوانيا أو واحدا مقولياً له حصص متعدّده يصدر عن بعض المسائل حصه منه وعن بعض آخر حصته الاخرى من غير أن يكون فيما يصدر عنهما جامع ذاتىّ ، مثلاً التمكن المترتب على العلم بمسأله من مسائل علم النحو ، غير التمكن المترتب على العلم بمسأله أُخرى من مسائله فيكون العلم بمسأله رفع الفاعل موجبا للتمكن من حفظ اللسان عن الخطأ فى التكلم بالفاعل، وبمسأله نصب المفعول التمكن من حفظه عن الخطأ فى التكلم بالمفعول وهكذا ، فيكون الغرض من علم النحو مستنداً إلى مسائله بخصوصياتها .

ولا يخفى أنّ القاعده المشار إليها بأصلها وعكسها (أصل القاعده : «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» . وعكس القاعده : «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد» .) أسّسها أهل المعقول لإثبات وحده الصادر الأوّل من المبدأ الأعلى .

وقد ذكر فى محلّه أنها على تقدير تماميّتها لا تجرى فى الفعل بالإراده ، بل موردها الفعل بالايجاب ، لإمكان صدور فعلين عن فاعل بالإراده مع كونهما من مقولتين ، وبما أنّ الصادر من المبدأ الأعلى يعدُّ من الفعل بالإراده فلا شهاده لها بوحده الصادر الأوّل .

ص :١١

والمسائل عباره عن جمله من قضايا متشتّته جمعها اشتراكها فى الداخل فى الغرض الذى لأجله دُوِّن هذا العلم[١] . فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل، ممّا كان له دخل فى مهمّين، لأجل كلّ منهما دوِّن علم على حده، فيصير من مسائل العلمين.

الشَرح:

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنه لا وجه للالتزام بلزوم الموضوع للعلم كما ذكر ، كما لا وجه للالتزام بأنّه لابدّ فى مسائل العلم من البحث عن العوارض الذاتيّه لموضوعه فإنّه يصحّ جعل مسأله من مسائل العلم مع ترتب الغرض منه عليها حتّى ولو كان المحمول فيها من العوارض الغريبه لموضوع المسأله فضلًا عن موضوع العلم ، أو لم يكن المحمول فيها من العوارض أصلًا ، مثلًا البحث عن الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته من مسائل علم الأُصول بلا كلام مع أنّ المبحوث فيه الذى هو ثبوت الملازمه بين الايجابين ليس بحثاً عن العوارض ، فإنّها ما يحمل على الشىء بمفاد «كان» الناقصه، والبحث عن ثبوت الملازمه بحث عنه بمفاد «كان» التامه ، وكذا البحث عن اعتبار الإجماع مسأله أُصوليه ، مع أنّ حمل الاعتبار عليه على مسلك الأصحاب ــ بلحاظ كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ــ حمله مع الواسطه فى العروض وهو من العرض الغريب حيث يكون الاعتبار حقيقةً لقول الإمام عليه السلام ، وإسناده إلى فتوى العلماء يكون بالعنايه .

[١] فى توصيف الغرض بقوله قدس سره : «الذى لأجله دوِّن هذا العلم» إشاره إلى أنّه ليس المراد خصوص الثمره المترتّبه على كل مسأله من مسائل العلم كما يترتب على مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى التمكّن من استنباط حكم الصلاه فى الدار المغصوبه ، ولا يشاركها فى هذه الثمره غيرها من مسائل علم الأُصول ، بل المراد الغرض الملحوظ للمدوِّن ــ بالكسر ــ إبتداءً أو ما يكون داعيا له إلى تدوين جمله من

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان فى الترتّب على جمله من القضايا، لا يكاد انفكاكهما.

فإنّه يقال: مضافاً إلى بُعد ذلك، بل امتناعه عاده، لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تاره لكلاـ المهمّين، وأخرى لأحدهما، وهذابخلاف التداخل فى بعض المسائل، فإنّ حسن تدوين علمين كانا مشتركين فى مسأله، أو أزيد فى جمله مسائلهما المختلفه، لأجل مهمّين، ممّا لا يخفى.

وقد انقدح بما ذكرنا، أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين[١] لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلاّ كان كل باب، بل كلّ مسأله من

الشَرح:

المسائل وتسميتها باسم واحد ، وقد تقدّم أنّ هذا الغرض ليس واحدا شخصيا بل واحد عنوانى أو نوعى ذو حصص مختلفه.

تمايز العلوم

[١] وتقريره : لا ريب فى أنّ كل مسأله من مسائل العلم لها موضوع ومحمول يغاير موضوع الأُخرى ومحمولها ، مثلًا مسأله ظهور صيغه إفعل فى الوجوب وعدمه ، وجواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه ، وحجّيه خبر العدل وعدمها ، كلّها من مسائل علم الأُصول والموضوع والمحمول فى كلٍّ منها يغاير الموضوع والمحمول فى الأُخرى ، وهذا الاختلاف بعينه موجود بين كل مسألتين من مسائل علمين ، مثلاًـ مسأله رفع الفاعل غير مسأله ظهور صيغه الأمر فى الوجوب بحسب الموضوع والمحمول فيقع السؤال عن وجه كون مسأله رفع الفاعل ، من مسائل النحو وعدم كونه مسأله ظهور صيغه إفعل فى الوجوب ، منها .

ولاـ يصحّ الجواب ، بأنّ ذلك لاختلاف المسألتين بحسب الموضوع أو المحمول ، فإنّ لازمه كون كل مسأله من مسائل علم النحو علما على حده لأنّها

كـل علم، علماً على حـده، كمـا هو واضـح لمن كـان له أدنى تأمّـل، فلا يكون الإختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنّه ربمـا لاـ يكون لموضوع العلم ــ وهو الكلّى المتّحـد مع موضوعـات المسائل ــ عنوان خاص واسم مخصوص، فيصـحّ أن يعبّر عنه بكل ما دلّ عليه، بداهه عدم دخل ذلك فى موضوعيته أصلاً.

الشَرح:

مختلفه كذلك .

بل الصـحيح هو القول بأنّ جامع مسائل علم النحو هو الغرض الملحوظ لمدوّن العلم إبتداءً ، وحيث لـم يكـن ذلك الغرض مترتبا على مسـأله ظهـور صـيغه الأـمر فى الوجوب ، فلم تجعـل من مسائـل علم النحو بخلاـف مسـأله رفع الفاعـل، وقـد ظهر أنّ المراد بالتمايز هو التمايز عند تدوين العلم وأمّا تمايز العلوم عند المتعلّم ، فله طرق متعدّده.

وبـالجمله كـلّ مسألهٍ من مسائل العلم ، وإن كانت لها خصوصـيه واقعيه ، تكون موجبه لترتّب ثمره مخصوصه عليها إلاّ أنّ تلك الخصوصيه لا تكون موجبه لتمايزها عن مسائل العلم الآخر فى نظر المدوّن بل المايز لها عنده هو الغرض الداعى إلى التدوين .

هـذا كلّه فيمـا كـان المهم من مسائـل العلم أمرا مترتبا عليها بأن يكون العلم بتلك المسائل موجبا لحصوله وفى مثل ذلك يكون المهم المزبور المعبّر عنه بغرض التدوين جامعا لمسائل العلم ومميّزا لها عن مسائل علم آخر . وأمّا إذا لم يكن المهم كذلك بل كان المهم نفس معرفه تلك القضايا ، كما فى علم التاريخ حيث إنّ المهم فيه معرفه أحوال الملل والبلاد وحوادثها فى الماضـى والحاضر ، يكون امتياز قضاياه

وقـد انقدح بذلک أنّ موضوع علم الأصول هو الکلّی المنطبق علی موضوعات مسائله[۱] المتشتّته، لا خصوص الأدلّه الأربعه بما هی أدلّه، بل ولا بما هی هی، ضـروره أنّ البحث فی غیر واحـد من مسائله المهمّه لیس من عوارضـها، وهو واضح لو کان المراد بالسنّه منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره، کما

الشَرح:

عن قضایا غیره بالموضوع ولو کان ذلک الموضوع أمرا واحدا عنوانا وجامعا مشیرا إلی موضوعات قضایاه .

موضوع علم الأُصول

:

[۱] لا ینفع ما ذکره قدس سره فی دفع الاشکال فی المقام فانه یرد حتی بناء علی ان موضوع علم الاصول ما ذکر. فإنّ البحث فی مسـأله مقـدمه الواجب مثلاً ـ بحثٌ فی ثبوت الملازمه بین إیجاب شـیء وإیجـاب مقـدمته ، وهـذا بحث عن مفاد «کان» التامه ، وحیث إنّ موضوع علم الأُصول متّحد مع موضوعات مسائله خارجا یکون البحث المزبور بحثاً عن ثبوت الموضوع وعدمه ، ولیس هذا بحثاً عن العوارض فضلاً عن کونها ذاتیه.

ثمّ إنّهم جعلوا موضوع علم الأُصول الأدلّه الأربعه یعنی (الکتاب ، والسنّه ، والإجماع ، والعقل).

وأورد المـاتن علیهم بـأنّ ذلـک یوجب خروج مبحث حجّیه الخبر والتعـارض بین الخبرین من المباحث الأصولیه ، حیث إنّ خبر الواحد غیر داخل فی السنه ، یعنی قول المعصوم وفعله وتقریره ، فلا یکون البحث عن عارض الخبر بحثاً عن عوارض السنّه .

وقد أُجیب عنه بأنّ المباحث المزبوره تدخل فی مسائل علم الأُصول بناءً علی أنّ المراد بالأدلّه ذواتها لا بما هی أدلّه ، لأنّ مرجع البحث عن حجّیه الخبر إلی

هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث فى كثير من مباحثها المهمّه، كعمده مباحث التعادل والترجيح، بل ومسأله حجّيه خبر الواحد، لا ـ عنها ولا عن سائر الأدلّه، ورجوع البحث فيهما ـ فى الحقيقه ـ إلى البحث عن ثبوت السنّه بخبر الواحد، فى مسأله حجّيه الخبر ـ كما أفيد ـ وبأى الخبرين فى باب التعارض، فإنّه أيضاً بحث فى الحقيقه عن حجّيه الخبر فى هذا الحال غير مفيد فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامّه، ليس بحثاً عن عوارضه، فإنّها مفاد كان النّاقصه.

لا ـ يقال: هذا فى الثبوت الواقعى، وأمّا الثبوت التعبدى ـ كما هو المهم فى هذه المباحث ـ فهو فى الحقيقه يكون مفاد كان الناقصه.

الشَرح:

البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد ، أو ثبوتها بأيٍّ من الخبرين عند تعارضهما .

وقد ردّ الماتن قدس سره الجواب المزبور بأنّه غير مفيد ، فإنّ البحث عن ثبوت السنّه بالخبر أو بأحد المتعارضين بحث عن مفاد «كان» التامه أى بحث عن وجود السنّه به أو بأحدهما والبحث فى المسائل لابدّ أن يكون عن العارض لموضوع المسأله وما هو بمفاد «كان» الناقصه . هذا فى الثبوت الواقعى يعنى الحقيقى ، وأمّا الثبوت التعبدى بمعنى جعل الحجّه ، فهو وإن كان بحثاً عن العارض إلاّ أنّ الحجيّه لاتترتّب على السنه بل على الخبر الحاكى لها .

وبالجمله الثبوت الحقيقى ليس من العوارض ، والتعبدى بمعنى وجوب العمل به وإن كان من العوارض إلاّ أنّه عارض للخبر لا السنّه .

ولا يخفى أنه لم يظهر معنى معقول لثبوت السنه بالخبر ، بأن يكون الخبر علّه لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، فإنّ الخبر على تقدير صدقه ، يكون كاشفا وحاكيا عنها . ولو أُغمض عن ذلك فيمكن الجواب عن إشكال مفاد «كان» التامه بأنّ البحث عن معلوليه السنّه للخبر بحث عن العارض وما هو مفاد كان الناقصه .

فـإنّه يقـال: نعم، لكنّه ممّـا لاـ يعرض السـنّه، بـل الخبر الحاكى لها، فإنّ الثبوت التعبـدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنّه المحكيه به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجمله: الثبوت الواقعى ليس من العوارض، والتعبدى و إن كان منها، إلاّ أنّه ليس للسنّه، بل للخبر، فتأمّل جيّداً.

الشَرح:

نعم ، لاـ ينبغى التأمّـل فى أنّ البحث عن الـبراءه العقليه أو الاحتيـاط العقلى فى الشـبهه الحكميه بحثٌ عن ثبـوت الموضـوع وهو حكم العقل .

وأمّا ما ذكره قدس سره من أمر الثبوت التعبدى ، فهو عارض للسنّه أيضاً فإنّ الثبوت التعبدى عند الماتن قدس سره ليس إيجاب العمـل بـالخبر على مـا ذكره فى بحث اعتبـار الخبر وغيره ، بـل معنـاه تنزيـل قول المخـبر منزله الواقع، يعنى قول المعصوم وفعله وتقريره(۱) ، وهـذا التنزيـل سـنخ من الحكم يضـاف إلى المنزل (أى خبر العـدل) ، وإلى المنزَّل عليه (أى السـنّه) ، وكما يمكن البحث فى مسأله اعتبـار الخبر أن يقع فى أنّ قول المخبر العـدل هل نُزّل منزله السـنّه ؟ فيكون البحث من عوارض الخبر الحاكى لها ، كذلك يمكن أن يقع البحث فى أنّ السنه هل نزل عليها خبر العدل ؟ فيكون البحث من عوارض السنّه .

نعم المعيـار فى كون المسـأله من مسائـل العلم ، هو عنوانها المـذكور فى مسائله لا ما هو لازم ذلك العنوان ، وإلاّ كانت المسأله الأُـصوليه فقهيه ، والمسـأله الفقهيه كلاـميه ، فإنّ مرجع البحث عن ثبوت الملازمه بين الإيجابين إلى وجوب الوضوء ونحوه عند وجوب الصلاه ، ومرجع البحث عن تعلّق التكليف الإلزامى بفعل إلى

۱- (۱) الكفايه : ص۲۷۹ .

وأمّا إذا كان المراد من السنّه ما يعمّ حكايتها، فلأنّ البحث فى تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث عن غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجمله من غيرها، لاـ يخصّ الأدلّه، بل يعمّ غيرها، وإن كان المهم معرفه أحوال خصوصها، كما لا يخفى] ١].

ويؤيّد ذلك تعريف الأُصول] ٢] بأنّه (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشّرعيه).

الشَرح:

البحث عن إيجاب المخالفه لاستحقاق العقاب ، وإلى غير ذلك .

[١] لاـ يخفى أنّ البحث عن ظهور صيغه إفعل فى الوجوب ، مثلاًـ يكون بحثا عن العارض الغريب للكتاب والسنّه بناءً على ما ذكروه من أنّ ما يكون عروضه بواسطه أعم فهو عرض غريب ، وأمّا بناءً على ما ذكره رحمه الله فى العارض الغريب فالبحث المزبور بحث عن العوارض الذاتيّه للكتاب والسنّه ، فالإشكال به عليهم مبنىّ على مسلكهم حيث يكون نظير بحث الملازمه بين الإيجابين فى عدم اختصاصه بالواجبات الشرعيّه ، وإن كان المهم معرفه حالها .

[٢] ووجه التأييد أنّ مقتضى تعريفهم كون كلّ قاعده ممهده لاستنباط الحكم الشرعىّ مسأله أُصوليه ولو لم يكن المحمول فيها من العارض الذاتى للأدلّه الأربعه .

وإن كان الأولى تعريفه[١] بأنّه (صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل)، بناءً على أنّ

الشَرح:

تعريف علم الأُصول

:

[١] ووجه العدول خروج أمرين عن التعريف المزبور :

أحدهما: مسأله حجيه الظن على الحكومه ، فإنّ حجيّته على المسلك المزبور لا ـ تكون موجبه لاستنباط حكم شرعى منها ، وذلك لكون الحجيه بناءً عليها عباره عن استقلال العقل بكفايه الاطاعه الظنيّه للتكاليف الواقعيه ، وأنّه يقبح من الشارع مطالبه العباد بأزيد منها ، كما أنه لا ـ يجوز للمكلّف الاقتصار على ما دونها من الطاعه الاحتماليّه والوهميّه . وهذا الحكم من العقل ، كحكمه بلزوم الاطاعه العلميّه حال الانفتاح لا يكون مستتبعا لحكمٍ شرعيٍّ مولويٍّ ، كما يأتى بيانه فى باب الانسداد .

ثانيهما: خروج مباحث الأُصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميه من النقليه والعقليه ، فهى مع كونها من المسائل الأُصوليه لا تكون إلّا وظائف عمليه بلا استنباط حكم شرعى واقعى منها بل تطبّق فى الفقه ، بتعيين مواردها ، على صغرياتها .

وقوله قدس سره (١) : «بناءً على أنّ مسأله حجيه الظن... إلخ» مفاده : أنّ أولويه العدول مبنيه على كون الأمرين من المباحث الا ـ صوليه كما هو كذلك ، حيث لا ـ وجه للالتزام بالاستطراد فى مثلهما من المهمات . وبما أنّ التعاريف المذكوره للعلوم من قبيل شرح اللفظ لأنّ وحدتها اعتباريه على ما تقدم من كون كل علم جمله من القضايا المتشته التى اعتبرت الوحده لها باعتبار دخلها فى الغرض ، فذكر قدس سره أولويه العدول

١- (١) كفايه الأصول : ص٩ .

مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه، ومسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه من الأصول، كما هو كذلك، ضروره أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد فى مثل هذه المهمّات.

الشَرح:

لا تعيّنه، وجعل التعريف السابق مؤيدا لا دليلاً ، حيث لا يعتبر فى هذه التعاريف الإطّراد والإنعكاس.

ولا يخفى أنّ المراد بالقواعد فى تعريف علم الأُصول نتائج المباحث الأُصوليه ، وأمّا الصناعه فهى نفس مباحثها ، فيكون حاصل تعريفه : أنّ علم الأُصول مباحث ، تعرف بها القواعد التى يمكن وقوعها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الكليّه أو التّى ينتهى إليها الأمر فى مقام العمل ، أى بعد اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم الواقعى .

ولكن يرد عليه أنّ إضافه «أو التى ينتهى... إلخ» غير مفيدٍ ، فإنّ استنباط الحكم الشرعى الفرعى ، بناءً على ما اختاره قدس سره من أنّ المجعول فى الأمارات هو الحجيه لها ، أى المنجزيّه والمعذريّه ، يعمّ انكشاف حال الحكم الواقعى من حيث التنجز وعدمه ، ولا ينحصر بالعلم بنفس الحكم الواقعى ، وعليه فلا فرق بين الأمارات المعتبره والأُصول العمليه فى أنّه يعيّن بهما حال الحكم الواقعى من حيث تنجزّه على تقدير الإصابه وعدمه . نعم يكون تعيينه بالأُصول العمليه فى طول التعيين بالأماره وهذا لا يكون فارقا فإنّ بعض الأمارات أيضاً يكون اعتبارها فى طول بعضها الآخر ، كخبر العدل ، فإنّه وإن كان معتبرا إلاّ أنّه لا اعتبار به فى مقابل الكتاب الدال على خلافه .

فالصحيح أن يقال فى تعريفه : إنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى الكلى الفرعى أو حاله من حيث التنجيز والتعذير. ومن البديهى أنّه يعتبر

ص :٢٠

. . . .

الشَرح:

فى الإستنباط تغاير الحكم المستنبَط والمستنبَط منه ، إمّا بأن لا يكون المستنبط منه حكما شرعيا ولكن يستخرج منه حكم شرعى فرعى ، كقاعده الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته التى يستخرج منها وجوب الوضوء والغسل وتطهير الثوب أو البدن عند وجوب الصلاه فى قياس استثنائى فيقال مثلاً :

كلما كانت الصلاه واجبه ، كان الوضوء الذى هو مقدمه للصلاه واجباً أيضاً .

لكن الصلاه واجبه .

فالوضوء واجب .

وإمّا بأن يكون المستنبط منه حكما شرعيا طريقيّا يحرز به تاره نفس الحكم الشرعى العملى وأُخرى حال الحكم الشرعى الفرعى لا نفسه .

فالأوّل كحجيه خبر الثقه بناءً على كون مفاد أدلّه الإعتبار جعل الخبر علما تعبديا فيقال مثلاً: العصير العنبى بعد الغليان مما قام خبر الثقه على حرمته .

وكلّ ما قام خبر الثقه على حرمته فهو معلوم الحرمه .

فينتج : أنّ العصير العنبى بعد الغليان مما علم حرمته ، وبعد إحراز الحرمه يفتى الفقيه بحرمه العصير العنبى بالغليان .

والثانى كحجيه خبر الثقه بناءً على كون مفاد أدله الإعتبار جعل المنجزيّه والمعذريّه ، أو جعل المؤدّى (أى جعل الحكم الطريقى على طبق مؤدياتها) وكمباحث الأُصول العمليه ، فالحكم الشرعى العملى لا يستنتج منها بل يستنتج من هذه المباحث حاله من المنجزيّه والمعذريه .

ص :٢١

....

الشَرح:

القواعد الفقهيه

:

و كيف ما كان فقد ظهر مما ذكرنا خروج القواعد الفقهيه التى لا يستنبط منها نفس الحكم الشرعى الكلّى من حيث تنجزه وعدمه عن مسائل علم الأُصول ، فإنّ تلك القواعد بأنفسها أحكام شرعيه عمليه تكليفيّه كانت أم وضعيّه ، وضمّها إلى صغرياتها من قبيل تطبيق الكبرى الشرعيه العمليه على صغراها ، لا من الإستنباط .

وتوضيح ذلك : أنّ القواعد الفقهيه على قسمين :

الأوّل: ما يكون مدلولها حكما فرعيا ثابتا لعنوان تندرج تحته الجزئيات الخارجيه فقط ، كما فى نجاسه الخمر وحرمه شربه ، ولا مورد لتوهّم النقض فى هذا القسم ، حيث لا يثبت بضمّها إلى صغراها إلّا الحكم الجزئى الفرعى لا الكلّى .

الثانى: ما يكون مدلولها حكما شرعيا ثابتا لعنوان تندرج تحته العناوين الكليه ، كقاعده «ما يضمن وما لا يضمن» فإنّ موضوعها العقد ، ويندرج تحته البيع والإجاره والقرض والمصالحه وغير ذلك من أنواع العقود ، فتكون النتيجه فى هذا القسم بعد تطبيقها على صغرياتها ثبوت الحكم الكلى ، ولكن هذا من باب التطبيق لا الإستنباط فإنّ الملازمه على تقدير ثبوتها ، شرعيه بمعنى أنّ الشارع قد أخذ فى موضوع حكمه بالضمان فى العقد الفاسد ، ثبوت الضمان فى صحيحه ، نظير الملازمه بين وجوب القصر على المسافر ووجوب الإفطار ، فإنّ مرجعها إلى أنّ الشارع قد جعل السفر الموضوع لوجوب القصر موضوعا لوجوب الإفطار أيضاً ، إلّا ما استثنى ، وهذا بخلاف الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته ، فإنّها أمر واقعى قد كشف عنه العقل أو هى بنفسها حكم العقل ، ولذا يكون القول بها مصححاً لاستنباط حكم

. . . .

الشَرح:

شرعی کلّی بقیاس استثنائی علی ما تقدم ، أو قیاس حملی تکون نتیجته الملازمه بین الأمر بالصلاه فی أوقاتها والأمر بمقدماتها .

والحاصل ، تمتاز القاعده الفقهیه عن القاعده الأصولیه بأنّ مفاد القاعده الأصولیه إما أن لا یکون حکما شرعیا ولکن ینتقل منه إلی حکم شرعی کلّی ، أو یکون مفادها حکما شرعیا طریقیا ، ولکن تارهً یحرز به حکم شرعی کلی واقعی بأن تکون نتیجه قیاس الإستنباط العلم بذلک الحکم لا نفس الحکم فیتم بذلک موضوع جواز الإفتاء کما فی موارد الأمارات المعتبره ، وأُخری یحرز به حال الحکم الکلّی الواقعی من حیث التنجّز وعدمه کما فی موارد الأصول العملیه الجاریه فی الشبهات الحکمیه.

بخلاف القاعده الفقهیه فإنّ مفادها بنفسه حکم شرعی عملی کلّی لعنوان یکون تحته جزئیات حقیقیه أو إضافیه وتکون قیاساتها من قبیل تطبیق الکبری علی صغریاتها ونتیجتها ثبوت نفس ذلک الحکم فیها ، وإذا کان مفاد القاعده حکما طریقیا فیحرز به حال الحکم الجزئی من حیث التنجز وعدمه ، کالأصول العملیه الجاریه فی الشبهات الموضوعیه وغیرها من القواعد المجعوله عند الشک فی الموضوع .

ومما ذکر یظهر أنّ قاعده «لا حرج» أو «لا ضرر» قاعده فقهیه تطبّق علی صغریاتها ویکون مفادها ثبوت نفس الحکم الشرعی أو عدمه ، ولا یکون مفادها مما یستنبط منه الحکم الشرعی نفسه أو حاله من حیث التنجز وعدمه .

نعم قاعده الطهاره الجاریه فی الشبهات الحکمیه قاعده أُصولیه ، إذ یحرز بها حال الحکم الشرعی الواقعی الکلی من حیث التنجز وعدمه ، وإنّما لم یبحث عنها

. . . .

الشَرح:

فى الأُصول لعدم الخلاف فيها ولاختصاصها بباب الطهاره ، فتذكر فى الفقه استطرادا بمناسبه الكلام فى قاعده الطهاره الجاريه فى الشبهات الموضوعيه .

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المحقق النائينى قدس سره فى الفرق بين القاعده الأُصوليه والقاعده الفقهيه من أنّ الأُولى لا تنفع العامى؛ لعدم تمكّنه من تشخيص صغراها، بخلاف الثانيه فإنّها تنفعه فيما إذا أُلقيت إليه لتمكّنه من معرفه صغرياتها(۱) .

ووجه الضعف ؛ أنّ الفرق غير جارٍ فى القسم الثانى من القواعد الفقهيه ، فإنّ العامى لا يتمكّن من تشخيص صغرياتها كما فى قاعده «الشرط جائز ما لم يكن محلّلاً للحرام أو محرّما للحلال» و«الصلح جائز بين المسلمين ما لم يخالف الكتاب والسنّه» إلى غير ذلك .

الضابطه فى المسأله الأُصوليه

:

ثمّ إنّه يقع الكلام فى المراد بالاستنباط من القاعده الأُصوليه ، هل هو الاستنباط بلا ضمّها إلى قاعده أُخرى من قواعد الأُصول أو المراد به الاستنباط ولو بضمّها إليها ، فإن كان المراد هو الأوّل فمن الظاهر أنّ المسائل الأُصوليه ليست كذلك ، وإن كان المراد هو الثانى دخل فى المسائل الأُصوليه ، مسائل علم الرجال أيضاً .

ذهب سيدنا الأستاذ قدس سره إلى الأول ولكن لا بنحو كلّى ، فذهب إلى أنّ القاعده الأُصوليه هى التى يكون ضم صغراها إليها كافيا فى استنباط الحكم الفرعى الكلى ولو فى موردٍ واحد ، بخلاف القواعد فى سائر العلوم فإنّها لا تكون كذلك ، بل

۱- (۱) فوائد الأُصول : ۴ / ۳۰۹؛ أجود التقريرات : ۲ / ۳۴۵ .

....

الشَرح:

دائماً تحتاج إلى قاعده أصوليه لاستنباط الحكم الشرعى منها، فمثلًا مسأله «ظهور صيغه الأمر فى الوجوب» مسأله أُصوليه وإذا أُحرز الأمر بفعل بصيغته فى الكتاب المجيد أو السنّه القطعيّه يستنبط منه وجوب ذلك الفعل .

لايقال : لابدّ فى الحكم بوجوب ذلك الفعل من ضمّ كبرى حجيه الظواهر .

فإنّه يقال : إنّ المسأله الأُصوليه هى التى لا تحتاج لاستنباط الحكم الشرعى منها إلى ضمّ قاعده أُخرى من قواعد الأُصول إليها ، لا أنها لا تحتاج إلى ضمّ مقدمه أُخرى أصلًا ، وحجّيه الظواهر من المسلمات التى لم يقع الخلاف فيها ، وباعتبار ذلك لم تجعل من مسائل علم الأُصول ، وإن وقع الخلاف فيها فى موارد ، كحجيه ظواهر الكتاب المجيد ، أو حجيه الظاهر مع الظن بالخلاف ، وحجيه الظهور لغير من قصد إفهامه .

والحاصل أنّ استنباط الحكم من قاعده ظهور صيغه الأمر فى الوجوب وإن كان يحتاج إلى مقدمهٍ أُخرى إلاّ أنّ تلك المقدمه ليست من مسائل علم الأُصول ولا ـ من مسائل سائر العلوم ، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم ، فإنّه يحتاج لاستنباط الحكم منها إلى ضمّ قاعدهٍ أُصوليه لا محاله .

ثمّ أردف هذا القائل الجليل قدس سره أن_ّه لا يلزم أن تكون نتيجه المسأله الأُصوليه على كل تقدير كذلك ، بل يكفى فى كون المسأله أُصوليه كون نتيجتها كذلك ، ولو على بعض التقادير . مثلًا مسأله «إقتضاء الأمر بشىء للنهى عن ضدّه الخاصّ» وإن كانت لا ـ تكفى بمجردها للاستنباط على تقدير القول بالاقتضاء ، بل نحتاج لاستنباط الحكم منها إلى ضمّ مسأله أُصوليه أُخرى هى «اقتضاء النهى عن عباده ، ولو كان

. . . .

الشَرح:

غيريـا فسادهـا» إلاّـ أنّه على القول بعـدم إقتضـاء الأـمر بشـی ء النهی عن ضـده الخاص يسـتنبط منها بضمّ صـغراها صـحه العباده المضاده للواجب ، كالصلاه فی أوّل الوقت مع وجوب إزاله النجاسه عن المسجد .

لايقال : نفس ثبوت الحرمه الغيريه للضد الواجب وعدم ثبوتها له حكم شـرعی يستنبط من نفس مسأله «اقتضاء الأمر بشیء النهی عن ضدّه» فكيف لا تكون المسأله كافيه فی الاستنباط ؟

فإنّه يقال : نفس الحرمه الغيريه لشـیء لا يعـدّ أثرا عمليا ولا تكون المسأله ـ بهـذا الإعتبار ـ مسأله اُصوليه ، كما يأتی توضـيحه فی بحث مقدمه الواجب(۱) .

أقول : الصـحيح أنّه لا يسـتنبط من مسأله «اقتضاء الأمر بالشـیء النهی عن ضدّه» بمجرّدها الحكم الفرعی العملی ، سواءٌ التزم فيها بالاقتضاء أو عـدمه . فإنّه حتّی على القول بعدم الاقتضاء نحتاج ـ لتصـحيح العباده المضاده ـ إلى ضمّ قاعده اُصوليه اُخرى هی قاعـده جواز الترتّب (أی جواز الأمر بالمتضادّين ترتّباً)، أو قاعـده عـدم التزاحم بين الواجب الموسّع والمضـيَّق، أو قاعده كشـف الملاک الإلزامی فی الفرد العبادی المضاد من إطلاق المتعلّق فی خطاب التكليف، كما ذكروا تفصيل ذلک فی بحث الضدّ.

ثمّ إنّه قد تكون مسأله من سائر العلوم بنفسـها كافيه فی الاستنباط بضمّ صغراها إليها ، ولو فی بعض الموارد ، كبعض مسائل علم اللغه التی يستفاد منها معنی الوجوب والحرمه والكراهه أو معنی النجس والطاهر ، مما يدلّ على الحكم تكليفا أو

۱– (۱) المحاضرات : ۱ / ۱۲ .

....

الشَرح:

وضعا ، فإنّه إذا وقعت هذه الألفاظ فى الكتاب أو فى الخبر المحفوف بقرينه موجبه للقطع بصدوره وجهته ، استنبط منه الحكم بلا ضمّ مقدمه أُصوليه أُخرى.

والحاصل : يتعيّن أن يراد بالاستنباط من القواعد الأُصوليه ما هو الأعمّ من الاستنباط بضمّ قاعده أُخرى من مسائله (حتّى فى جميع الموارد).

وإنما لم تُجعل مسائل علم الرجال وبعض مسائل علم اللغه من علم الأُصول ، باعتبار وضوحها أو باعتبار معلوميتها فى علمٍ آخر .

نعم المباحث التى تذكر فى كتب الأُصول ولكن لاتكون واسطه فى استنباط نفس الحكم بل يحرز بها الموضوع أو المتعلّق للحكم ، كمباحث المشتق والحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم ونحوها ، لا تدخل فى مسائل علم الأُصول ، بل تعتبر من المبادئ التصوريه لعلم الفقه ، بخلاف المسائل الأُصوليه فإنّها من المبادئ التصديقيّه لعلم الفقه . ولذا ينبغى تقسيم المسائل الأُصوليه إلى أربعه أقسام :

الأوّل: مباحث الدلالات اللّفظيه على الأحكام وتعيين الظهورات فيها .

الثانى: مباحث الاستلزامات العقليه ، ولو كانت غير مستقلّه ، كبحث الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته .

الثالث: مباحث الحجج الاعتباريه والأمارات .

الرابع: مباحث الأُصول العمليه .

ص :۲۷

الأمر الثانی

الوضع هو نحو اختصاص للّفظ بالمعنی [۱]

الشَرح:

حقیقه الوضع

:

[۱] مراده قـدس سـره ؛ إن اللّفـظ یتصّـف بکونه موضوعـا فیمـا إذا عیّن بـإزاء معنی لتفهیمه بـذلک اللفـظ فی مقـام التخـاطب ، ویتصّف أیضـاً بکونه موضوعـا فیمـا إذا تکرّر اسـتعماله فی معنی بنصب القرینه ورعـایه العلاـقه إلی حـدّ لاـ یحتاج تفهیم ذلک المعنی به إلی نصب القرینه بـل یکون المعنی الأـوّل مهجورا عن الأذهـان وینسـبق إلیهـا المعنی الثـانی عنـد الإطلاـق . واتّصاف اللّفـظ بکونه موضوعـا فی الصورتین یکشف عن کون الوضع فی الألفـاظ أمرا یحصل بالتعیین تارهً ، وبکثره الاسـتعمال أُخری ، وذلـک الأـمر نحو علقه وارتباط بین اللفظ والمعنی یحصل بأحـد الأمرین ، وعلی ذلک فما ذکر من أنّ الوضع عباره عن «تعیین اللفظ بازاء المعنی» غیر سدید ، فإنّه بهذا التعریف غیر قابل للتقسیم إلی التعیینی والتعیّنی .

أقول : الوضع هو تعیین اللفظ بإزاء معنی ، سواء کان إبتدائیا أو مسـبوقا بالاسـتعمال المجازی ، إذ فی الوضع التعیّنی تلغی العنایه ولحاظ العلاقه فی الاسـتعمال ولو بعد شیوع ذلک الاستعمال لا محاله ، وفی أیّ زمان فرض إلغائها یحصل التعیین . وبتعبیرٍ آخر : کما یحصل التعیین بإنشائه ، کذلک یحصل بالاسـتعمال ، کما صـرّح بذلک قدس سره فی أوائل البحث فی الحقیقه الشرعیه ، فیکون إلغاء العنایه فی الاستعمال بعد تکرّره من التعیین .

وأمّا ما ذکره قـدس سـره فی حقیقه الوضع من کونه نحو اختصاص وارتباط مخصوص بین اللفظ والمعنی ، فإن أراد قدس سـره من الارتباط والاختصاص أُنس الأذهان من لفظ خاصّ ، بمعنی مخصوص ، بحیث ینتقل الـذهن عنـد سـماعه إلی ذلک المعنی فهذا

وارتباط خاصّ بينهما، ناش من تخصيصه به تاره، ومن كثره استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى، كما لا يخفى.

الشَرح:

الارتباط صحيح ، إلّا أنـّه معلول للعلم بالوضع فيكون الوضع غير الارتباط المفروض . وإن أراد من الاختصاص أمرا آخر فلا نعرفه .

وقد يقال فى المقام كما عن المحقق الأصفهانى قدس سره : إن الارتباط بين اللفظ والمعنى مما يلازم الوضع وليس عينه ، بل الوضع أمر اعتبارى يشبه وضع العَلَم على الأرض أو الحجر على الحجر لغرضٍ ما ، غايه الأمر الوضع فى المثالين حقيقى ، يندرج تحت مقوله الوضع وفى اللفظ اعتبارى لا يندرج تحت أيّ مقوله ، فلا يكون مما بازاءه شيء فى الخارج ، ولا ممّا له منشأ انتزاع خارجى .

ويشهد لذلك أنّ الارتباط حاصلٌ بين طبيعيّ اللفظ وطبيعيّ المعنى ، ولو مع الإغماض عن وجود اللّفظ خارجا أو ذهنا ، بحيث لو لم يتلفّظ أحد بلفظ الماء مثلاً ولم يوجد معناه فى ذهن أحد ، لكان الارتباط بين لفظه ومعناه موجوداً ، ومن ذلك يظهر أنّ الوضع ليس من الأُمور الاعتباريه الذهنيه نظير الكليّه والجزئيّه والنوعيه والجنسيّه ، لأنـّه لو كان كذلك لاحتاج إلى لحاظ اللّفظ ولكان المعروض ذهنياً مع أنّ الإختصاص الوضعى حاصل لطبيعى اللّفظ لا بما هو موجود ذهناً ولا بما هو موجود خارجاً .

ودعوى أنّ قول الواضع : (وضعت هذا اللّفظ) منشأً لانتزاع الوضع فيكون من الأُمور الانتزاعيه ــ نظير ما يقال من أنّ قول البائع : (بعت المال) منشأً لانتزاع الملكيه ، فتوجد الملكيه بمنشأ الانتزاع ــ لا يمكن المساعده عليها ، فإنّ الأمر الانتزاعى من منشأ يحمل العنوان الإشتقاقى المأخوذ منه ، على منشئه مع أنّ العنوان الاشتقاق من الملكيه والوضع لا يحمل على صيغه بعتُ ولا على صيغه وضعتُ .

ويشهد أيضاً لعدم كون اختصاص اللّفظ بالمعنى ، معنى مقوليا ، اختلاف أنظار

....

الشَرح:

الأقوام والطوائف فی ارتباط لفظ بمعنی ، فیری قومٌ ارتباط لفظ بمعنیً ، ویری آخرون ارتباطه بمعنیً آخر(۱) .

أقول : ما ذکره قدس سره _ من کون الوضع بنفسه أمرا اعتباریا لا یندرج تحت مقوله _ صحیح ، والشاهد علی ذلک إمکان إلغائه ، ولو کان أمرا حقیقیا لما کان یقبل الإلغاء ، إلاّ أنّ ما ذکره قدس سره من کونه أمرا اعتباریا مسانخا للوضع الخارجی _ کما ذکره _ مما لایمکن المساعده علیه ؛ إذ اللّفظ وإن کان یتّصف بأنّه موضوع ، والمعنی لایصحّ اتّصافه بالموضوع علیه ، وإنّما یتّصف بالموضوع له ، ولو کان وضع اللفظ أمرا اعتباریا من سنخ الوضع الخارجی لصحَّ اتّصاف اللفظ بالموضوع علیه .

کما أنّ ما ذکره قدس سره من أنّ الإرتباط والإختصاص لازم الوضع لایمکن المساعده علیه أیضا ؛ وذلک لأنّ هذا الإرتباط والإختصاص إنّما هو اُنس الذهن بالمعنی من اللفظ ، بحیث ینسبق المعنی إلی الذهن عند سماع اللفظ ، وهذا الأُنس یحصل من العلم بالوضع أو تکرار الإستعمال ، لا من مجرّد الوضع وإن اُرید من الإرتباط والإختصاص معنیً آخر ، فلا نعرفه .

وعن المحقق الایروانی قدس سره أنّ حقیقه الوضع فی الألفاظ عباره عن تنزیل اللفظ منزله المعنی وجعله عینه ادّعاءً ، وهذه العینیّه الادعائیّه یصحّحها ترتّب غرض التفهیم والتفهم علیها ، وهذا الغرض المهمّ کافٍ فی تصحیح الادّعاء فإنّه بابٌ واسع . وذکر قبل ذلک أنّ دلاله الألفاظ علی المعانی ذاتیه ، ولا یحتاج فی أصل دلالتها إلی الوضع ، وإنّما یحتاج إلی الوضع فی تعیین المعنی وتمییز المراد من

۱- (۱) نهایه الدرایه : ۱ / ۴۴ .

. . . .

الشَرح:

المعانی من غیر المراد منها ، ویشهد لذلک صحّه استعمال اللفظ وحصول دلالته علی نوعه أو مثله حتّی لو کان اللفظ مهملاً غیر موضوع لمعنیً(۱) .

أقول : لم یظهر وجه الاستشهاد ، فإنّه عند إراده النوع أو المثل لابدّ من وجود قرینه یکون اللّفظ بها دالاً علی إراده نوعه أو مثله ، وإن کانت تلک القرینه المحمول المذکور فی الکلام ، کما فی قوله : (ضرب فعل ماضٍ) .

هذا مع الإغماض عمّا یأتی من عدم کون إراده مثل اللّفظ أو نوعه أو شخصه من استعمال اللفظ فی المعنی .

وأمّا ما ذکره قدس سره من کون حقیقه الوضع هو الإدّعاء ، بأنّ هذا اللفظ عین ذلک المعنی ، فیکذّبه الوجدان عند ملاحظه الوضع فی الأعلام الشخصیه ، فإنّ حقیقته لاتختلف عن الوضع فی سائر الألفاظ ، مع أنّه لا تنزیل ولا ادّعاء فی وضعها قطعا ، فإنّ قول الوالد : (سمیت ولدی محمّدا) لیس مفاده جعلته عین لفظ «محمّد» أو أنّ صورته عین ذلک اللّفظ ، ویوضّح ذلک کمال الوضوح ، ملاحظه أسماء ذات الحق «جلّ وعلا» .

وأمّا دعوی(۲) کون أصل الدلاله فی الألفاظ ذاتیه ، بتقریب أنّه لو سمع شخص کلاما وکان جاهلاً بوضع ألفاظه ، علم أنّ المتکلّم أراد معنیً ما ، فیردّها أنّ علم السامع بذلک لیس ناشئا من دلاله الألفاظ ذاتا ، بل من ظهور حال المتکلم العاقل بأنّه لا یفعل شیئا بلا غرض ، والغرض من الکلام عادهً إراده المعانی .

۱- (۱) نهایه النهایه : ۱ / ۷ .

۲- (۲) الدعوی منسوبه إلی عبّاد بن سلیمان الصیمری ، قوانین الأُصول : ۱ / ۱۹۴؛ والمحصول : ۱ / ۵۷ .

....

الشَرح:

وأمّا الإلتزام بأنّ دلاله الألفاظ ليست بذاتيه محضه بل بها وبالوضع معا ــ كما عن المحقق النائينى قدس سره ــ ، بدعوى أنّ كل لفظ يناسب معنى واقعا وتلك المناسبه مجهوله عندنا ، واللّه (تبارك وتعالى) عيّن كلّ لفظ لمعناه المناسب له وألهمنا بالتكلّم بذلك اللّفظ عند إراده ذلك المعنى ، فيكون الوضع فى الألفاظ أمرا متوسطاً بين الأحكام الشرعيه التى يحتاج إبلاغها إلى الأنام إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب ، وبين الأُمور الجبلّيه التى جُبل الإنسان على إدراكها من الأُمور التكوينيه كالعطش والجوع عند احتياج البدن إلى الماء والغذاء ، ولو كانت دلاله الألفاظ ذاتيه محضه بلاتوسيط وضع لما جهل أحدٌ معنى لفظٍ ، ولو عند قوم آخرين ، واحتمال أنّ الواضع هو الإنسان غير صحيح ؛ لأنّا نقطع بحسب التواريخ التى بأيدينا أنـّه لم يكن شخص أو أشخاص وضعوا الألفاظ فى لغهٍ ، فضلاً عن سائر اللغات .

ومما يؤكّد ذلك أنّ جماعه لو أرادوا وضع ألفاظ جديده فى لغهٍ بقدر الألفاظ التى فى تلك اللّغه لما قدروا عليه ؛ لكثره المعانى وتعذّر تصوّرها من قبل أشخاص ، فضلاً عن شخصٍ واحد . فقد ظهر أنّ حقيقه الوضع هو تعيين اللفظ لمعنى بمقتضى مناسبه له وأنّ هذا التعيين من اللّه (عز وجل)(١) ، فغير صحيح ؛ وذلك لأنّ دعوى المناسبه الواقعيّه بين كل لفظ ومعناه ، مما لم يشهد بها شاهد ، وما يقال من أنّ الوضع يستلزم الترجيح بلامرجح لولا مناسبه واقعيه ، غير صحيحٍ ؛ لأنّ الغرض من الوضع ــ وهو التسبيب إلى تفهيم المعانى والمرادات ــ بنفسه كافٍ فى تعيين أىّ لفظ لأىّ معنى ، وعدم وجود اسم شخص أو أشخاص فى التواريخ التى بأيدينا لا تدلّ

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١١ .

. . . .

الشَرح:

على أنّ واضع الألفـاظ هو اللّه سبحانه ، إذ يحتمـل أن يكون أصل الوضع فى أىّ لغه قـد حـدث قبل التاريـخ ، ثمّ كملت تلك اللغه على مرّ العصور نتيجه تطوّر الأفكار وكثره الحاجات ، كما نرى بالوجـدان أنّ المصـنوعات والمخترعات الجديده تُوضع لها الأسـماء من غير أن يـذكر فى التاريخ مَن سـمّاها بها ، ومما ذكر يظهر الجواب عن تعذّر وضع أشـخاص لغةً جديده ، فضـلاً عن شخصٍ واحد .

وقد ذهب سـيدنا الأسـتاذ قدس سره إلى أنّ وضع الألفاظ فى حقيقته تعهّد وقرار من مستعمل اللفظ بأنّه كلّما أتى به أراد تفهيم المعنى الفلانى ، ولا يفرّق فى ذلك بين أن يكون التعهّد والقرار إبتدائيا ، أو كان مسبوقا بالتعهد والاستعمال من الآخرين فيكون مسـتعمل الألفاظ مع ذلك التعهّد واضـعا ، ولو كانت استعمالاته مسبوقه بالاستعمال من الآخرين ، فإنّ عدم إعراضه عن استعمال السـابقين وإقرار اللفـظ على مـا هـو عليه إمضـاءٌ للتعهّـد والقرار ، فكـلّ مسـتعمل واضع ، غـايه الأـمر السـابق ــ لسـبقه فى التعهّد والاسـتعمال ــ يطلق عليه الواضع ، وعلى ذلـك فمـا يرى من خطور المعنى إلى الـذهن عنـد سـماع اللفظ ولو من غير شاعر فهو ليس من الدلاله الوضعيّه ، بل منشأه أُنس الأذهان لكثره الاستعمال(١) .

ولكن لا يخفى أنّه لو كان الأمر كذلك لكان الأُنس حاصلاً بين اللفظ وإراده تفهيم المعنى لا نفسه .

والصـحيح أنّ الوضـع فى الألفـاظ عبـاره عـن جعلهـا علامـات للمعـانى ، والغرض من جعـل العلاـمه تفهيمهـا بهـا ، فـالمعنى هو الموضوع له ومسمّى اللّفظ ، لا أنّ إراده

١- (١) محاضرات فى أُصول الفقه : ١ / ۴۵ .

ثمّ إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عامّا] ١]، فيوضع اللّفظ له تاره، ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإمّا يكون معنى خاصّاً، لا يكاد يصحّ إلاّ وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثه، وذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفه وجه الشيء

الشَرح:

المعنى نفسها مسمّى اللّفظ ، ثمّ إنّ هذا التعيين وجعل اللفظ علامه للمعنى قد يكون إبتدائيا ، وقد يكون مسبوقا بالاستعمالات المتكرره بالعنايه وملاحظه العلاقه فيكون الوضع تعيّنيّاً .

أقسام الوضع

:

[١] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام : أنّ وضع اللفظ لمعنى يتوقّف على لحاظ ذلك المعنى ، فإن كان المعنى الملحوظ عامّا يعنى كليّا يكون فى ذلك العامّ جهتان ؛ الأولى : أنه معنىً من المعانى ، وبهذا الاعتبار يكون وضع اللفظ له من الوضع العامّ والموضوع له العامّ . والثانيه وجهه كونه عنوانا لأفراده ووجوداته وصوره لها ، وبهذا الاعتبار يكون وضع اللّفظ من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فإنّ الموضوع له فى الحقيقه وجوداته وأفراده غايه الأمر لم تلاحظ تلك الأفراد تفصيلًا بل إجمالاً ، يعنى بعنوانها وبالصوره المشتركه بينها .

وأمّا إذا كان المعنى الملحوظ جزئيا فبما أنّ لحاظه ليس إلاّ لحاظ نفسه لا غيره من سائر الأفراد ولا للصوره المشتركه بينها حيث إنّ الجزئى لا يكون صوره لغيره فيكون وضع اللّفظ له من الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ .

نعم إذا لوحظ الجزئى فربّما ينتقل الذهن إلى أنّ له كليّا ويوضع اللفظ لذلك الكلّى ، فهذا أمر ممكن إلاّ أنّ الوضع فى هذا الفرض كالموضوع له عامّ ، فإنّه لوحظ

معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ، لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفه له، ولا لها ــ أصلًا ــ ولو بوجه.

نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً، كما كان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له ــ وهى الأفراد ــ لا يكون متصوّراً إلاّ بوجهه وعنوانه، الشَرح:

المعنى العامّ ثانيا ، بعد تصور الجزئى أوّلاً ، وفرق بين تصور الشـىء بعنوانه وصورته المرآتيّه كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ، وبين تصوّر الشىء بنفسه ولو بعد الانتقال إليه من تصوّر شىء آخر كما فى حاله الانتقال إلى أنّ للجزئى كليّا .

لاـ يقال: كون اللفظ موضوعا للجزئى أو استعماله فيه يلازم إدخال الخصوصيات الموجبه للجزئيه فى ذلك المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه ، وتصور العامّ فى مقام الوضع أو الاستعمال لاـ يكون إلاّـ تصوّرا لنفسه وهى الجهه المشتركه بين أفراده ومع حذف خصوصيات الأفراد فى الملحوظ لا يكون الموضوع له خاصا فلابدّ من جعل الموضوع له المعنونات بذلك العنوان بأن يلاحظ ما يكون إنسانا أو غيره بالحمل الشايع ويجعل الموضوع له هو المعنون ، لا العنوان ، وهذا فى الحقيقه انتقال إلى الجزئى ، و لحاظه إجمالاً بعد تصوّر العامّ ويجرى ذلك فى الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ الذى ذكر قسما رابعا للوضع بأن يلاحظ الجزئى أوّلاًـ ويوضع اللفظ لما هو عنوان له ، وبالجمله يكون فى كلتا الصورتين تصور المعنى بنفسه ولو إجمالاًـ ، بعد تصور شىء آخر عامّ أو خاصّ .

فإنّه يقال : إنّ إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إنّما هو باعتبار أنّ لحاظ معنى بخارجيّته كافٍ فى جزئيّته ، فإنّ المعنى الكلى يمكن تصوّره بحيث يكون لحاظا لتلك الوجودات العينيه ، حيث إنّ الكلى عينها خارجا ، كما يمكن ملاحظته بحيث

وهو العام، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه، وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام، وعدم تميّزه بينهما، كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً، مع كون الموضوع له عامّاً، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمّل.

الشَرح:

يقبـل الاتصاف بالوجود والعـدم . فإن كان اللّفظ قـد وضع له مع الإغماض عن العينيّات الخارجيّه ، بحيث يكون قابلًا للاتصاف بكـل من الوجود والعـدم ، كان الموضوع له كالوضع عامّا ، وإن كان اللفظ قـد وضع له بلحاظ العينيّات الخارجيّه بحيث لا يقبل الاتصـاف بـالوجود والعـدم بل يكون الأمر فيه نظير ما فى الأعلام الشخصـيه فى عـدم اتصافها بالوجود والعـدم كان الموضوع له خاصّيا ، مثلاً ـ؛ فى العنقاء يصحّ أن يقال : إنّه معـدوم ، ولا يصـح أن يقال : زيـد معـدوم ، بل يقال : إنّه غير باق . والحاصل أنّ الطبيعيّ عين وجوداته خارجـا ، فلحـاظه بجهه خـارجيّته كافٍ فى كون الموضوع له خاصا ، والمراد بجهه العينيّه واقعها لا مفهوم العينيّه فإنّ مفهومها هو عين مفهوم الوجود ، كما هو ظاهر .

ص :٣٧

ثمّ إنّه لاـ ریب فی ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص کوضع الأعلاـم، وکذا الوضع العام والموضوع له العام، کوضع أسماء الأجناس وأمّا الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهّم أنّه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، کما توهّم أیضاً أنّ المستعمل فیه فیها خاصّ مع کون الموضوع له کالوضع عامّاً.

والتّحقیق ــ حسبما یؤدّی إلیه النّظر الدقیق[۱] ــ أن حال المستعمل فیه والموضوع له فیها حالهما فی الأسماء، وذلک لأنّ الخصوصیه المتوهمه، إن کانت هی الموجبه لکون المعنی المتخّصص بها جزئیاً خارجیاً، فمن الواضح أنّ الشَرح:

المعنی الحرفی

[۱] وبتعبیرٍ آخر إنّ مثل لفظ «من» ولفظ «الابتداء» موضوعان لمعنی واحد غایه الأمر ، ذلک المعنی یلاحظ تارهً بما هو هو فیستعمل فیه لفظ «الإبتداء» ، وأُخری یلاحظ آلیّاً فیستعمل فیه لفظ «من» ولیس المراد أنّ اللّحاظ الآلی أو الاستقلالی داخل فی المستعمل فیه ، بل هما نحوان من اللّحاظ یتعلّقان بنفس المعنی فی مقام الاستعمال ، ونفس ذلک المعنی ــ الذی یتعلّق به اللّحاظ الآلی تارهً والاستقلالی أُخری ــ هو الموضوع له والمستعمل فیه ، فیهما.

ویدلّ علی عدم کون معانی الحروف جزئیات بل کمعانی الأسماء کلیّات ؛ أنّ القائل بالجزئیه إن أراد الخصوصیه الخارجیّه الموجبه لکون المعنی جزئیا خارجیا ، فمن الظاهر أنّ تلک الخصوصیه غیر داخله فی معانی الحروف ، فإنّه کثیرا ما یکون معنی لفظ «من» کلّیا یصدق علی کثیرین ، کما إذا وقع تلو الأمر أو النهی ، کقوله «سر من البصره» ولذا إلتجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیّاً إضافیا ، وهو کماتری ؛ لأنّ ما

كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلّياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى. وإن كانت هى الموجبه لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفياً، إلّا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمه به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون فى الخارج إلّا فى الموضوع، كذلك هو لا يكون فى الذهن إلا فى مفهوم آخر، ولذا قيل فى تعريفه: بأنّه ما دلّ على معنى فى غيره، فالمعنى، وإن كان لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاحظ واحداً، إلّا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً فى المستعمل فيه، وإلّا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهه أن تصوّر المستعمل فيه مما

الشَرح:

يوجب كونه جزئيّا إضافيا غير داخل فى معناها بل هو مستفاد من دالٍّ آخر ، كمدخولها كما لا يخفى .

وإن أراد جزئيّه معانى الحروف باعتبار خصوصيّه ذهنيّه مأخوذه فيها ، موجبه لكونها جزئيات ذهنيّه ، بأن يكون الموضوع له نفس الوجود العرضى الذهنى ، بأن يقال : كما أنّ الموجود الخارجىّ قد يكون قائما بنفسه فيعبّر عنه بالجوهر وقد يكون قائما بالغير فيعبّر عنه بالعرض ، كذلك الموجود الذهنى فإنّ المعنى قد يلاحظ بنفسه ، فيكون إسميّا ، وقد يلاحظ آليّا ، حاله لمعنى آخر (بأن يكون الموجود ذهنا بما هو ، المعنى الآخر) فيكون حرفيا ، وعليه يكون معنى الحرف باعتبار أخذ واقع اللحاظ الآلى فيه وتقوّمه بمعنى آخر ، جزئيا ذهنيا.

ففيه : أن هذا اللّحاظ لا يمكن أخذه فى معانى الحروف بشهاده أُمور :

الأوّل: ما أشار إليه بقوله قدس سره : «وإلاّ فلابدّ من لحاظٍ آخر» وتوضيحه : أنّه لو كان واقع اللّحاظ الآلى داخلاً فى معنى الحرف لزم تعدد اللّحاظ فى استعماله ، ضروره

لا بدّ منه فى إستعمال الألفاظ، وهو كماترى. مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّى العقلى عليها، حيث لا موطن له إلاّ الـذهن، فامتنع امتثال مثل (سـر من البصـره) إلاّ بالتجريد و إلغاء الخصوصـيه، هذا مع أنّه ليس لحاظ المعنى حاله لغيره فى الحروف إلاّـ كلحـاظه فى نفسه فى الأسـماء، وكمـا لاـ يكون هـذا اللحاظ معتبراً فى المسـتعمل فيه فيها، كـذلك ذاك اللحاظ فى الحروف، كما لا يخفى.

الشَرح:

أنّ الاسـتعمال موقوف على لحـاظ المعنى وتصوّره ، وقـد فرضـنا واقع اللحـاظ الآلـى دخيلاًـ فى معنى الحرف ، فلابـدّ من لحاظ الابتداء آليا أوّلاً ، ثمّ لحاظ الملحوظ باللّحاظ الأوّل ، وهذا ممّا يكذّبه الوجدان .

أقول : توقّف الاسـتعمال على لحـاظ المستعمل فيه ، وإن كـان صـحيحا إلاّـ أنّ لحـاظ المسـتعمل فيه ليس إلاّـ إحضاره فى أُفق النفس ، وإذا فُرض حضور المسـتعمل فيه عند النفس باللّحاظ الأوّل ـــ كما فى المعلوم بالذات ـــ فلا معنى لإحضاره فيها بلحاظٍ آخر وفى الجمله لو كان واقع اللّحاظ الآلى مأخوذا فى معانى الحروف لم يكن فى استعمالها حاجه إلى أزيد من ذلك اللحاظ .

الثانى: ما ذكره قـدس سـره من أنّه لو كان اللّحاظ مأخوذا فى معانى الحروف لما صـحّ أن تصـدق معانيها على الخارجيّات ؛ لأنّ الصـدق عليها هو الانطباق عليها ، والانطباق هو العينيّه ، والمعنى المركب والمقيد باللحاظ أمر ذهنى لا ينطبق على الخارج بوجه . نعم عـدم الانطبـاق لاـ يمنع الحكـايه عن كثيرين فـإنّ الطبيعى المقيّـد بالكلّى المنطقى لا يمكن حصوله فى الخارج ، مع ذلك يكون كلّياً باعتبار حكايته عن كثيرين ـــ كما فى الكلى العقلى المصـطلح ـــ وعلى ما ذكر فيمتنع امتثال قوله «سر من البصره» إلاّ بالتجريد بإلغاء خصوصيه اللّحاظ عن متعلّق الأمر .

ص : ۴۰

وبـالجمله: ليس المعنى فى كلمه (من) ولفـظ الابتـداء ـ مثلاًـ ـ إلاّـ الإبتـداء، فكمـا لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومسـتقلاً، كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآله، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هـذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون مثل كلمه (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صحّ اسـتعمال كل منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضروره، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى اختصاص كلٍّ منهما بوضع [١]، حيث إنّه

الشَرح:

الثـالث: مـا أشـار إليه بقـوله : «مع أنـّه ليس لحـاظ المعنى... إلـخ» يعنى ليس اللّحـاظ الآلـى فى اسـتعمالات الحروف إلاّـ نظير اللّحـاظ الاسـتقلالى فى اسـتعمال الأسـماء ، وكما أنّ اللحاظ الاسـتقلالى غير مأخوذ فى معانيها فى الوضع والاسـتعمال كـذلك اللحاظ الآلى فى استعمالات الحروف ووضعها .

ثمّ إنّ قوله قـدس سـره : «لامتناع صدق الكلّى العقلى عليها ، أى الخارجيات» ليس كما ينبغى ، فإنّ معنى الحرف بناءً على تقيّده باللحـاظ الآلـى وإن كـان كـالكلّى العقلى من حـيث حكايته عن كثيرٍ من الخارجيّات إلاّ أنّه ليس من الكلى العقلى المصـطلح عليه ، و الصحيح أن يقال : لامتناع صدقه نظير امتناع صدق الكلّى العقلىّ على الخارجيّات .

[١] وبتعبير آخر معنى لفظَى «من وابتـداء» وإن كـان أمرا واحـدا يتعلّق به اللحـاظ الآلـى تـارةً ، والاسـتقلالى أُخرى ، وشـىء من اللحـاظين غير مـأخوذ فى نـاحيه الموضوع له والمسـتعمل فيه إلاّـ أنّ الوضع فى الحروف مقيّـد بتعلّق اللّحـاظ الآلـى بمعانيها عند الاستعمال ، وفى الأسماء بتعلّق اللّحاظ الاستقلالى بها كذلك ،

وضع الإسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره، كما مرّت الإشاره إليه غير مرّه، فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع، وقد عرفت ــ بما لا مزيد عليه ــ أنّ نحو إراده المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

الشَرح:

واختلافهما بحسب الوضع واختلاف شرط الوضع فى كلّ منهما يوجب عدم صحّه استعمال أحدهما فى موضع الآخر ، وليس المراد بالتقيد وشرط الوضع ما يرادف معنى الشرط فى المعاملات ، أعنى الالتزام بشىء فى ضمن معامله ، ليقال إنّ اتّباع شروط الوضع والعمل بها غير لازم ، كما لو فرضنا أنّ الواضع اشترط دفع درهم على من استعمل هذا اللفظ فى هذا المعنى ، بل المراد بالشرط هو ما فى لسان علماء الأدب من أنّ وضع الحرف لذلك المعنى معلّق على لحاظه آليا وفى الإسم على لحاظه استقلالاً .

أقول : غايه ذلك عدم صحه استعمال الحرف فى موضع الإسم حقيقهً ؛ لكونه بغير الوضع ، وأمّا عدم صحته أصلاً ولو بنحو المجاز ، فلا موجب له ، مع أنّ استعمال أحدهما موضع الآخر يعدّ غلطاً ، وهذا كاشف عن اختلاف المعنى فى الحرف والإسم ذاتاً ، وأنّ معنى الأوّل غير الآخر ، لا أنّهما يختلفان باللّحاظ أو بتقيد الوضع مع اتحاد المعنى ، فيبقى الكلام فى ذلك الاختلاف .

وعن المحقق الاصفهانى قدس سره أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط الذى ذكره بعض الفلاسفه ، فى مقابل وجود الجوهر والعرض (الذى يعبّر عنه بالوجود الرابطىّ) . وحاصل ما ذكره قدس سره فى المقام : أنّ الألفاظ الموضوعه للجواهر والأعراض ــ وهى الأسماء ــ تكون معانيها من قبيل الماهيّات ، سواء كانت متأصّله (أى منتزعه

....

الشَرح:

من نفس وجوداتها) ، أو من الاعتبارات (أى المنتزعه من الشىء باعتبار أمرٍ آخر) ، ولا يكون الوجود الخارجى أو الذهنى مأخوذا فى معانى الأسماء أصلاً ، بل تتّصف معانيها بالوجود والعدم ، وفى مقابل هذه الماهيّات من الجواهر والأعراض والانتزاعيّات وجودٌ آخر ضعيف ودقيق فى الغايه زائدا على وجود الجوهر والعرض ، يظهر بالبرهان على ما استدلّوا عليه فإنّه ربّما يعلم بوجود كلٍّ من الجوهر (كوجود الإنسان) والعرض (كحصول الحركه) ، ولكن يشكّ فى قيام الحركه بالإنسان أو بغيره ، وهذا دليلٌ واضح على أنّ الحصّه الخاصّه من الحركه القائمه بالإنسان لها نحو وجود ، نعبّر عنه بالوجود الرابط زائدا على أصل الحركه ، ووجود الإنسان لقضاء تعلّق الشك به وتعلّق الجزم بالأخيرين وهذا الوجود الرابط لضعفه وخفائه لا يكون له مهيّه ، ليكون وضع اللّفظ لها ، بل الحروف موضوعه لنفس الوجودات الروابط ، وتلاحظ هذه الوجودات فى مقام الوضع ، وعند الاستعمال بنحو الإشاره إليها ، فتكون معانى الحروف مباينه ذاتا لمعانى الأسماء ؛ لأنّ الأسماء توضع للصور الذهنيّه المنطبقه على الخارج ويكون الوجود الخارجى كالوجود الذهنى ، خارجا عن الموضوع له والمستعمل فيه فيها ، بأن يكون الموضوع له والمستعمل فيه نفس الماهيّات بخلاف الحروف ، فإنّها موضوعه لما هو رابط خارجا ، لا عنوان الرابط ، فإنّه معنىً إسمى ويلزم على ذلك أن يكون الوضع فى الحروف عامّا والموضوع له خاصّا(1) .

أقول : يناقش فيما ذكره قدس سره :

ص :43

1- (1) نهايه الدرايه : 1 / 51 .

....

الشَرح:

أولاًـ: بأنّه لا سبيل إلى الجزم بأنّ فى الخارج وجودا آخر غير وجود العرض والجوهر يسمّى بالوجود الرابط ، والدليل عليل ، إذ تعدّد متعلقى اليقين والشك ، لايلزم أن يكون بتعدّد الوجود ، بل يكفى فيه تعدّد الاعتبار والجهه مع الاتحاد خارجا ، فإنّه ربّما يعلم حصول الطبيعى ويشكّ فى أفراده ، ومن الظاهر أنّ الطبيعى عين أفراده خارجا ولا وجود له غير وجودها ، وعلى ذلك لو علم بوجود الإنسان خارجا ووجود الحركه يكون الشكّ فى إضافه ما تقوم به الحركه من كونه معنونا بعنوان الإنسان أو غيره .

وثانيا: إنّ الوجود الرّابط _ على فرض تسليمه _ لا يكون الموضوع له فى الحروف ، فإنّ الحروف تستعمل فى موارد لا يكون فيها ذلك الوجود قطعا ، كما يقال «الوجود للإنسان ممكن» و«لشريك البارى ممتنع» و«لذات الحق (جل وعلا) واجب» مع أنّه لا رابط فى شىءٍ منها بالمعنى المتقدّم أصلاً .

وثالثا: يلزم _ على ماذكر _ أن لا يكون قول المخبر : (لزيدٍ علم ، ولعمروٍ خوف ، ولبكرٍ شجاعه) كذبا ، فيما إذا لم يكن لهم شىء ممّا ذكر ، فإنّه فى الفرض لا يكون للكلام مستعمل فيه بالإضافه إلى الحرف ليقال إنّ مدلوله غير مطابق للواقع كما هو الفرض من عدم الرابط ، المدّعى كون اللاّم مستعمله فيه ، ويتضّح ذلك أكثر بملاحظه الحروف المستعمله فى النفى وفى الجواب والإستفهام والنداء والتعجّب ، إلى غير ذلك ، مما لا يعقل فرض الوجود الرابط فيها .

وللمحقق النائينى قدس سره فى اختلاف معنى الإسم والحرف كلامٌ ، ملخَّصه : أنّ المعنى فى الأوّل إخطاريّ ، وفى الثانى إيجادى ، سواء كان معنى الحرف نسبيّا أو

....

الشَرح:

غير نسبىّ ، فالثانى كحروف النداء والتشبيه والجواب ونحوها ، ممّا يتحقّق باستعمالها فرد من النداء والتشبيه والجواب أو غيرها ، بخلاف الأوّل ــ يعنى الحروف النسبيّه ــ فإنّه يتحقّق باستعمالها فرد من النسبه والربط بين أجزاء الكلام بحسب معانيها .

وتوضيح ذلك : أنّ الأسماء ــ سواء كانت معانيها من الجواهر خارجا أو من الأعراض ــ موضوعه لنفس المعانى التى تتّصف بالوجود الخارجىّ أو الذهنىّ تارةً ، وبالعدم أُخرى ، وهذه المعانى كلّها مستقلّه ذاتا ، بمعنى أنّه يخطر عند سماع ألفاظها ومعانيها فى الأذهان ولو لم يكن سماعها فى ضمن تركيب كلامىّ ، وهذا بخلاف الحروف ، فإنّه ليس لها معانٍ استقلاليّه وإخطاريه ، بحيث تخطر إلى الذهن عند سماعها منفردةً عن التركيب الكلامى .

ثمّ لا يخفى أنّ العرض لمّا كان لا يرتبط مفهومه ومعناه ــ بما هو مفهوم ومعنى ــ بمعنى المعروض ومفهومه كذلك ، بل كان العرض خارجا ، مرتبط بمعروضه الخارجى وملابساته من الزمان والمكان والآله والمفعول وغير ذلك من الملابسات ، فدعت الحاجه إلى إيجاد الربط بين معنى اللفظ الدال على العرض ومعنى اللّفظ الدال على المعروض ، وكذا سائر الملابسات فى مقام المعانى ليقوم الربط بين المداليل فى الكلام بحيث يعدّ نسبه الربط فيه إلى النسبه الخارجيه مثل الظل إلى ذى الظلّ .

وليس المراد أنّ النسبه الخارجيّه محقّقه للنسبه الكلاميه ، نظير فرد الإنسان خارجا ، حيث إنّه يكون تحققا لطبيعىّ الإنسان ، بل المراد أنّ قيام الحركه مثلاً ـ بالإنسان كافٍ فى ارتباطها به خارجا ولكن معنى لفظ الحركه غير مرتبط بمعنى الإنسان ، فوضعت الحروف لإيجاد الربط بينها فى مقام التكلّم ، ثمّ إنّه ربّما يكون

....

الشَرح:

هـذا الارتبـاط الكلامـيّ متّفقـا مع الإضافه الخارجيه ، توافق الظلّ وذيه ، فيكون الكلام صادقا ، وربّما لا يوافقها ، فيكون كاذبا ، فالمسـتعمل فيه في الحروف إيجـادي ، لكن لاـ كالإيجـاد في إنشـاء الـبيع والطلب ، بـأن يوجـد البيع والطلب خارجـا وفي عـالم الاعتبار ، بل الإيجاد في الحروف بمعنى تحقيق الربط بين مدلول أجزاء الكلام .

نعم في الحروف غير النسبيّه يكون الموجود فردا خارجيا من النداء والتشبيه والجواب وغير ذلك(۱) .

أقـول : يرد عليه قـدس سـره أنّ دعـواه بـأنّ المعـاني الإسـميه لاـ يمكن لحاظهـا مرتبطه بنحو ارتبـاط بعضـها ببعض إلاّـ بـالتكلّم بـالحروف ، لاـ يمكن الالتزام بها ، حيث يمكن للإنسان لحاظ شـيئين مرتبطين خارجاً بما هما عليه من الارتباط ، فكما أنّ اللّفظ الموضوع لكـلٍّ منهما يحكي عنهما خارجا بصورتهما المرآتيّه ، كـذلك الحرف بصورته المتـدلّيه في معناهما ، يحكي عمّا هما عليه من الارتباط خارجا ، فيمكن وضع لفظ للصوره المتدلّيه في صورتي الشـيئين المرتبطين خارجا ، ويكون اللفظ بحكايته عن تلك الصوره المتدلّيه (الحاكيه عن الخارج) موجبا لحصول الارتباط بين معنى كلٍّ من الإسمين .

وبتعبيرٍ آخر : يكون الفرق بين معاني الأسـماء والحروف أنّ معاني الأسـماء إخطاريه ، بمعنى أنّه ينسـبق منها معانيها إلى الأذهان ولو عنـد التلفّـظ بكـلٍّ منها منفردا ، بخلاف الحروف فإنّه لا ينسـبق منها المعاني إلاّ إذا تلفّظ بها في ضـمن تركيب كلامي و مع التلفظ بمدخولها وهذا معنى كون معاني الحروف غير إخطاريّه .

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۱۶ .

....

الشَرح:

وممّا ذكر ظهر أنّه لا مقابله بين إخطاريّه معنى اللّفظ وبين كونه إيجاديا حتّى يكون نفى الأول مستلزما لإثبات الثانى .

ثمّ إنّه قدس سره ذكر أنّ معانى الحروف تكون آليّه ومغفولاً عنها ، بخلاف الأسماء .

فهذا لا يمكن المساعده عليه أيضاً ، فإنّه إن كان المراد بالآليّه عدم كون تفهيمها هو المقصود الأصلى للمتكلم ، فمن الظاهر أنّه كثيرا ما يكون الغرض الأصلى من التكلّم تفهيم الإرتباط بين شيئين خارجا ، لعلم السامع بحصول كلٍّ منهما وعدم علمه بالإرتباط الخاصّ بينهما ، وإن كان المراد أنّ نظر المتكلّم إلى صورها المتدلّيه فى غيرها نظر مرآتى ، فهذا النظر المرآتى حاصل فى معانى الأسماء وغيرها ، حيث إنّ المتكلّم عند التكلّم ينظر بالمعانى التى هى فى حقيقتها صور للأشياء إلى نفس الأشياء فى مواطنها .

إذن فالحقّ فى المقام والذى يقتضيه التأمّل فى معانى الحروف هو أنّها موضوعه لإفاده خصوصيّه فى مدلول مدخولاتها بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات ، فمثلاً لفظه «فى» موضوعه لتدخل على الإسم وتدلّ على أنّ مدخولها متّصفٌ بكونه ظرفا بحسب الخارج .

وليس المراد أنّ لفظه «فى» ترادف لفظ «الظرف» ليكون معنى «فى» ظرفا بالحمل الأوّلى أو بالحمل الشائع ، بل المراد أنّ معنى لفظ «ظرف» معنى إسمى وأنّ لفظه «فى» وضعت لتكون بعد دخولها على الإسم دالّه على أنّ ذلك المدخول موصوف خارجا بكونه ظرفا لشىء يذكر فى الكلام أو ذكر سابقا ، كما أنّ «كاف التشبيه» موضوعه لتكون دالّه على أنّ المعنىّ بذلك الإسم خارجا مشبّه به ، ولفظه «من» وضعت لتكون دالّه على أنّ مدلول ذلك الإسم خارجا معنون بعنوان المبدأ ،

....

الشَرح:

وكلمه «نعم» موضوعه لتدخل على الجمله ولتدلّ على أنّ مضمونها هو الجواب ولفظه «لا» موضوعه لتدخل عليها فتدل على انتفاء مضمون تلك الجمله بحسب الخارج وهكذا وهكذا ، كما هو الحال فى الاعراب والهيئات الداخله على الأسماء والجُمل .

وبتعبيرٍ آخر : كما أنّ حالات الإعراب موضوعه لتدلّ على أنّ معنى مدخولها بحسب الخارج متّصف بكونه مصداقا للفاعل أو المفعول أو غيرهما ، كذلك الحروف موضوعه لتكون بدخولها على الإسم أو غيره دالّه على خصوصيّه مدخولها بحسب الخارج ، فمثلاً ـ إذا قيل : (الصلاه فى المسجد أفضل من الصلاه فى غيره) يكون لفظ «فى» دالاًّ على أنّ المسجد متّصف بكونه ظرفا فتكون الهيئه الكلاميه دالّه على أنّ الصلاه المفروض كون المسجد ظرفا لها محكومه بما ذُكر ، وعليه فلفظه «فى» لم توضع لتقييد معنى الصلاه وتضييقها بالظرف .

نعم بما أنّها موضوعه للدلاله على كون مدخولها ظرفا، تكون الصلاه المفروض لها الظرف الخاصّ أخصّ من طبيعيّ الصلاه، وأمّا إذا لم يكن فى البين شيء قابل للتضييق لم يحصل ذلك التقييد كما فى قولنا (زيد كالأسد) أو (فى الدار) إلى غير ذلك.

والحاصل ؛ أنّ الفرق بين الحروف والأسماء فى أنّ الأسماء موضوعه للعناوين (ولذا تكون معانيها إخطاريّه بالمعنى المتقدّم) بخلاف الحروف ، فإنّها موضوعه لتدل على اتّصاف مدخولاتها بالعناوين بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات (ولذا تكون معانيها فى مداليل مدخولاتها) .

ومما ذكر يظهر ضعف القول بأنّ الحروف موضوعه لتضييق معانى الأسماء

ص :۴۸

. . . .

الشَرح:

وتقييدها(١) . فإنّ التقييد والتضييق وإن كان يحصل فى المورد القابل له عند استعمال الحروف فى معانيها إلاّ ـ أنّه لم يكن بموضوع لها ، بل التضييق والتقييد لازم للمعانى الحرفيه فى المورد القابل .

لا يقال : ما الفرق بين لفظ «زيد» الحاكى عن مصداقٍ خاصٍّ للإنسان ، وبين لفظه «فى» الحاكيه عن مصداق الظرف ، فلو كان مجرّد الحكايه عن مصداق عنوان موجبا لكونه حرفا ، لزم كون معنى لفظ «زيد» أيضاً حرفيا .

فإنّه يقال : معنى لفظ «زيد» إخطارى يحكى عن نفس المصداق ولو بعنوان مشير إليه ولا يحكى عن جهه كونه مصداقا لعنوان الإنسان ، بل الحاكى عن هذه الجهه الهيئه التركيبيه فى قولنا «زيد إنسان» ، وهذا بخلاف لفظه «فى» حيث إنّ معناها لا يكون إخطاريا ، ولفظه «فى» لا تحكى عن نفس مصداق عنوان الظرف ، بل الحاكى عن نفس المصداق مدخولها ، وهو لفظ الدار ، فيكون مدلول لفظه «فى» اتّصاف مدخولها بكونه ظرفا . وبما ذكرناه من معنى الحروف تبيَّن صحّه تعريف الحرف بأنّه : ما دلّ على معنىً فى غيره ، على أن يكون المراد بالغير مدخوله كما ذكرنا ذلك فى ناحيه وضع الإعراب .

كما تبيّن أيضاً أنّ ما اشتهر من عدم المعنى للإعراب ، غير صحيح على إطلاقه ، فإنّ الإعراب وإن لم يكن له معنىً إخطاريّ إلاّ أنـّه إذا دخل على المعرَب دلَّ على خصوصيه فى معناه بحسب الوعاء المناسب له ، فما قيل من أنّ الحروف لو كانت كالاعراب فى عدم المعنى ، لزم أن يكون معنى مفردات الكلام مساويا لمعنى

١- (١) محاضرات فى أُصول الفقه : ١ / ٧٥ .

. . . .

الشَرح:

الكلام ، بأن يكون معنى «زيد» «دار» مساويا لمعنى «زيد فى الدار» غير صحيح ؛ إذ هو يبتنى على أن يكون الإعراب لا معنى له ، وقد عرفت خلافه .

لا ـ يقال : ما الفرق بين معانى أسماء الأعراض ومعانى الحروف ، فكما أنّ العرض يكون خصوصيه بحسب الخارج لمعروضه ، كذلك معانى الحروف .

فإنّه يقال : إنّ أسماء الأعراض تحكى عن نفس الخصوصيه بنحو الإخطار ، ولو لم تكن فى ضمن تركيب كلامى ، غايه الأمر تكون وجوداتها قائمه بالمعروض ، وكون وجوداتها كذلك بإدراك العقل لا بدلاله اللفظ ، بخلاف الحروف فإنّه ليس لها معانٍ إخطاريه ، بل حيث تدخل على الأسماء تكون دالّه على أنّ مدخولاتها متّصفه بالعناوين الإسميّه فى الوعاء المناسب لها ، ويعبّر عن تلك العناوين الإسميه بالأعراض والخصوصيّات .

وقد انقدح ممّا تقدّم أنّ معانى الحروف لا تتّصف بالكلّيه والجزئيه ؛ لكونها متدلّيات بمعانى مدخولاتها ، فإن كان مدخول الحروف كلّيا أو مما يصدق على الكلّ والأبعاض ، كانت معانى الحروف الداخله عليه كذلك ، فيكون معناها قابلاً للتقييد بتبع تقييد المدخول ، وإن كان مدخولها جزئيا كان معنى الحرف الداخل عليه قابلاً للتعيين بحسب ما يقبله ذلك الجزئىّ من التعيين بحسب الحال والزمان .

وبتعبيرٍ آخر : الأزمنه التى توجد فيها الدار المزبوره كحالاتها متعدده فيمكن تقييدها ببعضها ، والحرف الداخل على كلمه الدار يقبل هذا النحو من التقييد ، وإن لم يكن مدخول الحرف قابلاً حتّى لهذا النحو من التقييد ، لم يك معنى الحرف قابلاً للتقييد أصلاً ، كما فى أوّل ساعه من يوم الجمعه من الشهر الفلانى من السنه الفلانيه ، فإذا قيل : (مات زيد فى أوّل ساعه من ذلك اليوم) فلا يكون المعنى الحرفى قابلاً

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء أيضاً كـذلك [۱]، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكايه ثبوت معناه فى موطنه، والإنشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه، فتأمّل.

الشَرح:

للتقييد . هذا كلّه فى تقييد معانى الحروف ، وأمّا تقييد معانى الهيئات فيأتى الكلام فيها فى بحث الواجب المطلق والمشروط إن شاء اللّه تعالى .

الخبر والإنشاء

:

[۱] يعنى كما أنّ الفرق بين الإسم والحرف لم يكن إلاّ فى ناحيه الوضع مع كون الموضوع له والمستعمل فيه واحدا فيهما ، فلا يبعد أن يكون الفرق بين الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه كـذلك ، بأن يكون الموضوع له والمستعمل فيه فيهما واحدا ، غايه الأمر الوضع فى الجمله الإنشائيه مشروط بإراده المعنى بنحوٍ خاصّ ، وفى الجمله الخبريه بإرادته بنحوٍ آخر.

توضيح ذلك أنّ ثبوت النسبه فى موطنها وانتفائها فيه على اختلاف أنحائها لها صور عند النفس ، ولو كانت تلك الصور متدلّيه فى طرفيها ، مثلاً نسبه المحمول إلى الموضوع واقعها اتّحادهما وجودا بنحوٍ خاصّ ، أو مفهوما أيضاً ، ونسبه المبدأ إلى الفاعل عباره عن قيام المبدأ به صدورا أو حلولاً أو غيرهما ، والصور فى جميع ذلك هى الموضوع لها فى الهيئات وتلك الصور وإن كان لها وجودات فى أُفق النفس إلاّ ـ أنّ الهيئات لم توضع لتلك الوجودات بل وضعت لذواتها، وإذا خاطب المتكلم شخصا بقوله : (أطلب منك ضرب زيد) بنحو الإخبار ، أو (طلبت ضربه منك) ، وقال الآخر لمخاطبه : (اضرب زيدا) إنشاءا ، فالكلامان مترادفان فى المعنى ، وإنما يختلفان فى نحو إراده ذلك المعنى ، فإنّه فى الإخبار يقصد المتكلم الحكايه عن ثبوت المضمون

. . . .

الشَرح:

فی موطنه ، وفی الإنشاء یقصد أن یثبت ذلک المضمون ویتحقّق فی موطنه .

ومما ذکرنا یظهر أنّ فی عبارته قدس سره حیث قال : «فی حکایه ثبوت معناه» و«فی قصد تحقّقه» تسامحاً ، فإنّ المناسب تبدیل لفظه «فی» باللاّم ؛ لأنّ الحکایه أو التحقّق غایه للاستعمال فی الإخبار والإنشاء کما هو المدّعی ، لا أنّهما داخلان فی الموضوع له أو المستعمل فیه .

وبتعبیرٍ آخر : الفرق بین مثل قول المولی لعبده (أطلب خروجک إلی السفر) بنحو الإخبار ، وبین قوله لعبده الآخر : (أخرج إلی السفر) إنشاءا ، بعد اشتراکهما فی أنّ مدلول کلٍّ منهما ثبوت طلب الخروج من المولی ، هو أنّ الشرط فی وضع هیئه فعل المضارع کون الداعی للمستعمِل من نقل ثبوت الطلب إلی ذهن المخاطب ، حکایه ثبوته ، بینما الشرط فی وضع صیغه إفعل کون الداعی إراده ثبوت الطلب بذلک الاستعمال .

وقد ظهر مما ذکرنا أنّه لا فرق عند الماتن قدس سره بین قول القائل : (بعت داری بکذا) إخبارا ، وبین قوله : (بعت داری بکذا) إنشاءا ، إذ الهیئه فیهما قد استُعملت فی معنیً واحد ، وهو ثبوت بیع الدار ، وکذا قوله : (إضرب زیدا) إنشاءً ، و(أطلب منک ضرب زید) إخبارا ، فإنّهما قد استُعملا فی ثبوت الطلب والبیع ، وإنّما الاختلاف فی أنّ إنشاء البیع بقوله : (بعت داری) استعمال بغیر الوضع وإنشاء الطلب فی (اضرب زیدا) استعمال بالوضع . نعم ربّما لا یکون ثبوت الشیء أو ثبوته لشیءٍ آخر قابلاً للإنشاء ، نحو : زید أسود اللون ، وهذا لا یوجب أن لا یکون المستعمل فیه ثبوت سواد اللون لزید ، بل المستعمل فیه ذاک ، فلا یکون قصد الحکایه داخلاً فی الموضوع له والمستعمل فیه .

. . . .

الشَرح:

وذكر المحقق الاصبهانی قدس سره أنّ الأمر فی مثل قوله «بعت داری» من الصیغ المشترکه بین الإخبار والإنشاء هو کما ذکره قدس سره من أنّ المستعمل فیه للهیئه نسبه بیع الدار إلی المتکلّم ، وهذه النسبه تکون لقصد الحکایه تارهً ، ولقصد الإنشاء أُخری . وأمّا فی مثل قوله : (اضرب زیدا) وقوله : (أطلب منک ضرب زید) ممّا لا اشتراک فیه بین الجمله الإنشائیه والجمله الخبریه لفظا وهیئهً ، فلا یتمّ ذلک ؛ لأنّ الأوّل موضوع للبعث الاعتباری لا بما هو هو ، بحیث یکون البعث ملحوظا بذاته ، بل بما هو نسبه بین المتکلّم والمادّه والمخاطب ، ولذا لا تکون لتلک النسبه واقعیه لتطابقها أو لا تطابقها.

وبتعبیرٍ آخر : کما أنـّه إذا حرّک شخص غیره نحو الفعل تحریکاً خارجیا لایکون ذلک التحریک الخارجی ملحوظا بذاته ، بل الملحوظ هو الفعل من المحرَّک ، کذلک فی التحریک والبعث الإنشائی الاعتباری ، یکون الملحوظ بالذات نفس المادّه من المخاطب ، کما فی قوله : (اضرب زیدا) ، وأمّا إذا قال : (أبعثک نحو ضرب زید) أو (أُحرّکک نحو ضرب زید) أو (أطلب منک ضرب زید) إخبارا ، فلیس الملحوظ بالذات ضرب زید (بأن یکون البعث مفاد الهیئه وملحوظا لا بذاته) حتّی یقال لا فرق فی المعنی بین الهیئه الإنشائیّه والإخباریّه ؛ لأنّ البعث معنی واحد ، والتفاوت باللّحاظ غیر المقوّم للمستعمل فیه ، بل مضمون الهیئه ومدلولها فی موارد الإخبار نسبه نفس البعث إلی المتکلّم بنسبه صدوریّه ، وکم فرقٍ بین النسبه البعثیّه وبین نسبه البعث(۱) ؟

أقول : یرد علی المصنّف قدس سره أنّه لو لم یک فرقٌ فی ناحیه المستعمل فیه

۱- (۱) نهایه الدرایه : ۱ / ۶۱ .

....

الشَرح:

والموضوع له فی قوله : (اضرب زیدا) إنشاءً ، و(أطلب منک ضرب زید) إخبارا ؛ لکان استعمال الأوّل فی مورد الثانی صحیحا ، غایه الأمر لا یکون الاستعمال علی طبق الوضع فیحتاج إلی القرینه ، کما تقدّم فی استعمال الحروف فی موضع الإسم .

ویرد علی ما ذکره المحقّق الأصفهانی قدس سره أنّ ما ذکره هو بیان للفرق بین الهیئه الداخله علی المادّه المضاف إلیها الطلب ، کما فی قوله : (إضرب زیدا) وبین الهیئه الداخله علی مادّه الطلب عند إراده الحکایه عن نفس الطلب ، کقوله : (أطلب منک ضرب زید) وأنّه یکون الطلب فی الأوّل ملحوظا آلیّا ، وفی الثانی ملحوظا استقلالاً ، وهذا الفرق ممّا لابدّ منه علی مسلکهم ، حیث إنّ استعمال الهیئه فی الأوّل فی الطلب لا یزید علی استعمال الحروف ، بخلاف قوله : (أطلب منک ضرب زید» فإنّ دلالته علی الطلب بمادّته وبمدخول الهیئه ، ومعنی الطلب فیه لابدّ أن یکون ملحوظا بذاته ، کالمعنی الإسمی فی استعمال سائر الأسماء إلّا أنّ هذا لیس فرقا بین الإنشاء والإخبار ، فإنّه لو قصد من قوله (أطلب منک ضرب زید) الإنشاء لکان بین مدلوله ومدلول قوله (إضرب زیداً) ذلک الفرق ، بمعنی أنّ المنتسب إلی المتکلّم فی الثانی هو الضرب بنسبه طلبیّه وبعثیّه ، وفی الأوّل المنسوب إلیه طلب الضرب بنسبه قیامیّه ، ولیس هذا محل الکلام وإنّما الکلام فی المائز بین الإنشاء والإخبار وأنّ ذلک المیز داخل فی المستعمل فیه والموضوع له ، أو أنّه أمرٌ خارج عنهما وأنّه شرط للوضع فی کلّ من الجمله الإنشائیّه والخبریّه .

ویشهد لما ذکرنا أنّه لو أراد من قوله (أطلب منک ضرب زید) الإنشاء تارهً والإخبار أُخری ، لما کان بینهما فرقٌ فی کون الطلب المتعلّق بضرب زید ملحوظا بذاته ، کما لا یخفی .

ص :۵۴

. . . .

الشَرح:

وذكر سيدنا الأستاذ قدس سره أنّ الجمله الخبريّه لا يمكن وضع هيئتها للنسبه الخارجيّه ــ أى وضعها لثبوت شىء لشىء خارجا ــ فإنّه ربّما لا تكون فى الخارج نسبه كما فى (الإنسان موجود) أو (شريک البارى ممتنع) أو (الإنسان ممكن) والإلتزام باستعمال الهيئه فى مثل هذه الموارد بالعنايه خلاف الوجدان ، مع أنـّه لا معنى لدلاله الهيئه على النسبه الخارجيّه فإنّها لا تفيد الظن بالثبوت الخارجى ، فضلًا عن العلم به ، ولا معنى لدلاله الهيئه على النسبه الخارجيّه ، غير كونها كاشفه عنها علما أو ظنا ، كما لا معنى لوضعها للنسبه الكلاميه بأن توجد النسبه بين أجزاء الكلام ــ نظير ما تقدّم فى الحروف من أنّها موضوعه لإيجاد الربط بين المعانى الإسميّه ــ .

نعم الجمله الإسميّه يوجب سماعها انتقال الذهن إلى ثبوت المحمول للموضوع بنحو التصوّر ، ولكنّ ذلک المتصوّر لا يمكن أن يكون مستفادا من الهيئه ومدلولاً لها ، فإنّها من قبيل التصوّر ، ومفاد الهيئه فى الجمله الخبريّه تصديقى . فالصحيح أنّ الهيئه فى الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن الثبوت الواقعى ، أى ثبوت شىء لشىء ، ويعبّر عن ذلک بثبوت المحمول للموضوع أو ثبوت شىء فى موطنه من ذهن أو خارج.

وبتعبيرٍ آخر : تكون الهيئه بحسب وضعها كاشفه عن قصد المتكلّم الإعلام بالثبوت الواقعى ، حيث إنّ الوضع فى الألفاظ ــ كما تقدم ــ بمعنى التعهّد والالتزام ، والتعهّد من شخصٍ إنّما يتعلّق بفعل نفسه وعلم الغير بثبوت شىء لشىء ، أو ظنّه به خارج عن اختيار المتكلّم ، فلا يتعلّق به التعهّد ، والذى هو فعل اختيارى له ، هو قصد الحكايه عن ثبوت شىء لشىء أو نفس ثبوته أو لا ثبوته ، وعلى ذلک فلا يكون الصدق والكذب من أوصاف نفس مدلول الجمله الخبريّه ، بل من أوصاف متعلّق

. . . .

الشَرح:

المدلول ، (يعنى الحكايه) . هذا بالإضافه إلى الجمله الإسميّه المستعمله فى مقام الإخبار ، وأمّا إذا كانت فعليّه فهيئتها أيضاً تدلّ على قصد الحكايه عن تحقّق المبدأ بنحو المضى أو الترقّب(١) .

أمّا الإنشاء فهو عباره عن إبراز اعتباره فيما يكون ثبوت الشىء بذلك الاعتبار ، والاعتبار وإن كان أمرا نفسانيّا إلّا أنّه غير قصد الحكايه .

وما اشتهر من أنّ الإنشاء عباره عن إيجاد المعنى خارجا باستعمال اللفظ ، لا يمكن المساعده عليه ؛ وذلك لأنه إن أُريد من المعنى فى إنشاء البيع مثلاً ـ الملكيّه التى يعتبرها المتكلّم ، فلا ـ يكون إيجادها باللفظ ، بل وجودها بالاعتبار القائم بالنفس ولا يحتاج إلى اللفظ ، بل اللّفظ مبرز لذلك الاعتبار ، وإن أُريد الملكيّه العقلائيّه أو الشرعيّه ــ يعنى إمضاء العقلاء أو الشارع لتلك الملكيّه ــ فمن الظاهر أنّ إمضاء العقلاء ـ أو الشارع لا ـ يكون من فعل المستعمل ليوجده باللفظ أو بغيره ، بل هو فعل العقلاء والشارع ، فيكون حكما مترتبا على الإنشاء أو المنشأ لا موجودا بفعل المستعمل للجمله الإنشائيّه(٢) .

أقول : أوّلاً ـ إنّه قد اعترف (نوّر اللّه مضجعه الشريف وجزاه عن العلم وأهله خيرا) بأنّ سماع الجمله الخبريّه الإسميّه يوجب انتقال الذهن إلى ثبوت المحمول للموضوع ، وكذا ثبوت الشىء لشىء أو وقوعه منه ، فيما كانت الجمله الخبريه فعليّه ، مثل ضربتُ أو قمتُ ، وحينئذٍ نقول : ما الموجب لهذا الانسباق ؟ هل هو إلّا الوضع ، فلو كانت الهيئه موضوعه لقصد الحكايه عن النسبه الخارجيّه لكان الذهن ينتقل إلى

ص :٥٦

١- (١) محاضرات فى أُصول الفقه : ١ / ٨٥ .

٢- (٢) محاضرات فى أُصول الفقه : ١ / ٨٨ .

. . . .

الشَرح:

قصد الحكايه عنها ، لا إلى نفس صوره الثبوت الخارجى أو لا ثبوته ، مع أنـّه لا يحرز قصد الحكايه إلّا إذا أحرز أنّ المتكلّم شاعر يريد بكلامه تفهيم المعنى ، فليست الهيئه موضوعه لقصد الحكايه كما أنّها ليست موضوعه للثبوت الخارجى _ أى نفس النسبه الخارجيّه _ ليلزم أن لا يكون فى مورد كذب المتكلّم استعمال أصلاً . بل الموضوع له والمستعمل فيه للهيئه هى صوره النسبه الخارجيّه .

ولكن هذه الصوره ليس لها استقلال بل متدليه فى أطرافها وخصوصيه لها على نسق ما ذكرنا فى معانى الحروف ، وقد أغمض فى وضع الهيئات عن كون تلك الصوره فى أُفق النفس ، كما هو الحال فى وضع الأسماء وغيرها ، ومعنى دلاله الهيئه على تلك النسبه انتقال تلك الصوره إلى ذهن سامع الهيئه فى ضمن سماع أسامى الأطراف والمواد ، فإن كان غرض المتكلّم من إحضار تلك الصوره (التى تلاحظ مرآه للخارج) إراده تفهيم فعليّه ذى الصوره مع قطع النظر عن الاستعمال المزبور كان ذلك إخباراً وإن كان غرضه حصول ذى الصوره بذلك الاستعمال والاحضار كان إنشاءً .

وثانياً: إنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الجمله الخبريه مفادها التصديق ، وتلك الصوره من قبيل التصور لا التصديق .

ففيه : أنّ الاعتقاد بثبوت شىءٍ لشىء خارجا تصديق بالإصطلاح المنطقى ، وغير داخل فى مدلول الجمله الخبريه بوجه ، والتصديق فى مدلول الجمله الخبريه هو التصديق باصطلاح علماء الأدب ، وهو الدلاله على النسبه التى يصحّ سكوت المتكلّم عليها ، وهذا حاصل فى استعمال الجمله الخبريه لا محاله فهو تصديق بالإصطلاح الأدبى ، وإن كان تصورا بالإصطلاح المنطقى .

ص :۵۷

....

الشَرح:

وثالثاً: إنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الأُمور الإنشائيه يكون حصولها بالاعتبار القائم بالنفس ولا يحتاج إلى اللّفظ ، بل اللّفظ مبرز لـذلك الإعتبـار ، لاـ يمكن المساعـده عليه ، فإنّ الإنشائيات وإن كان اعتبارها بالنفس ، إلاّ أنّها أُمور إبرازيّه أيضاً ، فما لم يكن فى البين إبراز لا يحصل ذلك الأمر الإعتبارى حتّى فى اعتبار المعتبر ، فلو اعتبر الدائن براءه ذمّه المديون ، ولكن لم يبرز أصلاً ، لم يكن إبراءً بوجه ، حتّى بنظره قـدس سـره ، فلو سألنـاه عن إبرائه ذمّه زيـد ــ مثلاًـ ــ فلاـ يصـحّ له أن يقول إخبـارا (إنّه برىء الـذمّه) ويصـحّ أن يقول : (إنّه برىء الـذمّه) إنشاءا ، فإبراء الـذمّه لم يحصل حتّى بنظر المعتبِر قبل الإبراز ، فكيف يعتبره موجوداً قبل الإبراز ؟

وقـد ظهر ممّا ذكرنا أنّ قول المخبر (بعت دارى بكذا) فى مقام الإخبار ، وقول منشـىء البيع فى مقام إنشائه (بعت دارى بكذا) لا يختلفـان فى المستعمل فيه ، بـل المسـتعمل فيه فى كلاـ المقـامين هو صوره وقوع الـبيع خارجـا ، ولكنّ الغرض من إلقـاء تلك الصوره إلى ذهن المخـاطب يختلف ، ففى مقـام الإخبـار يكون غرضه أن يُفهم السامع الوقوع الخارجى ، مع قطع النّظر عن هـذا الإسـتعمال ، سواء كـان السـامع بعـد إلتفاته إلى وقوعه بصورته جازما به أو ظانّا أو شاكّا أو حتّى جازما بالعـدم ؛ ولـذا يصـحّ أن ينسب إلى المتكلّم أنّك ذكرت لنا وقوع البيع ، كما يصحّ للمتكلّم أن يقول :

ذكرت لكم وقوع البيع ، وفى مقـام الإنشـاء يكون غرضه من إحضـار صوره وقوع البيع هو أن يتحقّق ذو الصوره خارجـا بـذلك الإحضـار بـالتكلّم أو بغيره ، فلو بـاع الوكيـل متاعا وحين إنشاء الوكيل البيع قال المالك لشـخصٍ آخر : (بعت مالى) إخبارا ببيع وكيله ، لم يكن قول المالك إنشاءا ، بل هو إخبار ، يخالف قول وكيله لمشترى المتاع : (بعت) فإنّه إنشاء .

....

الشَرح:

وبالجمله الإنشاء هو إحضار صوره وقوع الشيء بالتكلّم أو بغيره ، لغرض تحقّق ذى الصوره خارجا بالاعتبار ، سواء كان إحضار تلك الصوره بنحو المعنى الحرفى أو بنحو المعنى الإسمى ، فقوله للمخاطب : (إضرب زيدا) وقوله : (أطلب منك ضرب زيد) إنشاءا كلاهما إحضار لصوره البعث المتعلّق بضرب المخاطب إلاّ أنـّه فى الأوّل بنحو المعنى الحرفى ، وفى الثانى بنحو المعنى الإسمى ، وبكل منهما يحصل البعث خارجا ولو بالاعتبار .

نعم مقتضى ما تقدّم هو أنّ الإنشائيه والإخباريه إنّما تنشئان من الغرض من نقل صوره وقوع الشيء خارجا إلى ذهن السامع ، لا أنّ الهيئه فى الجملات لا دلاله لها على تعيين الغرض من الإحضار بالوضع ، فإنّ هذا أمر لا يمكن إنكاره ، فهيئه (إضرب) وإن كانت توجب انتقال صوره بعث المخاطب نحو الضرب ولو بنحو المعنى الحرفى ، إلاّـ أنّها تدلّ أيضاً على تعيين الغرض وهو إيجاد الطلب خارجا .

كما أنّ الجمله الخبريه بهيئتها تدلّ على أنّ الغرض من الإحضار حكايه حصول ذى الصوره ، ولذا تكون إراده الإنشاء من الجمله الخبريه محتاجه إلى القرينه ولكن لا يصحّ إراده الإخبار من الهيئه الموضوعه للإنشاء فلا يصحّ قوله للمخاطب (بع المال) إخبارا بالبيع ؛ لأنّ الكلام الدالّ على طلب البيع من المخاطب لا يناسب إخباره به ، فإنّ الطلب منه يستلزم عدم حصول البيع فعلاً ، والإخبار والحكايه يتوقّف على الفراغ عن حصوله ، فالإخبار بوقوع شيء بالجمله الإنشائيّه يشبه طلب الحاصل الركيك ، بخلاف استعمال الجمله الإخباريه لغرض إنشاء طلبه ، فإنّ التعبير عن طلب شيء بوقوعه ولو مستقبلاً يناسب شدّه الطلب والشوق والوثوق بالفاعل ، وهذه مناسبه توجب حسن استعمال الجمله الخبريه فى مقام الإنشاء .

ص :٥٩

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حققناه، أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فی مثل أسماء الإشاره[١] والضّمائر أيضاً عامّ، وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إن أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلی معانيها، وكذا بعض الضّمائر، وبعضها ليُخاطَب به المعنی، والإشاره والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفی، فدعوی أنّ المستعمل فيه فی مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنّما هو الشَرح:

الوضع فی أسماء الإشاره

:

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فی أسماء الإشاره والضمائر وسائر الأسماء المبهمه كالموصولات ، هو معنی عامّ كالمفرد المذكر ، بأن يكون لفظ (هذا) مرادفاً للفظ المفرد الموصوف بالتذكير ، غايه الأمر الإختلاف بينهما بالوضع حيث أنّ لفظ (هذا) موضوع لذلك المعنی العامّ علی أن يشار إليه عند استعماله فيه بالإشاره الخارجيّه ، كما أنّ الضمير الغائب كلفظ (هو) موضوع له بشرط أن يشار إليه بالإشاره المعنويّه ، ولم يؤخذ فی ناحيه الموضوع له والمستعمل فيه قيد ، وإنّما أُخذ فی ناحيه نفس الوضع ، كما تقدم فی معانی الحروف ، وعلی ذلك فضمير المخاطب مثلًا يكون لنفس ذلك المعنی العامّ يعنی الفرد الموصوف بالتذكير ، ويكون وضعه له مشروطا بالتخاطب معه عند استعماله فی ذلك المعنی .

وبالجمله دعوی أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فی الأسماء المزبوره كالوضع فيها عامّ وإنّما الخصوصيه والتشخّص ناشئه من الإشاره والتخاطب ، حيث أنّ الإشاره لا تكون إلاّ إلی الشخص ، والخطاب لا يكون إلاّ مع الشخص ، غير بعيده .

أقول : لا ينبغی التأمّل فی أنّ لفظ (هذا) لا يكون مرادفا للمفرد المذكر المشار إليه أو معنی لفظ المفرد المذكر عند الإشاره إليه ، نعم لو قيل : إنّ (هذا) إسم لما يصحّ إطلاق عنوان المفرد المذكّر عليه عند الإشاره إليه ، صحّ ، سواء كان ما يطلق

المفرد المـذكّر، وتشـخّصه إنّمـا جاء من قبل الإشاره، أو التخاطب بهـذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشاره أو التّخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشّخص أو معه، غير مجازفه.

فتلخّص ممّا حققناه: أنّ التشـخّص النّاشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخّصاً خارجيّاً ــــ كمـا فى مثـل أسـماء الإشـاره ــ أو ذهنياً ــ كمـا فى أسـماء الأجنـاس والحروف ونحوهمـا ــ من غير فرق فى ذلك أصـلًا بين الحروف وأسـماء الأجناس، ولعمرى هـذا واضـح. ولـذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المسـتعمل فيه خاصّاً فى الحرف عين ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر، ولعلّه لتوهم كون قصده بما هو فى غيره، من خصوصـيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفله من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه،

الشَرح:

عليه من قبيل الموجود الخارجى أو الموجود الذهنى أو معنىً من المعانى المفرده أو التركيبّيه .

ولا يعتبر فى استعمال (هذا) كون الإشاره خارجيه ، بل ربّما تكون الإشاره معنويه ، كما فى قولك : (الإنسان مدرك للكليات) ، وبهـذا يمتاز عن سائر الحيوانات حيث إنّ الإشاره بهذا فى المثال معنويّه ، وكما فى قولك : (الإنسان كلى يصدق على كثيرين ، وهذه الكليّه ليس موضعها الإنسان الخارجى).

نعم ضـمير الغـائب ك«هـو» تكـون الإشـاره فيه معنويه إلى السـابق ذكرا أو ذهنـا ، بخلاف ضـمير الخطـاب ، فـإنّه للإشـاره إلى المخاطب الحاضـر حقيقةً أو ما يكون بمنزله الحاضـر ، وبما أنّ خصوصيّه الإشاره مستفاده من اللفظ ، فكيف لا تكون داخله فى معنـاه ولو بنحو التقيـد ؟ ثمّ إنّ الإشـاره فى اسـتعمال (هـذا) فى الخارجيـات بمثـل الإصـبع ونحوه إنّمـا هو لتعيين المشـار إليه لا لخصوصيه الإشاره، كما يظهر للمتدبر.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الوضع فى تلك الأسماء عامّ ، والموضوع له خاصّ ،

لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلاّ فليكن قصـده بما هو هو وفى نفسه كذلك، فتأمّل فى المقام فإنّه دقيق، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التّحقيق والتّدقيق.

الشَرح:

ولاـ نعنى بالخـاصّ ، الجزئى الخـارجى ، بـل مـا ينطبق عليه عنوان الفرد المـذكر ولو كـان فى نفسه معنى من المعانى وطبيعه من الطبائع ، كما لا يخفى .

ص :۶۲

صحّه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع[١]، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلاّ حسنه، والظاهر أنّ صحه استعمال اللفظ فى نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتى الإشاره إلى تفصيله.

الشَرح:

الاستعمال المجازى

:

[١] المراد بصحه الاستعمال حُسنه عند أهل المحاوره ، بأن لا يستهجن عندهم استعمال اللفظ فى المعنى المزبور ، وهل الصحه محتاجه إلى الوضع بمعنى ترخيص الواضع فى خصوص ذلك الإستعمال (ويسمّى بالوضع الشخصى) أو ترخيصه فى نوع ذلك الاستعمال بأن يرخص الاستعمال فيما كانت بين الموضوع له والمستعمل فيه إحدى العلاقات المعروفه، أو لا تحتاج إلى شىء من ذلك، بل كل استعمال لايكون مستهجنا عندأهل اللسان وكان استعمالاً للفظ فيما يناسب معناه عندهم فهو صحيح، حتّى مع منع الواضع عنه فضلًا عن عدم ترخيصه، وكل مايكون مستهجنا عندهم ولاتقبله الطباع فهو غير صحيح حتّى لو رخّص الواضع فيه .

قال سيّدنا الأُستاذ قدس سره : إنّ البحث فى أنّ المجاز محتاج إلى وضع شخصى أو نوعى ، يتوقّف على أمرين :

أحدهما: ثبوت الاستعمالات المجازيّه ، بأن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى فى غير ذلك المعنى ، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه السكّاكى فى باب الاستعاره من أنّ اللفظ يستعمل دائما فى معناه الموضوع له ويكون تطبيقه على غير مصداقه ،

....

الشَرح:

بدعوى أنّه فرده ، فلا يبقى مجال لهذا البحث ، والصحيح ما ذهب إليه السكّاكى والوجه فيه أنـّه يفهم الفرق بين قول القائل : (زيد أسد ، أو أنـّه قمر) وبين قوله : (زيد شجاع ، أو أنـّه حسن الوجه) حيث يفهم المبالغه من الأوّل دون الثانى ، ولو كان لفظ (أسد) أو (قمر) مستعملاً فى معنى الشجاع أو حسن الوجه لما كان بينهما فرق .

ثانيهما: الالتزام بأنّ الوضع غير التعهّد والالتزام بإراده المعنى الفلانى عند ذكر هذا اللفظ ، وإلاّ فبناءً على مسلك التعهّد يكون كل مستعمل متعهّدا بإراده ذلك المعنى منه عند ذكره بلا قرينه وإراده مناسبه عند ذكره مع القرينه سواء كان تعيين ذلك المعنى المناسب أيضاً بالقرينه كما فى الوضع النوعى ، أو بما عيّنه أولاً ، كما فى الوضع الشخصى(١) .

أقول : ما ذهب إليه السكاكى من الالتزام بالعنايه والمجاز فى الإسناد والتطبيق ، لا يعمّ جميع الاستعمالات المجازيّه ليقال إنّ أمر التطبيق خارج عن شأن الواضع ، بل ذكر ذلك فى الاستعاره وهى ما يكون بعلاقه المشابهه فى أظهر الأوصاف والخواصّ ، وأمّا فى موارد سائر العلاقات فلا ينبغى إنكار استعمال اللفظ فى غير معناه الموضوع له ، كما فى قوله : (من قتل قتيلاً) وقوله : (رأس القوم) وإراده رئيسهم ، و(عين القوم) وإراده حارسهم ، و(أعتق رقبه) وإراده العبد والمملوك ، إلى غير ذلك من الموارد التى لا ينتقل ذهن السامع فيها إلى المعانى الأوّليه للألفاظ ، وإنّما ينتقل إلى المعانى التى يستعمل فيها اللفظ (ولو بالقرينه) ، حتّى مع جهله بالمعانى الحقيقيه ، وهذا بخلاف (زيد أسد) أو (أنّ وجهه قمر) .

ص :۶۴

١- (١) المحاضرات : ١ / ٩٢ .

لا شبهه فی صحه إطلاق اللفظ، و إراده نوعه به، كما إذا قيل: ضرب ـ مثلاً ـ فعل ماض [۱]، أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) فی (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كـ (ضرب) فی المثال فيما إذا قصد.

الشَرح:

وأمّا عدم جريان النزاع على مسلك التعهّد فلا يتمّ أيضاً ، وعلى تقديره أيضاً يكون للبحث مجال ؛ وذلك لأنّ الوضع ينسب إلى المتعهّد الأوّل ؛ ولذا يقال فی جواب من سأل : من سمّى الولد بهذا الإسم ؟ سمّاه أبوه ، ولو لم يكن الوضع مستندا إلى السابق فی التعهّد لم يكن للسؤال والجواب مجال ، وعلى ذلك يقع الكلام فی أنّ استعمال اللفظ المزبور فی معنىً آخر يحتاج إلى رخصه الشخص المزبور شخصا أو نوعا ، أو أنّ كلّ ما تقبله الطباع من الاستعمال يصحّ ولو مع منع ذلك الشخص .

استعمال اللفظ فی اللفظ

:

[۱] التزموا بصحّه استعمال اللفظ فی اللفظ ، بأن يكون اللفظ دالاًّ على إراده اللفظ الآخر ، فيكون اللفظ الآخر مدلولاً وصحّحوه فی استعمال اللفظ فی نوعه واستعماله فی صنفه واستعماله فی مثله .

فالأوّل كما إذا قيل : (ضرب فعل ماضٍ) إذ من الظاهر أنّ الملفوظ ليس بالفعل الماضی بل هو مبتدأ فی الكلام ، والذی هو فعل ماض ما يقال عند الإخبار بوقوع الضرب بنحو التحقّق ، وإذا أراد المتكلّم بقوله (ضرب) طبيعیّ لفظ ضرب (الذی يقال عند الإخبار بوقوع الضرب بنسبه تحقيقيّه) يكون ذلك الطبيعی من قبيل المعنى لما تلفظ به ، فيكون الملفوظ دالاًّ وذلك الطبيعی مدلولاً .

والثانی فيما إذا قال : (زيد فی ضرب زيد ، فاعل) ولم يرد شخص ما ذكره من

وقـد أشـرنا إلى أنّ صـحه الإطلاق كـذلك وحسـنه، إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلاّ كانت المهملات موضوعه لذلك، لصـحه الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأمـّا إطلاقه وإراده شـخصه، كما إذا قيل: (زيـد لفظ) وأريـد منه شـخص نفسه، ففى صـحته بدون تأويل نظر، لاسـتلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضيه من جزءين كما فى الفصول.

الشَرح:

(ضرب زيد) بل كان مراده : أنّ كلما ذكر زيدٌ بعد (ضرب) فى مقام الإخبار فهو فاعل ، وعليه فإنّ لفظ زيد الذى ذكره أوّلاً دالّ وزيـد الثـانى مـدلول ، وهو من قبيـل إراده الصـنف لاـ النوع إذ لاـ يشـمل كل أفراد لفظ زيـد حتّى الواقعه غير فاعل ، مثل (زيد ضرب) ، بل خصوص أفراده الواقعه فاعلاً فى مقام الإخبار من أىّ متكلّم ، فالمراد الصنف من لفظ زيد لا النوع .

والثالث نفس المثال ، فيما إذا أراد من لفظ زيد الذى ذكره أوّلاً ، لفظ زيد فيما تكلّم به من شخص القول وهو من قبيل استعمال لفظ زيد فى مثله .

ومما ذكرنا يظهر أنّ قول المصـنف قـدس سـره : «كضـرب فى المثال فيما إذا قصـد» من سـهو القلم ، ولابـدّ من تبديله إلى قوله ك(زيد فى المثال فيما إذا قصد شخص القول) .

ثمّ أراد قدس سـره بقوله : «و قد أشرنا إلى أنّ صحّه الإطلاق... إلخ» ما تقدم منه فى الأمر الثالث من أنّ صحّه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بالطبع ، وزاد عليه بالاستشـهاد له بوقوع هذا النحو من الاسـتعمال فى الألفاظ المهمله ، كما إذا قيل (ويز) مهمل . ودعوى أنّ الألفاظ المهمله إنّما يطلق عليها المهمله لعدم وضـعها لمعنى على حدّ سائر الألفاظ ، ولا ينافى ذلك كونها موضوعه للاستعمال فى نوعها أو صنفها أو

بيان ذلک: أنّه إن اعتبر دلالته على نفسه ــ حينئذٍ ــ لزم الاتحاد، و إلاّ لزم ترکّبها من جزءين، لأنّ القضيه اللفظيه ــ على هذا ــ إنّما تکون حاکيه عن المحمول والنسبه، لا الموضوع، فتکون القضيه المحکيه بها مرکبه من جزءين، مع امتناع الترکّب إلاّ من الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

الشَرح:

شخصها ، واضحه البطلان .

واختلفوا فيما إذا ذکر لفظ وأُريد منه شخصه ، کما إذا قيل : (زيدٌ لفظ) وأُريد منه شخص الملفوظ لا نوعه وصنفه ومثله ، فإنّ کون ذلک من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى محل إشکال ؛ لأنّ شخص الملفوظ إن کان دالاًّ ومدلولاً لزم اتّحاد الدال والمدلول ، وإن کان دالاًّ فقط ، لزم ترکّب القضيه المحکيه من جزئين المحمول والنسبه ، مع أنّ تلک القضيه لابدّ من ترکّبها من ثلاثه أجزاء : الموضوع ، والمحمول ، والنسبه ، فإنّه لا يمکن تحقّق النسبه بدون المنتسبين .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشکال بوجهين :

الأوّل: أنّه يکفى فى تعدّد الدالّ والمدلول ، تعدّدهما بالاعتبار ، ولا يلزم التعدّد الخارجى ، فاللفظ بما أنّه صادر عن لافظه دالّ وباعتبار أنّه بنفسه وبشخصه مراد ، يکون مدلولاً .

والثانى: أنّ القضيه المعقوله وإن امتنع ترکّبها إلاّ من ثلاثه أجزاء ، إلاّ أنّ القضيه الملفوظه لا يمتنع ترکّبها من جزئين ، وبيان ذلک أنّه إذا أمکن للمتکلّم إحضار الموضوع فى القضيه المعقوله فى ذهن السامع بلا توسيط استعمال اللفظ ، کانت الأجزاء فى القضيه المعقوله تامّه بلا حاجه إلى الإتيان بالحاکى عنه ، وفيما إذا تلفّظ بلفظٍ وأُريد شخصه فى ثبوت المحمول له تتمّ القضيه المعقوله ، ولا يکون فى ناحيه الموضوع استعمال للّفظ فى المعنى أصلاً .

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفى تعدد الدالّ والمدلول اعتباراً، و إن اتحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاًّ، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضيه من جزءين ــ لولا اعتبار الدلاله فى البين ــ إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلاّ ـ كان أجزاؤها الثلاثه تامّه، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غايه الأمر أنّه نفس الموضوع، لا الحاكى عنه، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقه.

الشَرح:

أقول : أمّا الجواب الأوّل فهو لا يفيد شيئا ؛ لأنّ الكلام فى المقام فى الدلاله اللفظيه واستعمال اللفظ ، بأن يكون خطور اللفظ إلى ذهن السامع أوّلاً ، وخطور معناه بتبعه ثانيا ، ولو ببركه القرينه ، وهذه الدلاله تحتاج إلى تعدّد اللفظ والمعنى حقيقه ، وأمّا دلاله صدور اللفظ من لافظه على إراده اللافظ ذلك اللفظ ، فهى دلاله عقليه ، فإنّ اللفظ فى كل موردٍ صدر من متكلّم عاقل ، يكون كاشفا عقلاً ـ عن تعلّق إراده اللافظ ولحاظه به ، ولا يختصّ ذلك بالتلفّظ بل يجرى فى كلّ فعلٍ صادر عن فاعلٍ مختار ، فيكون صدوره كاشفا عن تعلّق قصد فاعله به ولحاظه إيّاه ، وأين هذا من الدلاله اللفظيه وإحضار المعنى إلى ذهن السامع بتبع إحضار اللفظ ؟

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن المساعده على ما ذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى المقام فى توجيه كفايه التعدّد الاعتبارى بين الدالّ والمدلول ، من أنّ التضايف بين الشيئين لا يقتضى التقابل بينهما مطلقاً بأن يكون لكلّ من المتضائفين وجود مستقل ، بل التقابل ينحصر بالموارد التى يكون بين الشيئين تعاندٍ وتنافٍ فى الاتّحاد ، كما فى العلّيه والمعلوليه والأُبوّه والبنوّه ، لا فى مثل العالميه والمعلوميه والمحبّيه والمحبوبيه ، فإنّ النفس من كلّ إنسان عالمه ومعلومه لها ، ومحبّه لها ومحبوبه لها ، والدلاله ــ أى كون الشىء دالاًّ ومدلولاً ــ من هذا القبيل ؛ ولذا ورد فى

وعلى هـذا، ليس من بـاب اسـتعمال اللفظ بشـىء، بل يمكن أن يقال: إنّه ليس إيضاً من هـذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريـد به نوعه أو صنفه [١]، فإنّه فرده ومصداقه حقيقه، لا لفظه وذاک معناه، کی يکون مستعملاً فيه استعمال اللفظ فی المعنی، الشَرح:

دعاء أبی حمزه الثُّمالی : «وَأَنْتَ دَلَلْتَنِی عَلَیْکَ»(١) .

ووجه الظهور أنّ الكلام فی المقام فی الدلاله اللفظيه واستعمال لفظ فی معنی ، والمراد بها ما تقدّم ، من انتقال ذلک المعنی إلی ذهن السامع بنقل اللفظ إليه ، وهـذه تكون من قبيل العلّيه والمعلوليّه فی الانتقال ، فلا يعقل اتّحاد الـدالّ والمـدلول خارجا ، وأمّا الدلاله فی دعاء أبی حمزه الثُّمالی «وَأَنْتَ دَلَلْتَنِی عَلَیْکَ» فهی كون شیء منشأً للعلم به .

ومن الظاهر أنّ اللّه سـبحانه نفسه منشأ لعرفان الخلائق إيّاه ، فإنّه الذی هو خالق الأشياء ومكوِّن الأجرام الفلكيه والكونيّه ومركّب الإنسـان وغيره من سـائر الحيوانـات ، فيكون كـلّ ذلک معرّفا لقـدرته وعظمته وجبروته وحكمته ، فإنّ البناء بعظمته يكشف عن مهاره بانيه وبالتالی تظهر مهاره البانی بمهارته نفسه .

وأمّـا مـا ذكره فی الجواب ثانيا من إحضار الموضوع وإلقائه إلی ذهن السامع بلاتوسـيط اسـتعمال اللفظ ، فهو أمرٌ صـحيح ؛ لأنّ الاسـتعمال إنّمـا يحتـاج إليه فيمـا إذا لم يمكن إلقـاء المعنی ونقله إلی ذهن السـامع بلاـ توسـيط ، وأمّـا إذا كان مقصود المتكلّم ومراده نفس اللفظ والحكم عليه ، فلا موجب للاسـتعمال بل لا مصحّح له ، وعليه فلا يكون من باب استعمال اللفظ فی المعنی ، كما تقدّم .

[١] ثمّ إنّه قدس سره قد أجری ما ذكره فی ذكر اللفظ وإراده شخصه ــ من عدم كون

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ٦١ .

فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر فى ذهنه بلا وساطهٍ حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطه أصلًا، لا ـ لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى، بل فرد قد حكم فى القضيه عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه.

الشَرح:

إراده الشخص من قبيل استعمال اللفظ ، بل من إلقاء الموضوع بلا توسيط الاستعمال _ على ما إذا ذكر اللفظ وأُريد به نوعه أو صنفه ، وذكر أنّه يمكن فى موارد إراده النوع أو الصنف أن يحكم على اللفظ _ أى الملفوط _ بما هو فردٌ ومصداقٌ من الطبيعى ، فيقال : زيد ثلاثى ، أو بما هو فرد من صنف نوعه بأن يقال : زيدٌ المذكور فى أوّل الكلام مرفوعا مبتدأ ، إلى غير ذلك .

ولكن قد التزم باستعمال اللفظ فى اللفظ فى موارد إراده المثل كما أنّه التزم فى آخر كلامه بأنّه يمكن فى موارد إراده النوع أو الصنف كونه بنحو إلقاء الموضوع كما تقدّم ، ويمكن كونه من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى ، كما إذا جعل اللفظ مرآه وحاكيا عن نوعه أو صنفه ، فإنّه كموارد إراده المثل ، يكون مستعملاً فى المعنى وحاكيا عنه .

ثمّ ذكر قدس سره أنّ الاستعمالات المتعارفه فى موارد إراده النوع ليست من قبيل إلقاء الموضوع حيث أنّ الحكم المذكور فى الكلام ربّما لا ـ يعمّ نفس الملفوظ كما فى قولنا : (ضرب فعل ماضٍ) حيث إنّ ما تلفّظ به ليس بفعل ماضٍ ، بل هو مبتدأ فى الكلام . ومن الظاهر أنّ ما ذكره فى النوع من عدم عموم الحكم يجرى فى إراده الصنف أيضاً ، فهذه الموارد تكون من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ ولكن الاستعمال فيها ليس بحقيقه ؛ لعدم الوضع ، كما أنـّه ليس بمجاز ؛ لعدم لحاظ العلاقه بين المعنى الحقيقى والمستعمل فيه ، لجريان الاستعمال فى المهملات أيضاً ، وهذا

نعم فیما إذا أرید به فرد آخر مثله، کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی، اللّهمّ إلاّ أن یقال: إنّ لفظ (ضرب) وإن کان فرداً له، إلاّ أنّه إذا قصد به حکایته، وجعل عنواناً له ومرآته، کان لفظه المستعمل فیه، وکان _ حینئذٍ _ کما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجمله: فإذا أطلق وأرید به نوعه، کما إذا أرید به فرد مثله، کان من باب الشَرح:

هو المراد من قوله قدس سره فیما یأتی فی بحث الحقیقه الشرعیه : «وقد عرفت سابقاً أنّه فی الاستعمالات الشائعه فی المحاورات ما لیس بحقیقه ولا مجاز»(۱) .

لا ـ یقال : ما الفرق بین إراده المثل وقد التزم قدس سره فیه بالاستعمال وبین إراده الصنف فالتزم فیه بإمکان الوجهین من الاستعمال وإلقاء الموضوع بنفسه .

فإنّه یقال : کأنّه قدس سره نظر إلی أنّ مقتضی کون شیء مثلًا للآخر هو الاثنینیّه فیهما ، ولذا یلزم اجتماع المثلین ، بخلاف موارد إراده الصنف ، فإنّه یمکن وجود فرد من الصنف والحکم علیه بما هو فرد ، کما إذا قیل : زید فی أوّل الکلام مبتدأ ، ولذا یکون الحکم المذکور شاملًا لنفس ذلک اللفظ .

أقول : الصحیح عدم الفرق بین موارد إراده الشخص وبین موارد إراده المثل والصنف والنوع ، فإنّ شیئا منها لیس من قبیل استعمال اللفظ فی اللفظ ؛ وذلک لأن ـّه کما یکون المعنی کلیّا ویرد علیه التقیید بحیث لا ینطبق معه إلاّ علی واحد ، کذلک نفس اللفظ وإذا أُرید طبیعی الملفوظ یعنی زید مع هیئته وقیّد بکونه بعد شخص (ضَرَبَ) ینطبق علی الواقع بعده ولا یعمّ غیره ، فیکون الحکم فی القضیه علی فرد خاصّ لا بصورته الخاصّه ، بل بالعنوان المنطبق علیه خاصّه ، ولو ببرکه التقیید .

لا یقال : القابل للتقیید والانطباق علی الفرد هو الطبیعی ، لا الشخص ،

ص: ۷۱

۱- (۱) الکفایه : ص ۲۱ .

استعمال اللفظ فى المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم فى القضيه بما يعمّه، و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلّيه ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم فى القضيه لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما فى مثل: (ضرب فعل ماض).

الشَرح:

وبالتلفّظ بلفظ زيد ، يوجد الشخص لا الطبيعى القابل للتقييد ، ففى مورد إراده المثل لابدّ من الالتزام بالاستعمال .

فإنّه يقال : تقييد الطبيعى بقيد بحيث لا ينطبق معه إلاّ على واحد يكون فى موطن النفس ، فلا ينافى ذلك كونه شخصا بالتلفّظ به ، فهو ــ مع قطع النظر عن تشخّصه باللّفظ ــ يكون كلّيا فى أُفق النفس ، وقد قيّد فيه وحكم عليه بما ذكر .

وبالجمله الإطلاقات المتعارفه فى موارد الحكم على اللفظ كلّها من قبيل إلقاء الموضوع فى الخارج بنفسه لا بلفظه . وما ذكره قدس سره من أنّ الحكم فى القضيه قد لا يعمّ شخص اللفظ كما مثّل له بقوله : ضرب فعل ماضٍ ، وأنّ الملفوظ مبتدأ لا فعل ماض ، لا يمكن المساعده عليه ، حيث إنّ (ضَرَبَ) فيما إذا استُعمل فى معناه الموضوع له يكون ماضيا ، وأمّا مع عدم استعماله فى المعنى المزبور وإراده نفس الصيغه كما هو المفروض يمكن الحكم عليه فيكون مبتدأً . وبتعبيرٍ آخر : يكون المراد (ضرب) فى المثال السابق على تقدير استعماله فى معناه الموضوع له فعلاً ماضيا لا مطلقاً ، كما لا يخفى . نعم يمكن الحكم عليه بما إذا لم يقيّد بحال استعماله فى المعنى ، كما فى قولنا : (ضرب لفظٌ) .

الخامس

لاـ ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها [١] من حيث هى، لاـ من حيث هى مراده للافظهـا، لما عرفت بما لا مزيـد عليه، من أنّ قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الإستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

الشَرح:

خروج القصد عن المعنى

:

[١] وبيـانه أنــّه يتحقّق الاسـتعمال بـأمرين : الأوّل لحاظ المتكلّم المعنى ، وثانيهما كون قصـده من الاسـتعمال الالتفات إليه بأن يحضـر ذلـك المعنى إلى ذهن السامع بتبع التفاته إلى اللفظ أوّلاً ، وقـد ذكر قـدس سره سابقا خروج الأمر الأوّل ــ يعنى لحاظ المعنى ــ عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه ، وأنّ المستعمل فيه اللفظ كالموضوع له ، نفس المعنى .

ويـذكر في المقـام خروج الأـمر الثـانى عن حريمهمـا وأنّ القصـد المزبور كاللحـاظ غير مـأخوذ فى معـانى الألفـاظ ، واستشـهد للخروج بأُمور :

الأوّل: أنّ القصد المزبور مقوّم للاستعمال ومحقّق له فلا يؤخذ فى الموضوع له والمستعمل فيه ، كاللحاظ .

والثـانى: صـحّه الحمـل والإسـناد فى الجمـل بلا تصـرف فى أطرافها ، فإنّ الألفاظ لو كانت موضوعه للمعانى بما هى مراده ، لما صحّ الإسـناد والحمل فيها بلا تجريد فى أطرافها ، مع أنّ المحمول على زيد فى (زيدٌ قائم) والمسـند إليه فى (ضَـرَبَ زيدٌ) نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان ، وكذلك الأمر فى ناحيه الموضوع والفاعل ، فإنّ الموضوع والفاعل هو زيد لا بما هو مراد .

والثالث: أنّ اللازم على تقدير أخذ القصد المزبور فى المعانى هو كون الوضع

هذا مضافاً إلى ضروره صحه الحمل والاسناد فى الجمل، بلا تصرّف فى ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده، لما صح بدونه، بداهه أنّ المحمول على (زيد) فى (زيد قائم) والمسند إليه فى (ضرب زيد) _ مثلاً _ هو

الشَرح:

فى عامّه الألفاظ عامّا ، والموضوع له خاصّا ؛ لأنّ ما يتوقّف عليه الاستعمال بل مقوّمه ليس هو مفهوم الإراده والقصد ، بل ما يكون بالحمل الشائع إرادةً وقصدا وأخذ واقع القصد فى معنى اللفظ يوجب جزئيته .

أقول : كلامه كما ذكرنا ناظرٌ إلى خروج قصد المعنى عن الموضوع له والمستعمل فيه ، وأمّا أنّ القصد المزبور ليس شرطا فى ناحيه الوضع نظير ما التزم به فى المعنى الحرفى والاسمى من كون اللحاظ الآلى شرطا فى وضع الحرف ، والاستقلالى شرطا فى وضع الإسم ، فليس فى كلامه تعرّض لإبطال ذلك . ولقائلٍ أن يقول : بما أنّ الوضع فى الألفاظ أمرٌ بنائى ، فلا محاله يختصّ بصورهٍ خاصّه ، وهى ذكر اللفظ فى مقام قصد المعنى وإراده انتقاله إلى ذهن السامع .

وأمّا مع ذكره فى غير هذا المقام فلم يتعلق باللفظ تعيين وقرار ، فيكون نفس الوضع مقيّدا بصوره إراده التفهيم لا الموضوع له والمستعمل فيه ، ليرد عليه لزوم التجريد فى مورد الحمل أو الإسناد أو كون الوضع فى عامّه الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّا .

وما ذكر من خطور المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ ولو من غير شاعر لاينافى اشتراط الوضع بالقصد ، فإنّ الخطور المذكور لا يستند إلى الوضع ، بل إلى أُنس الأذهان بتلك المعانى من تلك الألفاظ ؛ ولذا يخطر المعنى ولو مع تصريح الواضع باختصاص وضعه بصوره قصد التفهيم ، وحيث إنّ قصد التفهم لابدّ من

نفس القيـام والضـرب، لاـ بما هما مرادان، مع أنّه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إراده اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإراده فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال فى طرف الموضوع.

الشَرح:

إحرازه بـوجه ؛ فلـو أُحرز تكون الألفـاظ معيّنه للمعـانى بمقتضـى قرار الوضع والتعيين ، وقـد جرت سـيره أهـل المحـاورات عند صدور كلام عن متكلّمٍ عاقل على حمله على إراده التفهيم ما لم يكن فى البين قرينه على الخلاف .

والحاصل أنّ الـدلاله التصـديقيه التى ذكرها المصـنّف فى ذيل كلام العلمين عين الدلاله الوضـعيه وأنّ الدلاله التصوريّه ــ يعنى خطور نفس المعنى من نفس اللفظ عند سـماعه بأى نحوٍ كان ــ ناشـئه عن أُنس الذهن بالاستعمال ولا يكون فى اشتراط الوضع بذلك شىء من المحاذير المتقدّمه .

ولكنّ الصـحيح أنّه كمـا لاـ اشتراط فى نـاحيه المسـتعمل فيه كـذلك لاـ اشتراط فى ناحيه الوضع أيضاً ، وذلك لأنــّه إن كان المـأخوذ فى ناحيه الوضع مطلق إراده التفهيم فى مقابل التلفظ غفله وبلا إراده ، فهـذا لا يحتاج إلى الاشتراط ؛ لأنّ الاسـتعمال لا يكون بـدون تلـك الإراده وإنّمـا يمكن اشتراط شـىء فى الوضع إذا أمكن اسـتعمال اللفـظ بـدونه لو لاـ الاشتراط ، وإلاّ يكون الاـشتراط لغوا ، وإن كـان المأخوذ إراده خاصّه كالإراده المتعلّقه بتفهيم المعنى الفلانى مثلاً ، فاشتراطها فى الوضع غير معقول ؛ لأنــّه على ذلـك يلزم على السـامع إحراز أنّ المتكلّم يريـد المعنى المزبور من الخـارج لأنــّه شـرط دلاـله اللفظ ، وهـذا فى الحقيقه إبطال لـدلاله الألفاظ ، فتحصّل من جميع ذلك أنّ اللفظ فى مقام الوضع يتعيّن لذات المعنى ، من غير أن يؤخذ اللحاظ أو الإراده والقصد فى ناحيه.

وأمـا ما حكى عن العلمين (الشـيخ الرئيس، والمحقق الطوسـى) من مصـيرهما إلى أنّ الـدلاله تتبع الإراده، فليس ناظراً إلى كون الألفـاظ موضوعه للمعـانى بمـا هى مراده، كمـا توهمه بعض الأفاضـل [۱]، بـل نـاظر إلى أنّ دلالـله الألفاظ على معانيها بالـدلاله التصـديقيه، أى دلالتهـا على كونهـا مراده للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعيّه مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فـإنّه لولا ـ الثبوت فى الواقع، لمـا كـان للاثبات والكشف والـدلاله مجال، ولـذا لا بـدّ من إحراز كون المتكلّم بصـدد الإفاده فى إثبات إراده ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإراده، وإلاّ لما كانت لكلامه هـذه الـدلاله، وإن كانت له الـدلاله التصوريه، أى كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

الشَرح:

تبعيه الدلاله للإراده

[۱] وحاصـل التوهّم هو أنّ مـا حكى عن العلمين من تبعيه الـدلاله للإراده ، ظاهره أنّ ثبوت المـدلول للكلام تابع وموقوف على إراده المتكلّم له ، بأن يكون قصد المعنى قيدا للمعنى ، وإلاّ لم يكن المدلول موقوفا وتابعا للإراده.

وبتعبيرٍ آخر : حيث إنّ ظاهر كلام العلمين توقّف ثبوت المـدلول للكلام على إراده المتكلّم بحيث لا يثبت المدلول فيما لم يكن له إراده ، يلزم أخذ الإراده فى معانى الألفاظ.

ودفع قدس سره التوهّم بأنّ للكلام مدلولين:

الأوّل: المـدلول التصورى ، وهو الناشـئ من العلم بوضع الألفـاظ ، بـأن يكون سـماع اللفـظ موجبـا للانتقـال إلى معناه فيما كان السامع عالما بوضعه ، وهذا المدلول

إن قلت: على هـذا، يلزم أن لاـ يكون هنـاك دلاله عنـد الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الإعتقاد بإراده شـىء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لاـ يكون حينئـذٍ دلاـله، بل يكون هناك جهاله وضـلاله، يحسـبها الجاهل دلاله، ولعمرى ما أفاده العلمان من التبعيه ــ على مـا بيّنّاه ــ واضـح لاـ محيص عنه، ولاـ يكاد ينقضـى تعجبى كيف رضـى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغى صدوره عن فاضل، فضلاً عمن هو عَلَم فى التحقيق والتدقيق؟!.

الشَرح:

ثابت للكلام على كلّ تقدير ، وغير موقوف على قصد المتكلّم وإرادته .

والثانى: المـدلول التصـديقى ، وهو كون المتكلم قاصـدا لتفهيم المعانى المقرره فى وضع تلك الألفاظ ، وهـذه الـدلاله لا تثبت بمجرّد العلم بـالوضع ؛ ولـذا لابـدّ فيهـا من إحراز كون المتكلّم فى مقـام التفهيم ليحرز قصـده تلـك المعـانى من تلـك الألفاظ وكلام العلمين ناظر إلى هذه الدلاله الموقوفه والتابعه للقصد والإراده.

لاـ يقال : هـذه الـدلاله أيضاً لا تتبع قصـد المتكلم ، فإنّ المـدلول التصـديقى يثبت فى موارد عـدم إراده المتكلّم ، كما فى مقام الخطأ والاعتقاد بإراده شىء مع أنــّه لم يكن ذلك الشىء مرادا للمتكلّم .

فإنّه يقال : لا يكون فى هذه الموارد دلاله حقيقه ، بل تخيّل دلاله يحسبها الغافل دلاله .

أقول : الدلاله التصديقيّه أيضاً على قسمين :

الأوّل: الـدلاله التصـديقيه الاسـتعماليه ، وهذه الدلاله تتبع قصد التفهيم ، فإنّه إذا قصد المتكلم تفهيم أمر وأتى بالكلام على وفق وضع الألفاظ المقرّره للمعانى ثمّ جزم السامع بأنّ ما أفهمه المتكلّم بكلامه أمرٌ آخر ، يكون ذلك من خطأ السامع

لا ـ وجه لتوهّم وضع للمركبات، غير وضع المفردات [١]، ضروره عدم الحاجه إليه، بعد وضعها بموادها، فى مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكراً) شخصيّاً، وبهيئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعياً، ومنها خصوص

الشَرح:

وتخيّله ، لا من المتكلّم.

والثانى: الدلاله التصديقيه ، بالمراد الجدى يعنى كشف المراد الجدى بأصاله التطابق بين مراده الاستعمالى ومراده الجدّى وهذه الدلاله ــ المعبّر عنها بأصاله التطابق ــ تثبت ولا تتبع إراده المتكلم جدّا ، لما أفهم بكلامه كما فى موارد الإفتاء تقيّه . وبتعبيرٍ آخر : هذه الدلاله لا تتبع إراده المتكلم واقعا وجدا ، ولا ينافيها عدم إرادته كذلك ، وإنّما ينافيها العلم بالخلاف أو نصبه القرينه على الخلاف ، كما لا يخفى . وعلى ذلك فإن أراد العلمان تبعيّه هذه الدلاله التصديقيه لإراده المتكلم ، فقد ذكرنا عدم تبعيتها لها ، وإن أراد التبعيه فى ثبوت الدلاله الاستعماليه فلها وجهٌ ، كما تقدم .

الوضع فى المركبات

:

[١] بأن يقال : المركّب بما هو مركّب ــ مادّةً وهيئةً ــ قد وضع لمعنى المركب بوضع آخر زائدا على وضع مفرداته فى ناحيه موادها شخصيا ، وفى ناحيه هيئات مفرادته نوعيا ، وقوله قدس سره : «ومنها خصوص هيئات المركبات» عطفٌ على قوله : «بهيئاتها المخصوصه يعنى من الهيئات الطارئه على المواد هيئات المركبات ، كهيئه المبتدأ والخبر ، مع أداه التأكيد أو مع غيرها أو بدونهما .

ثمّ إنّ ظاهر كلامه وكلام غيره أنّ الوضع فى مثل (زيد قائم) و(ضرب زيد عمرواً) فى ناحيه موادهما شخصىّ وفى جهه الهيئات نوعىّ.

هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصه من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً، بداهه أن وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصودمنها، كما لا يخفى، من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلاله على

الشَرح:

ولنا أن نتسائل : كيف صار الوضع فى ناحيه المواد شخصيا ، وفى ناحيه الهيئات نوعيا ؟

فإن قيل : بأن الواضع حين وضع المواد لاحظ مادّه مخصوصه بحيث لا تعمّ سائر المواد ووضعها لمعنى ؛ ولذا صار الوضع فى ناحيه الماده شخصيا .

فيقال : بأنّ الوضع فى ناحيه الهيئات أيضاً كذلك ، فإنّ الواضع حين الوضع لاحظ هيئةً خاصّه بحيث لا تعمّ سائر الهيئات ، مثلاً لاحظ هيئه (الفاعل) بخصوصها ولم يكن الملحوظ شاملاً لهيئه (مفعول) أو غيرها .

وإن قيل : إنّ الملحوظ حين وضع هيئه (فاعل) كان شاملاً لجميع جزئياتها الطارئه على المواد المختلفه بالنوع وبهذا الاعتبار سمّى وضعها نوعيّا.

فإنّه يقال : الملحوظ عند وضع المادّه أيضاً كان شاملاً لجميع جزئياتها الطارئه عليها الهيئات المختلفه بالنوع ، وبالجمله لم يظهر وجه لتسميه الوضع فى ناحيه الهيئه نوعيّا وفى ناحيه المادّه شخصيّا.

وأُجيب عن الإشكال : بأنّ حال الهيئات ــ حتّى فى مقام اللحاظ ــ حال العرض فى الخارج ، فكما أنّ العرض فى الخارج لا يتحقق بلا موضوع كذلك الهيئه لا تكون ملحوظه إلاّ فى ضمن مادّه ، حيث لا يمكن حين وضعها لحاظها بنفسها بخلاف الموادّ فإنّها قابله للتصوّر بنفسها ، بمعنى أنّه يمكن للواضع ملاحظه مادّه من المواد ، عاريه عن جميع الهيئات المعروفه الموضوعه فى مقابل المواد ، وعليه فاللازم فى وضع الهيئات أحد أمرين : إمّا ملاحظتها طارئه على عنوان جعلى مشير إلى المواد

المعنى: تاره بملاحظه وضع نفسها، وأخرى بملاحظه وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمه لذلک، هو وضع الهيئات على حده، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوه على وضع كل منهما.

الشَرح:

المختلفه بالنوع ، كما يعبرون عن ذلک ب_ (ف ع ل) ويجعلونه مشيرا إلى المواد المختلفه . وإمّا ملاحظتها طارئه على ماده فتوضع هی وما يماثلها من الهيئات لمعناها .

أقول : عدم إمكان لحاظ الهيئه مستقلاً والاحتياج عند وضعها إلى أحد الأمرين لا يكون موجبا لافتراقها عن الماده بحسب الموضوع ، حيث إنّ الموضوع فی كلٍّ منها كما ذكرنا هو النوع لا الشخص فی أحدهما والنوع فی الآخر وإمكان لحاظ الماده بلا_ هيئه لا_ يفيد فيما ذكر فی الفرق ، فإنّ علماء الأدب القائلين بوضع الماده شخصيا والهيئه نوعيا قد صرّحوا بأنّ الأصل فی الكلام _ أی المشتقات _ هو المصدر أو الفعل الماضی ، ومرادهم من الأصل أنّ الماده حين وضعها لوحظت فی ضمن هيئه المصدر أو هيئه الفعل الماضی .

وعلى ذلک فالموضوع ليس خصوص الماده الملحوظه مع هيئه المصدر أو الفعل ، بل هی وما يكون منها فی ضمن سائر الهيئات فيكون وضعها أيضاً نوعيا كالوضع فی ناحيه الهيئه.

واستدلّ الماتن قدس سره على عدم وضع آخر للمركب بما هو مركب بأمرين:

الأوّل: عدم الحاجه إليه بعد وفاء الوضع فی ناحيه مواد المركب وهيئاتها لغرض الوضع .

والثانی: بأنّ لازم ثبوت وضع آخر للمركب بما هو مركب تعدّد الانتقال ، فباعتبار الوضع فی مواده وهيئاته يكون الانتقال تفصيليا ، وباعتبار وضعه بما هو

السابع

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الـذهن من نفسه ــ وبلا قرينه ــ علامه كونه حقيقه فيه، بـداهه أنّه لولا وضـعه له، لما تبادر [١].

ولا يقال: كيف يكون علامه؟ مع توقفه على العلم بأنّه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فـإنّه يقـال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإنّ العلم التفصـيلى ــ بكونه موضوعاً له ــ موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالى الارتكازى به، لا التفصيلى، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى.

الشَرح:

مركب يكون الانتقـال إجماليا ، كما ينتقل إلى ما يراد من لفظ الـدار من المعنى إجمالاً بسـماع لفظ الـدار ، وينتقل إليه تفصـيلاً فيما إذا ذكر العرصه التى عليها الجدران وفيها البيوت وسائر المرافق ومدخلها من الباب .

علائم الحقيقه والمجاز

اشاره

التبادر

:

[١] بعدما ثبت بطلان الدلاله الذاتيه، بحيث يكون اللفظ دالاًّ على معنى بلا جعل قرار ، فإنّه لو كان اللفظ بنفسه مقتضـيا للانتقال إلى معناه لما كان أحـد جاهلاً باللغات ، يكون التبادر والانسـباق معلولاً للعلم بالوضع ، ولا ى‍ـكفى فيه ثب‍ـوت الوضع واقعا ، فإنّه من الواضح أنّه لو لم يكن علم بالوضع لم يكن انسباق وتبادر ، فالانسباق معلول للعلم بالوضع ، ولو كان العلم بالوضع أيضاً حاصلاً من الانسباق ، كما

ثم إنّ هـذا فيمـا لو علم اسـتناد الانسـباق إلى نفس اللفظ، وأمّا فيما احتمل اسـتناده إلى قرينه، فلا يجـدى أصاله عـدم القرينه فى إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها ــ كما قيل ــ لعدم الدليل على اعتبارها إلاّ فى إحراز المراد، لا الاستناد.

ثمّ إنّ عدم صحه سلب اللفظ ــ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالاً كذلك ــ عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه، كما أن صحه سلبه عنه علامه كونه مجازاً فى الجمله.

الشَرح:

هو مقتضى جعل التبادر علامه للوضع ، لتوقّف إحراز الوضع على إحرازه ، وهو الدور .

وأجـابوا عن ذلـك كمـا فى المتن بـأنّ العلم الحاصـل من التبـادر غير العلم بـالوضع الـذى يتوقّف عليه التبـادر ، فـإنّ الأوّل علم تفصيلى ، والثانى ــ يعنى ما يتوقّف عليه التبادرــ علم إجمالى ارتكازى ، والمراد بالعلم الإجمالى الإرتكازى عدم الالتفات فعلاً إلى المعنى وخصوصـياته من سـعته وضيقه ، لا الجهل به رأسا ، وأهل أىّ لغهٍ واصطلاح يعلمون معانى لغتهم بالارتكاز ويلتفتون إليها عند سماع ألفاظها .

أقـول : مـا يـترتّب على التبـادر كمـا ذكر لاـ أهميه له ، فـإنّ تشـخيص المراد الاسـتعمالى للمتكلم موقـوف على العلم الإجمـالى الإرتكـازى بأوضـاع الألفـاظ هيئهً ومـادهً ، لا على العلم التفصـيلى ، والمفروض أنّ العلم الإجمالى لا يحصل بالتبادر ، بل التبادر يحصل به .

ثمّ إنّ هـذا فيما إذا أُريـد كون التبادر عند المسـتعلِم (بالكسـر) أماره عنده على وضع اللفظ ، وأمّا إذا أُريد كون التبادر عند أهل المحـاوره أماره للمسـتعلم الجاهل بوضـعه ، فلا مجال لتوهّم الـدور ، فإنّ علم المسـتعلم موقوف على التبادر ، والتبادر عنـد أهل المحاوره موقوف على علمهم ، وفى هذا الفرض يسـتكشف المستعلم من التبادر عندهم وضع اللفظ ولكن فى خصوص ما أُحرز أنّ التبادر عندهم غير مستند

والتفصيل: إنّ عدم صحه السلب عنه، وصحه الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى، الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً، علامه كونه نفس المعنى [١]، وبالحمل الشائع الصناعى، الذى ملاكه الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامه كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّه.

الشَرح:

إلى قرينه خاصّه أو عامّه .

ولا يفيد مع احتمال الاستناد إلى القرينه أصاله عدم القرينه ؛ لأنّ أصاله عدم القرينه أو الحقيقه أو غيرهما من الأُصول اللفظيّه إنّما تعتبر فيما شكّ فى مراد المتكلّم ، لا فيما أُحرز مراده وشكّ فى أنـّه بالقرينه أم بالوضع .

مثلًا إذا أُحرز ظهور كلام الشارع أو غيره فعلًا ، ولكن شكّ فى أنّ الكلام زمان صدوره أيضاً كان ظاهرا فى هذا المعنى أو كان ظاهرا فى غيره لاحتمال النقل أو كان زمان صدوره مجملًا لاشتراك اللفظ فى ذلك الزمان ، ثمّ هجرت سائر معانيه بعد ذلك ، ففى مثل ذلك بما أنّ الشكّ فى مراد المتكلّم زمان صدور كلامه ، تجرى أصاله عدم النقل أو عدم الاشتراك أو أصاله عدم القرينه إلى غير ذلك .

صحه الحمل وعدمه وصحه السلب وعدمه

:

[١] حاصل ما ذكر قدس سره فى عدم صحه السلب المعبّر عنه بصحّه الحمل وفى صحّه السلب المعبّر عنه بعدم صحّه الحمل هو أنّه لو لم يصحّ سلب معنى لفظ (والمراد المعنى المرتكز منه إجمالاً فى الأذهان على قرار ما تقدم فى التبادر) عن معنى وصحّ حمله عليه بالحمل الأوّلى ، كان ذلك علامه كون المعنى عين معنى اللفظ المرتكز فى الأذهان ، كما أنّ عدم صحّه سلب ذلك المعنى المرتكز عن شيء ، وصحه حمله عليه بالحمل الشائع علامه لكون الشيء المزبور من مصاديق ذلك المعنى المرتكز .

....

الشَرح:

كما أنّ صحّه السلب بالسلب الأوّلی علامه لعدم کون المعنی المفروض هو المعنی المرتکز من ذلک اللفظ ، کما أنّ صحه السلب الشایع علامه عدم کون الشیء المفروض من مصادیق ذلک المعنی المرتکز من ذلک اللفظ .

وإن قلنا بأنّ إطلاق اللفظ المزبور وحمل معناه المرتکز علی ذلک الشیء لایکون من باب المجاز فی الکلمه ، بل اللفظ یستعمل فی معناه المرتکز ویطبق علیه بالادعاء والعنایه ، فیکون المجاز فی الأمر العقلی ؛ لأنّ انطباق المعنی علی مصادیقه خارج عن استعمال اللفظ فی معناه ، بل هو أمر یدرکه العقل ؛ فلذا یقال : إنّ المجاز فی هذه الموارد فی أمر عقلی کما صار إلیه السکاکی .

ومما ذکر فی التبادر ، یظهر أنّ کون صحه الحمل علامه للحقیقه أو لکون المصداق حقیقیا وکون صحه السلب علامه للمجاز أو لعدم کون الشیء مصداقا حقیقه لا یستلزم الدور للتغایر بین الموقوف والموقوف علیه بالإجمال والتفصیل ، أو أنّ أحدهما علم المستعلم ، والآخر علم أهل المحاوره .

أقول : صحه الحمل الأوّلی وإن کان یکشف عن اتّحاد المحمول مع الموضوع مفهوماً، لکنّه لا یکشف عن اتّحاد هما من جمیع الجهات، بل قد یکون بینهما تغایر بالإجمال والتفصیل (کما فی قولنا: الحیوان الناطق إنسان) أو باعتبار آخر (کما فی قولنا: الإنسان بشرٌ)، وعلیه فلا یکون صحه الحمل الأوّلی کاشفاً عن کون المعنی المحمول علیه هو بعینه المعنی المرتکز للفظ، بل غایه ما یثبت ذلک صحه الاستعمال، وهو أعمّ من الحقیقه.

وتظهر ثمره ذلک فیما إذا کان أحد العنوانین موضوعا لحکمٍ خاصّ فی خطاب الشارع دون الآخر ، فإنّه وإن صحّ حمل الموضوع علی العنوان الآخر بالحمل الأوّلی

كما أنّ صحه سلبه كذلك علامه أنّه ليس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز فى الكلمه، بل من باب الحقيقه، و إن التّصرف فيه فى أمر عقلى، كما صار إليه السكّاكى، واستعلام حال اللفظ، وأنـّه حقيقه أو مجاز فى هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر، لما عرفت فى التّبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتّفصيل أو الإضافه إلى المستعلم والعالم، فتأمّل جيّداً.

الشَرح:

إلاّ أنّ الحكم لا يترتب إلاّ على العنوان الأول ، مثلاً : إذا حكم الشارع بطهاره الدم المتخلّف فى الحيوان المذبوح ، وذبح حيوان وشكّ فى دم فى جوفه أنّه من الدم المتخلّف أو أنـّه رجع إلى جوفه لعارض كعُلوّ رأس الحيوان أو جرّ نَفَسه الدم من الخارج ، فإنّه باستصحاب عدم خروج الدم المزبور إلى الخارج لا يثبت عنوان الدم المتخلّف ، مع أنّه يحمل بالحمل الأوّلى على عنوان (دم لم يخرج من جوفه عند ذبحه) إلاّ أنّ حكمه لم يثبت عليه ، فتدبّر .

نعم صحه السلب ـ يعنى سلب المعنى المرتكز من اللفظ ـ عن شىء شكّ بدوا فى كونه مصداقا له علامه عدم كون المسلوب عنه مصداقا وفردا لذلك المعنى ، فإنّ الطبيعى لا يسلب عن فرده ومصداقه فى حال ، بل يحمل عليه فى جميع الأحوال ، ولو صحّ حمل عنوان على شىء فى حالٍ خاصّ لثبت أنّه فرده فى ذلك الحال فقط ، فتدبّر جيّداً و ممّا ذكرنا يظهر أن تبادر المعنى من حاق اللفظ التى هى علامه للحقيقه وكشف الدلاله الوضعيه لا يغنى عن صحه السلب و عدم صحته فإن بصحه السلب و عدم صحته يعلم سعه المعنى الموضوع له وضيقه بعد العلم الإجمالى الارتكازى بأصل المعنى كما لا يخفى فإنّ من أوضح الألفاظ من حيث المعنى لفظ الماء وربّما يشك فى دخول ماء فيه و عدمه كالماء المصنوع وبعض ما السيل.

ثم إنّه قد ذُكر الاطراد وعدمه علامه للحقيقه والمجاز أيضاً، ولعلّه بملاحظه نوع العلائق [١] المذكوره فی المجازات، حيث لا يطرد صحه استعمال اللفظ

الشَرح:

الاطّـراد

:

[١] وحاصله أنّ القائل بكون الاطّراد فی استعمال اللفظ فی معنی علامه الحقيقه ، وعدم اطراده علامه المجاز لاحظ نوع العلائق التی ذكروها للاستعمالات المجازيه ، ورأی أنّ اللفظ لا يستعمل فی كلّ معنی يكون بينه وبين معناه الموضوع له إحدی هذه العلاقات . ولاحظ أيضاً اللفظ الموضوع لمعنی ورأی أنّه يستعمل فيه دائما ، فذكر أنّ استعمال اللفظ فی معنی مطّرداً علامه كونه حقيقه فيه وعدمه كما ذكر علامه كونه مجازا ، وإلاّ فلو لاحظ هذا القائل خصوص علاقه يصحّ بها استعمال اللفظ فی معنی بتلك العلاقه لرأی أنّه يصحّ استعماله فی ذلك المعنی مكرّرا ، فمثلاً استعمال لفظ الأسد فی الحيوان المفترس مطرّد ، وكذلك استعماله فی الرجل الشجاع ، وعلی ذلك فلا يعلم من مجرّد اطّراد الاستعمال فی لفظ بالإضافه إلی معنی من المعانی أنّـه علی نحو الحقيقه أو المجاز .

وذكر صاحب الفصول قدس سره أنّ الاطّراد بلا تأويل علامه الحقيقه(١).

وفيه أنّ زياده قيد (بلا تأويل) أو (علی وجه الحقيقه) وإن كان موجبا لاختصاصه بالحقيقه فإنّه لابدّ فی الاستعمال المجازی من التأويل وإعمال العنايه ، إلاّ أنّ الاطّراد علی ذلك لا يكون علامه الحقيقه إلاّ بوجه دائر ؛ لتوقّف إحراز كون الاطّراد بلا تأويل علی العلم بالوضع ، فلو توقّف العلم بالوضع عليه لدار .

لا يقال : الموقوف علی الاطّراد العلم التفصيلی ، والاطّراد موقوف علی العلم

١- (١) الفصول : ص٣١ س٨ ، الطبعه الحجريه .

معها، وإلاّ فبملاحظه خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقه، وزياده قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقه)، وإن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقه، إلاّ أنّه _ حينئذٍ _ لا يكون علامه لها إلاّ على وجه دائر، الشَرح:

الإجمالى بالوضع ، كما تقدم فى الجواب عن الدور فى التبادر وعدم صحه السلب .

فإنّه يقال : الجواب المتقدّم غير جارٍ فى المقام ، فإنّ انسباق المعنى من اللفظ إلى ذهن السامع لا يتوقّف على علمه التفصيلى بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فالعلم التفصيلى يحصل للسامع بالتبادر ، بخلاف المقام ، فإنّ الاطّراد هو شيوع استعمال اللفظ فى معنى بلا تأويل وعنايه ، وإحراز هذا الاطّراد يتوقّف على حصول العلم التفصيلى بالوضع قبل إحراز الاطّراد وذلك لأنّ العلم التفصيلى يحصل بملاحظه استعمال واحد وإحراز الاطّراد يتوقّف على ملاحظه أكثر من استعمال واحد. فيكون جعل الاطّراد علامه لغواً لحصول العلم التفصيلى بالوضع قبله باستعمال واحد. وكذلك الأمر ، بناءً على أنّ التبادر عند العالم علامه للمستعلم ، حيث إنّه يمكن للمستعلم إحراز المعنى المتبادر من اللفظ عند أهل المحاوره قبل علمه بالوضع ، بل يحصل هذا العلم له نتيجه علمه بالتبادر عندهم .

وهذا بخلاف الاطّراد فإنّ إحراز الشخص أنّ هذا اللفظ يستعمل عند أهل المحاوره بنحو الشيوع والتكرار بلا عنايه فى معنى خاصّ فرع علمه بالوضع عندهم لذلك المعنى ، وإلاّ فكيف يحرز أنّ هذه الاستعمالات كلّها بلا لحاظ علاقه وعلى وجه الحقيقه ؟

أقول : لعلّ مراد القائل بكون الاطّراد علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز هو أنّه لو أراد المستعلم أن يعلم كون استعمال لفظ فى معنى خاصّ عند أهل المحاوره بنحو الحقيقه ومن قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له أو أنه يستعمل فيه بنحو

ولا ـ يتـأتّى التفصـى عن الـدور بمـا ذكر فى التبـادر هنـا، ضـروره أنّه مع العلم بكون الاسـتعمال على نحو الحقيقه، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره.

الشَرح:

المجاز ، فعليه أن يلاحظ اسـتعمالاتهم فإذا رأى صـحّه التعبير عندهم عن ذلك المعنى بذلك اللفظ حتّى فى اسـتعمالاته التى لا تناسب رعايه العلاقه المحتمل رعايتها فى بعض تلك الاستعمالات ، علم بوضع اللفظ لذلك المعنى .

وإذا رأى عـدم صـحّه اسـتعمال اللفظ المزبور فى ذلك المعنى فى جميع التراكيب المتعارفه ، فيعلم بأنّ اسـتعماله إنّما هو بلحاظ تلك العلاقه التى كان يحتمل وقوعه بلحاظها ، كما فى المرق الرقيق ، فإنّه قـد يطلق عليه الماء فى موارد الطعن على صاحبه مثلاً ، أو آكليه ، وقد لا يطلق عليه الماء فى جميع الموارد كما إذا لم يكن عند المكلّف ماء للوضوء والغسل وكان عنده المرق ، فإنّه لا يقول عندى ماء ، وهذا بخلاف ماء الكوز ونحوه فإنّه يطلق عليه الماء فى جميع الموارد ، ووصـفه فى بعضها بأنّه قليل لا يقدح فيما هو المهمّ فيه .

فيكون الاـطّراد علاـمه لاسـتناد فهم المعنى فى الثـانى إلى حـاق اللفـظ بخلاـف الاسـتعمال فى الأـول فـإنه يكون بلحـاظ العنايه وملاحظه المناسبه.

أنّه للّفظ أحوال خمسه، وهى: التجوّز، والاشتراک، والتخصیص [١]، والنقل، والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقى، إلّا بقرينه صارفه عنه إليه.

وأمّا إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانيه، لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلک، كما لا يخفى.

الشَرح:

أحوال اللفظ

:

[١] فإنّه إن استُعمل اللفظ فى غير ما وضع له بلحاظ العلاقه يكون مجازا ، وإن استُعمل فى معنىً آخر باعتبار أنّه الموضوع له أيضاً بلا هجر معناه الأول يكون مشتركا ، ومع هجره ورعايه المناسبه يكون منقولاً ، وباعتبار عدم إراده بعض مدلوله جدّا يكون تخصيصا ، وباعتبار تقدير الدالّ على المراد يكون إضمارا .

وإفراد التخصيص عن المجاز مبنىّ على ما هو الصحيح من أنّه كالتقييد لايكون موجبا للمجاز فى استعمال العامّ ، وأمّا عدم ذكره قدس سره التقييد ، فلعلّ مراده بالتخصيص ما يعمّه ، كما أنّ عدم تعرّضه للمجاز والعنايه فى الإسناد لدخوله فى التجوّز كما هو الحال فى الاستخدام.

ثمّ إذا أُحرز ظهور اللفظ فى معنى ، واحتمل أن يكون مراد المتكلّم غير ذلک الظاهر بأن احتمل استعماله فى غيره مجازا ، أو أنه موضوع للمعنى الآخر عنده بلا هجر معناه الأوّل ، أو مع هجره أو أنه أراد غير ذلک الظاهر بنحو الاضمار ، أو كون مراده الجدى غيره بنحو التخصيص أو التقييد ، تكون أصاله الظهور متّبعه كما هو

....

الشَرح:

المقرر فى مبحث حجيه الظهور .

وأمّا إذا أُحرز أنّ مراده غير معناه الظاهر وتردّد مراده بين الأنحاء المـذكوره أو بين بعضـها ، فلا اعتبار بشـىء ممّا قيل فى ترجيح بعضها على بعض ما لم يكن فى البين ظهور لكلامه فى تعيين أحدها .

ص :۹۰

التاسع

إنّه اختلفوا فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه على أقوال، وقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أنّ الوضع التعيينى، كما يحصل بالتصريح بإنشائه[١]، كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن الشَرح:

الحقيقه الشرعيه

[١] ذكر قدس سره أن الوضع التعيينى كما يكون بإنشاء الوضع وتعيين اللفظ بإزاء المعنى بالقول كذلك يكون الوضع والتعيين بنفس استعمال لفظ فى معنى غير موضوع له ، على نحو استعمال اللفظ فيما وضع له بأن يقصد الحكايه والدلاله على ذلك المعنى بنفس اللفظ لا الحكايه عنه باللفظ مع القرينه ، نعم لابدّ فى البين من قرينه دالّه على أنّ استعمال اللفظ فيه والحكايه عنه بنفس اللفظ لغايه تحقّق وضعه له ـ وهذه غير قرينه المجاز ، حيث إنّ القرينه فيه تكون على حكايه اللفظ معها عن المعنى ـ وعدم كون استعمال اللفظ فى غير ما وضع فى مقام وضعه له ، من الاستعمال الحقيقى (حيث إنّ المفروض حصول الوضع بعد تحقّق ذلك الاستعمال) ولا من المجاز (حيث إنّ المعتبر فى الاستعمال المجازى لحاظ العلاقه بين المعنى المستعمل فيه ومعناه الموضوع له) غير ضائر ، بعد كون هذا النحو من الاستعمال مما يقبله الطبع ولا يستهجنه ، وقد تقدّم أنّ فى الاستعمالات الشائعه ما لا يكون حقيقه ولا مجازا ، ولكن ممّا يقبله الطبع ، كاستعمال اللفظ فى اللفظ.

وأورد المحقّق النائينى قدس سره على ما ذكر من حصول الوضع بالاستعمال ، بأنّ الاستعمال يقتضى لحاظ اللفظ فانيا فى المعنى بحيث يكون الملحوظ استقلالاً هو المعنى ويكون اللفظ مغفولاً ـ عنه، بخلاف الوضع فإنّه يقتضى لحاظ اللفظ استقلالاً، فلو حصل الوضع بالاستعمال لزم كون اللفظ فى ذلك الاستعمال ملحوظا آليا

يُقصد الحكايه عنه، والدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه، وإن كان لا بد ــ حينئذ ــ من نصب قرينه، إلّا أنّه للدلاله على ذلك، لا على إراده المعنى، كما فى المجاز، فافهم.

الشَرح:

واستقلاليّا.

ولكن لاـ يخفى ما فيه ، فإنّه ــ كما سيأتى فى بحث استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ــ أنّ مجرد استعمال اللفظ فى معنى لا يقتضى كون اللفظ ملحوظا استقلالاً ، لا أنّه يقتضى عدم لحاظه استقلالاً ، فلو كان فى الاستعمال غرض يقتضى لحاظ اللفظ استقلالاً فلاـ ينافيه الاستعمال ، كما إذا كان غير العربى يتكلّم باللغه العربيه ويعبّر عن مراداته بتلك اللغه فى مقام إظهار معرفته بها ، فيكون كمال إلتفاته إلى الألفاظ ويستعملها لتفهيم مراداته.

ولو أُغمض عن ذلك وقلنا بأنّ الاستعمال يقتضى فناء اللفظ فى المعنى وكونه مغفولاً عنه ، فإنّ مقتضى ذلك أن لا يكون اللفظ بنفسه ملحوظا استقلالاً عند إنشاء المعنى المراد من اللفظ أو الحكايه عنه ، وهذا لا ينافى كون النفس ملتفته إلى الاستعمال المذكور فتعتبره وضعا لذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنى المنشأ والمحكى عنه .

وأورد أيضاً على ما ذكره الماتن قدس سره من أنّ المقصود فى مورد الوضع بالاستعمال الحكايه والدلاله على المعنى بنفس اللفظ لاـ بالقرينه ، كما فى المجاز ، بأنّ دلاله اللفظ على المعنى المزبور لا تكون بلا قرينه ؛ وذلك لعدم إمكان انتقال المعنى إلى ذهن السامع من اللفظ بدون الوضع وبدون القرينه لبطلان الدلاله الذاتيه فى الألفاظ ، وإذا لم يكن فى الفرض وضع قبل حصول الاستعمال كما هو المفروض ، فكيف يكون الانتقال من اللفظ إلى ذلك المعنى بلا قرينه ؟ غايه الأمر القرينه الدالّه على كونه فى مقام الوضع تكون مغنيه عن قرينه مستقلّه للدلاله عليه ، ولو فرض فى مورد عدم كفايتها ، لزم نصب قرينه أُخرى أيضاً للدلاله .

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك فى غير ما وضع له، بلا مراعاه ما اعتبر فى المجاز، فلا يكون بحقيقه ولا مجاز [۱]، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً، أنّه فى الاستعمالات الشايعه فى المحاورات ما ليس بحقيقه ولا مجاز.

الشَرح:

ولكن لا يخفى ما فيه ، فإنّ دلاله اللفظ على المعنى وإن لم تكن ذاتيه ولكنها لا تتوقّف على الوضع الحاصل من قبل أو القرينه على الدلاله ، بل الموجب للدلاله هو العلم بالوضع ، ولو بالوضع الحاصل بالاستعمال ، فالقرينه على الوضع بالاستعمال ، فى الحقيقه قرينه على جعل نفس اللفظ دالاًّ على المعنى المفروض ، فيكون ذلك اللفظ بنفسه دالاًّ ، ولذا ذكر أنّها تغنى عن القرينه الأُخرى .

[۱] لعلّ نظره قدس سره فى عدم كون الاستعمال المزبور حقيقةً إلى عدم تحقّق الوضع عند الاستعمال وكون الاستعمال إنشاءا للوضع مقتضاه أن لا يتّصف المعنى فى الاستعمال المزبور بكونه موضوعا له ، وأمّا عدم كونه استعمالاً مجازيا فلأنّ المفروض عدم كون الاستعمال بلحاظ العلاقه وإعمال العنايه .

أقول : ماذكره من عدم كون الاستعمال حقيقه فيما إذا أُريد تحقّق الوضع لا يمكن المساعده عليه ، فإنّ حصول الوضع بالاستعمال لكون الابراز مقوما فى الإنشائيات ومنها الوضع فى الألفاظ ، وعلى ذلك فلا يكون المعنى قبل الاستعمال متّصفا بكونه موضوعاً له ، وكذا فى مرتبه الاستعمال ، ولكن زمان حصول الاستعمال متّحد مع زمان الوضع الذى يكون اعتباره بالنفس وإبرازه بالاستعمال ، ولا حاجه فى كون الاستعمال حقيقه إلى أزيد من ذلك ، إذ معه لا يحتاج المتكلّم إلى لحاظ العلاقه وإعمال العنايه . وقد تقدّم أنّ ما أشار إليه المصنّف من أنّ فى الاستعمالات المتعارفه ما لا يكون بحقيقه ولا مجاز غير صحيح ، وأنّ استعمال اللفظ فى اللفظ أمرٌ

إذا عرفت هـذا، فـدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتـداوله فى لسان الشارع هكـذا قريبه جـدّاً، ومـدعى القطع به غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادر المعانى الشـرعيه منها [١] فى محاوراته، ويؤيـد ذلك أنّه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشـرعيه واللغويه، فأىّ علاقه بين الصلاه شرعاً والصلاه بمعنى

الشَرح:

لا أساس له.

[١] قـد يقال : تبادر المعانى الشـرعيه من ألفاظ العبادات الوارده فى محاورات الشارع أوّل الكلام ، وعلى تقـديره فلا يكون مثبتا للوضع بالاستعمال ، ولكنّ الظاهر عدم ورود الإشكال ، فإنّه لا يحتمل أن يكون مثل قوله سبحانه : «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيامُ»الآيه(١) ، عند نزولها من المجملات ، ولم تكن ظاهره فى الصدر الأوّل فى المعانى الشرعيه ، أو كانت ظاهره فى معانيها اللغويه .

نعم ، يبقى فى البين احتمال كون تلك الألفاظ موضوعه لتلك المعانى قبل الشريعه الإسلاميه أيضاً ، كما استشهد الماتن لذلك بغير واحـد من الآيات ، مثل قوله تعالى «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلى الّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ» ، وقوله سبحانه : «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالحَجِّ»(٢) ، وقوله سبحانه : «وَأَوْصانِى بِالصَّلاهِ وَالزَّكاهِ ما دُمْتُ حَيًّا»(٣) ، فتكون ألفاظهـا حقيقه لغويه لا شـرعيه ، واختلاف الشـرائع فى تلك الحقـائق جزءا أو شـرطا لا يوجب تعـدّد المعنى ، فـإنّ الاختلاف يمكن أن يكون فى المصاديق والمحقّقات كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا .

ثمّ إنّه قدس سره أيّد ثبوت الحقيقه الشرعيه فى تلك الألفاظ ، بعدم ثبوت علاقه

١- (١) سوره البقره : الآيه ١٨٣ .

٢- (٢) سوره الحج : الآيه ٢٧ .

٣- (٣) سوره مريم : الآيه ٣١ .

الـدعاء، ومجرد إشـتمال الصـلاه على الـدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى. هـذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا.

الشَرح:

معتبره بين المعانى الشـرعيه وبين معانيها اللغويه ، وقـد مثّل بلفظ الصـلاه حيث لا علاقه بين معناها الشـرعى وبين معناها اللغوى ، ومجرد اشـتمال معناها الشـرعى على الدعاء لا يوجب ثبوت العلاقه المعتبره فى اسـتعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ ، حيث إنّه لا تركيب حقيقه ، وليس الجزء من الأجزاء الرئيسيه .

فعـدم ثبوت العلاـقه المعتـبره يكشف عن عـدم كون اسـتعمال لفـظ الصـلاه فى معناهـا الشـرعى فى محـاورات الشـارع من قبيل الاستعمال المجازى ، والوجه فى جعل ذلك مؤيّدا لا دليلاً يمكن أن يكون أحد أمرين :

الأـوّل : إنّ عـدم العلاـقه على تقـديره لاـ يكشف عن وضع الشـارع ، لإمكـان كون تلك الألفاظ موضوعه للمعانى الشـرعيه قبل الإسلام ، كما استشهد لذلك بالآيات .

والثـانى : إمكـان صـحّه اسـتعمال اللفـظ فى المعنى ، ولو مع عـدم العلاـقه المعتبره وبلاـ وضع ، كمـا تقـدّم من وقوعه فى بعض الاستعمالات المتعارفه لحسنها بالطبع .

وأورد المحقّق النائينى قـدس سـره على ما ذكره ــ من أنّ ثبوت المعانى الشـرعيه فى الشـرائع السابقه يوجب كون تلك الألفاظ حقائق لغويه ــ بأنّ ثبوت بعض المعانى الشـرعيه أو كلّها فى الشـرائع السابقه لا يوجب انتفاء الحقيقه الشرعيه ؛ لأنّ ثبوتها فيها لا يكشف عن كون أساميهـا المتـداوله عنـدنا كـانت موضوعه لهـا قبـل الإسـلام فى لسـان العرب السـابق، حيث لم تكن لغه جميع الأنبيـاء السـابقين (على نبينـا وآله وعليهم السـلام) عربيه ، فيحتمـل أنّ العرب فى ذلـك الزمـان كـانوا يعبّرون عنهـا بغير الألفاظ المتداوله عندنا ، بل كانوا يعبّرون بغير اللغه العربيه كما نراهم فعلاً يعبّرون عن بعض الأشياء

وأما بناءً على كونها ثابته فى الشرائع السابقه، كما هو قضيه غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم»(۱) وقوله تعالى «وأذّن فى الناس بالحج»(۲) وقوله تعالى «وأوصانى بالصلاه والزكاه ما دمت حيّاً»(۳) إلى غيـــر ذلك، فألفاظها حقائق لغويه، لا شرعيه، واختلاف الشَرح:

المخترعه بلغات سائر الأُمم ، ووجود لفظ الصـلاه فى الإنجيل المترجم بلغه العرب لا يدلّ على سبق استعمال لفظ الصلاه أو غيره فى تلك المعانى قبل الإسلام ؛ لاحتمال حدوث الاستعمال عند ترجمه الإنجيل بلغه العرب بعد الإسلام .

وبالجمله ، ثبوت الحقيقه الشـرعيه لا يتوقّف على عدم وجود المعانى الشـرعيه قبل الإسـلام ، بل موقوف على عدم كون الألفاظ المتداوله عندنا موضوعه لتلك المعانى الشرعيه قبل الاسلام ، سواء كان ذلك لعدم المعنى الشرعى سابقا أو لعدم وضع اللفظ له قبل الإسلام(۴) .

أقول : المدّعى أنّ الناس قد فهموا من قوله سـبحانه «كُتِبَ عَلَيْكُم الصِّيامُ»(۵) عند قراءه النبى صـلى الله عليه و آله لها ولغيرها من الآيات ، المعانى الشـرعيه ولايكون ذلك عادهً إلّا إذا كان تعبيرهم عن تلك المعانى الشـرعيه السابقه على الإسلام بهذه الألفاظ المتداوله .

لا يقال : كيف يمكن دعوى الجزم بأنّ المعانى الشرعيه كانت هى المتبادره فى

۱- (۱) القبره / ۱۸۳.

۲- (۲) الحج / ۲۷.

۳- (۳) مريم / ۳۱.

۴- (۴) أجود التقريرات : ۱ / ۳۴ .

۵- (۵) سوره البقره : الآيه ۱۸۳ .

الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لاـ يوجب اختلافها فى الحقيقه والماهيه، إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف فى المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا، كما لا يخفى.

ثم لا يـذهب عليك أنه مع هـذا الإحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق ــ فضـلاً عن القطع ــ بكونها حقائق شرعيه، ولا لتوهم دلاله الوجوه التى ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه قد انقدح حال دعوى الوضع التعيّنى معه، الشَرح:

محاورات الشارع وعند نزول الآيات المشار إليها ، مع أنّ ما ورد فى الروايات المعتبره فى قضيه تيمّم عمّار شاهد لكون المتفاهم عندهم كانت هى المعانى اللغويه ؟

فإنّه يقال : المدّعى أنّ جلّ تلك الألفاظ كانت حقيقه فى تلك المعانى لا كلّها ، بحيث لا يشذّ منه لفظ أو لفظان ، ولفظ التيمّم ــ على ما يظهر من الروايات ــ لم يكن له معنىً خاصّ فى الشرائع السابقه ، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه و آله : «جُعلت لى الأرض مسجدا وطهورا»(۱) .

ودعوى أنّ لفـظ الصـلاه أيضـاً كان ظاهراً فى معناه اللغوى وإنّما كان يستعمل فى معناه الشرعى فى محاورات الشارع مجازا أو بلحاظ العلاقه ، حيث إنّ الصـلاه فى اللغه بمعنى الميل والعطف ، والعطف من اللّه سبحانه الرحمه والمغفره ، ومن العباد طلبها ، فيكون من بـاب استعمال اللفـظ الموضوع للكلى وإراده فرده الخاصّ ، لا يمكن المساعـده عليها ، فإنّه لا يحتمل أن يكون قوله سبحانه «وَأَقِيْمُوا الصَّلاةَ»(۲) مرادفا عندهم لقوله «وَاسْتَغْفِرُوا اللّه»ولا مناسبا له ، كما لا يخفى .

۱- (۱) الوسائل : ج۲ ، باب۷ من أبواب التيمّم ، الحديث : ۲ و ۳ و ۴ .
۲- (۲) سوره البقره: الآيه ۴۳.

ومع الغض عنه، فالإنصاف أنّ منع حصوله فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه مكابره [۱]، نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

وأمّا الثمره بين القولين [۲]، فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعيه على الثبوت، فيما إذا عُلم تأخر الإستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، الشَرح:

[۱] يعنى لو فرض الإغماض عمّا تقدّم والتسليم بأنّ الاستعمالات فى تلك الألفاظ كانت بنحو المجاز والعنايه ، فلا ينبغى المناقشه فى أنّها صارت حقائق فى المعانى الشرعيه باستعمالات الشارع واستعمالات تابعيه ، يعنى المسلمين ، وإنكار ذلك مكابره ، ويكفى فى الجزم بذلك تداول بعض تلك الألفاظ فى محاورات الشارع والمسلمين فى كلّ يوم مرّه أو مرّات ، نعم يمكن منع حصول الوضع بكثره الاستعمال فى خصوص كلام الشارع واستعمالاته .

أقول : هذا مبنىّ على حصول الوضع بكثره الاستعمال وصيروره اللفظ ظاهرا فى معناه الجديد بكثره الاستعمال ، بحيث لا يحتاج فى استعماله فيه إلى تعيين ، ولكن ذكرنا أنّ التعيين يحصل لا محاله ولو بنحو إنشائه بالاستعمال .

[۲] تظهر الثمره بين القولين فيما إذا ورد من تلك الألفاظ فى كلام الشارع بلا قرينه ، فعلى القول بإنكار الحقيقه الشرعيه يحمل على معناه اللغوى ، وبناءً على ثبوت الحقيقه الشرعيه بنحو الوضع التعيينى يحمل على المعنى الشرعى ، وكذا إذا قيل بالحقيقه الشرعيه بنحو الوضع التعيينى فيما إذا كان صدور الكلام بعد حصوله بخلاف ما إذا كان صدوره قبل حصوله ، ويكون الكلام مجملاً فيما إذا دار أمر صدوره بين التقدّم والتأخّر .

وعن المحقّق النائينى قدس سره أنـّه لم يوجد فى كلام الشارع من تلك الألفاظ ما دار

وأصاله تأخّر الاستعمال [۱] مع معارضتها بأصاله تأخّر الوضع، لا دليل على اعتبارها تعبداً، إلاّ على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشک، وأصاله عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شک فی أصل النقل، لا فی تأخره، فتأمل.

الشَرح:

أمره بين حمله على المعنى اللغوى أو الشرعى بأن يجهل مراد الشارع ، وعليه فيصبح البحث فی الحقيقه الشرعيه بحثاً علميّا محضاً(۱) .

أقول : يمكن المناقشه فيه بأنّ المراد من الصلاه فی قوله سبحانه : «قَدْ أفْلَحَ مَنْ تَزَكّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّى»(۲) مردّد بين الدعاء ومعناه الشرعى ، وكذا فی قوله سبحانه «يا أيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيْما»(۳) فإنّه يدور أمره بين الدعاء ولو بقول القائل: (اللّهم ارفع درجات النبى صلى الله عليه و آله)، وبين كونها الصلاه المتعارفه عند المتشرّعه ، وكذا ما وصل إلينا من كلام النبى صلى الله عليه و آله من غير طرق أئمّتنا عليهم السلام فإنّه وإن وصل غالب كلامه إلينا بواسطتهم عليهم السلام وكان عليهم نقله بحيث يفهم مراده صلى الله عليه و آله لوقوع النقل فهم فی مقام بيان الأحكام الشرعيه إلاّ أنّ قليلاً منه قد وصل بغير واسطتهم فاستظهار المراد من كلامه يبتنى على البحث فی الحقيقه الشرعيه .

[۱] قد يقال : إنّه إذا دار أمر الاستعمال بين وقوعه قبل الوصول إلى مرتبه الوضع التعينى أو بعد وصوله ، فيحمل على المعنى الشرعى لأصاله تأخّر الاستعمال .

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۳۳ .

۲- (۲) سوره الأعلى : الآيه ۱۴ .

۳- (۳) سوره الأحزاب : الآيه ۵۶ .

. . . .

الشَرح:

فنقول : إن كـان المراد بأصاله التأخّر استصحاب عـدم صـدور الاسـتعمال المزبور إلى زمان حصول الوضع ويثبت به ظهوره فى المعنى الشرعى وهـو موضـوع الحجّيه ، فهـذا مع الغضّ عـن كـونه مثبتـا حيـث إنّ ظهـوره فى المعنى الشـرعى أثر عقلىّ لتـأخّر الاستعمال ، معارض بأصاله تأخّر الوضع ، يعنى استصحاب عدم حصول الوضع إلى زمان ذلك الاستعمال .

وإن أُريد بأصاله تأخّر الاستعمال عدم حصول النقل فى اللفظ المزبور زمان استعماله وإنّ هذا أصل عقلائى يعبّر عنه بأصاله عدم النقل .

ففيه : أنّ أصاله عدم النقل إنّما تعتبر عند العقلاء فيما إذا شك فى مراد المتكلم من ذلك اللفظ ولم يعلم حصول النقل فيه أصلاً ، وأمّا إذا علم النقل وشك فى تقدّمه وتأخّره فلا تعتبر ولا يمكن إحراز مراد المتكلّم بها .

ص :١٠٠

العاشر

أنّه وقع الخلاف فى أن ألفاظ العبادات، أسامٍ لخصوص الصحيحه أو للأعم منها؟

وقبل الخوض فى ذكر أدله القولين، يذكر أمور:

منها: إنه لا شبهه فى تأتّى الخلاف، على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، وفى جريانه على القول بالعدم إشكال.

وغايه ما يمكن أن يقال فى تصويره [۱]: إنّ النزاع وقع ــ على هذا ــ فى أنّ

الشَرح:

الصحيح والأعمّ

:

[۱] ذكر قدس سره ما حاصله إنّ جريان البحث فى الصحيح والأعمّ على القول بإنكار الحقيقه الشرعيه ، والبناء على أنّ استعمال الشارع تلك الألفاظ فى معانيها الشرعيه كان بنحو المجاز يتوقّف على أمرين :

الأوّل: عدم ملاحظه الشارع العلاقه بين كلٍّ من الصحيح والأعمّ وبين المعانى اللغويه لتلك الألفاظ ، بل كانت الاستعمالات فى أحدهما بملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى اللغوى ، واستعماله فى الآخر منها بنحو سبك المجاز عن مجاز ، يعنى بملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى المجازى الأوّل .

والثانى: إثبات أنـّه بعد فرض وحده المجاز المسبوك عن المعنى اللغوى جرى ديدنه عند إراده المعنى المسبوك من الحقيقه على الاكتفاء بنصب قرينه صارفه فقط ، وأنّه عند إراده المعنى المسبوك عن المجاز كان ملتزما بنصب قرينه معيّنه عليه ونتيجه هذين الأمرين حمل كلامه على المسبوك من معناه اللغوى عند قيام القرينه الصارفه على عدم إرادته ، فللملتزم بالأمرين أن يتكلّم فى المعنى الذى لاحظ

الأصـل فی هـذه الألفـاظ المسـتعمله مجازاً فی کلام الشّارع، هو اسـتعمالها فی خصوص الصـحیحه أو الأعم، بمعنی أنّ أیّهما قد اعتبرت العلاقه بینه وبین المعانی اللغویه ابتداءً، وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته، کی ینزل کلامه علیه مع الشَرح:

الشارع العلاقه بینه وبین المعنی اللغوی ، والـذی جرت عادته عند إرادته علی نصب قرینه صارفه فقط ، هل کان هو الصـحیح أو الأـعمّ ، ولکن لاـ یمکن لمنکر الحقیقه الشرعیه والقائـل بمجـازیه اسـتعمالات الشـارع إثبـات هـذین الأـمرین ، إذ من المحتمل ملاـحظه الشـارع العلاـقه بین کلٍّ من الصـحیح والأعمّ ، وبین المعنی اللغوی فی عرض واحـد ، أو کان دیـدنه نصب قرینه معیّنه لکلٍّ منهما .

وذکر بعض الأعـاظم رضـی الله عنـه أنّه یکفی فی جریـان النزاع علی القـول بمجـازیه اسـتعمالات الشـارع إثبـات أحـد الأـمرین المزبورین ، فإنّه لو ثبت سـبک أحـد المعنیین عن الحقیقه ، وسـبک الآخر من المجاز ، کان کلامه عند قیام القرینه الصارفه عن المعنی اللغوی ظاهرا فی إراده المسبوک من المعنی الحقیقی لا محاله ، کما أنـّه لو قیل بأنّه کانت عادته علی عدم نصب قرینه معیّنه لأحـد المعنیین ، بـل کـان تفهیمه بـالقرینه الصـارفه فقـط ، کـان اللفـظ ظـاهرا فیه عنـد قیام القرینه الصارفه فقط ، حتّی مع ملاحظته العلاقه بین کلٍّ من المعنیین والمعنی اللغوی فی عرض واحد(۱) .

أقول : لایخفی مافیه ، فإنّه کیف یکون ظهور اللفظ فی أحد المعنیین بخصوصه بقیام القرینه الصارفه ، فیما إذا ثبت أنّ اسـتعماله فیه کـان بنحو سـبک المجاز عن الحقیقه ، مع احتمال جریان عادته علی نصب القرینه لتعیین کلٍّ منهما ، نعم لو ثبت الأمر الثانی من الأمرین لکفی فی جریان النزاع ، ولا حاجه معه إلی اثبات الأمر

۱- (۱) نهایه الأفکار : ۱ / ۷۳ .

القرينه الصارفه عن المعانی اللغویه، وعدم قرینه أخری معینه للآخر.

وأنت خبیر بأنّه لا یکاد یصح هذا، إلّا إذا علم أن العلاقه إنّما اعتبرت کذلک، وأنّ بناء الشارع فی محاوراته، استقر عند عدم نصب قرینه أخری علی إرادته، بحیث کان هذا قرینه علیه، من غیر حاجه إلی قرینه معینه أخری، وأنّی لهم بإثبات ذلک.

الشَرح:

الأوّل .

وذکر المحقّق النائینی قدس سره النزاع بوجهٍ آخر ــ بناءً علی کون استعمالات الشارع بنحو المجاز ــ وهو أن یکون النزاع فی مقتضی الأدلّه الدالّه علی الحقیقه عند المتشرّعه من التبادر وغیره ، وفی أنّها دالّه علی کون الألفاظ حقیقه عند المتشرّعه فی خصوص الصحیح أو فی الأعم ، وحیث إنّ المعنی الحقیقی (أی المسمّی بلفظ الصلاه) عندهم کاشف عن المراد الشرعی عند الإطلاق الذی هو مجاز عنده ــ حسب الفرض ــ ، فإنّ منشأ هذه الحقیقه ذلک المجاز ، فیتعیّن بتعیینها(۱) .

ولا یخفی ما فیه أیضاً ، فإنّه لا تکون ثمره البحث مترتبه علی ما ذکره ، وذلک لأنّه لو ثبت مثلًا أنّ الحقیقه المتشرعیه هی الأعم ، وعلم أیضاً أنّ منشأ هذا استعمال الشارع اللفظ فیه مجازا ، فلا یمکن إثبات أنّ الشارع لم یکن یستعمل اللفظ فی الصحیح أصلًا ، ولو فی بعض الأحیان ؛ لیکون المعنی الأعم متعینا فی کلامه فیما إذا أحرزنا أنّه لم یرد فی الاستعمال المزبور معناه اللغوی ، فإنّا نحتمل أن یکون صیروره اللفظ حقیقه فی الأعمّ عند المتشرّعه لشیوع استعمال اللفظ عندهم فی المعنی الأعمّ من غیر سبق هذا الشیوع فی استعمالات الشارع بل کان دیدنه نصب القرینه

ص :۱۰۳

۱- (۱) فوائد الأُصول : ۱ / ۵۹ .

وقـد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع ـ على ما نسب إلى الباقلّانى [١] ـ وذلك بأن يكون النزاع، فى أن قضـيه القرينه المضبوطه التى لاـ يتعـدى عنهـا إلاّ بالأخرى ـ الـداله على أجزاء المأمور به وشـرائطه ـ هو تمام الأجزاء والشـرائط، أو هما فى الجمله، فلا تغفل.

ومنهـا: أنّ الظّـاهر أنّ الصـحه عنـد الكل بمعنى واحـد، وهو التماميه، وتفسـيرها بإسـقاط القضاء ـ كما عن الفقهاء ـ أو بموافقه الشّريعه ـ كما عن المتكلمين ـ أو غير ذلک، إنّما هو بالمهم من لوازمها [٢]، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، الشَرح:

على إراده كل منهما.

[١] وتقريره : أنــّه بنـاءً على المنسوب إلى الباقلّانى وإن كانت تلک الألفاظ مسـتعمله فى كلام الشارع فى معانيها اللغويه دائما وإنّما الخصوصـيات التى لها دخل فى المأمور به من الأجزاء والشـرائط مستفاده من دالٍّ آخر ، إلاّ أنّه لم تكن الدلاله عليها دائما بـذكرها تفصـيلاً ، فلم يكن يقـول دائمـا : صـلّوا ، واركعـوا ، واسـجدوا ، وكـبّروا ، إلى غير ذلـک ، بـل كـان ينصب على تلک الخصوصـيات دالاًّ يـدلّ عليها بالإجمال ، أى بنحو دلاله لفظ الدار على أجزائها ، فيقع البحث فى أنّ ذلک الدالّ عليها بالإجمال المعبّر عنه بالقرينه المضبوطه كان دالاًّ على عدّه منها كما فى دلاله لفظ الصلاه عليها على القول بالأعمّ أو كان دالاًّ على جميعها ، كما لو قيل بوضـعها للصـحيح ، ولا يخفى أنّ هذا التصوير لم يعلم مما ذكره قبل ذلک ، فلا يظهر وجه لقوله قدس سره : «وقد انقدح بما ذكرنا» .

[٢] لاـ يخفى أن إسـقاط القضـاء أو موافقه الشـريعه وإن كانـا من اللوازم ، إلاّـ أنهمـا من لوازم صـحّه المأتىّ به ، بمعنى مطابقته لمتعلّق الأمر ، وكلامنا فى المقام فى صحّه المتعلق لا المأتىّ به ، حيث إنّ صحّه المأتى به تكون بعد تعلّق الأمر ، وفى مرحله

وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

الشَرح:

الامتثال ، والبحث في المقام في الصحّه التي تكون مأخوذه في المسمّى على مسلك الصحيحي والمتأخّر عن الأمر لا يؤخذ في متعلّقه ، فضلاً عن أخذ لوازمه . وبتعبيرٍ آخر : مثل الصلاه مركب اعتباري وقوامه باعتبار معتبره ، فما يوجد من الأفراد يضاف إلى ذلك المركّب ، فإن كان شاملاً لجميع المأخوذ فيه يكون تامّا ، وإن كان فاقدا لبعضها يكون فاسدا ، فيقع الكلام في المقام في أنّ الموضوع له للفظ الصلاه مثلاً ـ تمام ذلك المركّب بحيث يكون إطلاقها على الناقص بالعنايه ، أو أنّ الموضوع له هو أصل المركّب الموصوف بالتمام تارةً ، وبالناقص أُخرى ، والصحّه بمعنى التمام والفساد بمعنى النقص لا ـ تكون إلاّ ـ في المركّبات أو المقيّدات ، وبالجمله المحتمل اعتباره في الموضوع له ليس عنوان الصحّه أو الصحيح ، بل على تقدير الأخذ يكون المأخوذ في الموضوع له ، ما به يوصف بالصحّه والتمام .

وذكر المحقّق الاصفهاني قدس سره في تعليقته مناقشه أُخرى في كلام الماتن قدس سره ، وحاصلها : أنّ موافقه الأمر أو إسقاط القضاء ليسا من لوازم الصحّه ، يعني التماميه ، بل تكون التماميه بهما حقيقه ، حيث لا حقيقه للتماميه إلاّ التماميه من جهتهما ، ولا ـ يمكن أن يكون اللازم متمّماً لمعنى ملزومه ، وتماميه حقيقه الصحّه بهما كاشفه عن عدم كونهما بالإضافه إليها من قبيل اللازم بالإضافه إلى ملزومه ، فتدبّر(۱) .

ثمّ ذكر في الهامش في وجه التدبّر أنّ ما ذكر من عدم إمكان تماميه معنى الملزوم بلازمه إنّما هو في لوازم الوجود حيث إنّه لا يعقل فيه دخالته وتماميه

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۱ / ۹۵ .

ومنه ينقدح أنّ الصحه والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحه وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله، وفاسداً بحسب أخرى، فتدبر جيّداً.

الشَرح:

ملزومه به ، وأمّا بالإضافه إلى عارض المهيّه أى محمولها الخارج عنها مفهوما ، فيمكن أن يكون الشيء خارجا عن تلك الماهيه ومع ذلك دخيلاً ـ فى تماميتها وحصولها ، كالناطق بالإضافه إلى الحيوان ، حيث إنّه عارض للحيوان ولكن يكون به حصول الحيوان(١) .

أقول : قد تقدّم أنّ التماميه إذا كانت وصفا للمأتىّ به ، فالمراد بها مطابقته لمتعلّق الأمر ، فيكون سقوط القضاء أو موافقه الأمر من آثار صحّه المأتىّ به ، وإذا كانت وصفا لما تعلّق به الأمر فالمراد اشتماله على جميع ما يوصف معه بالصحيح بمعنى التامّ ، وسقوط القضاء أو موافقه الأمر لا يرتبط بالمتعلّق وليسا من لوازمه ، فإنّه يوصف بالصحّه قبل تعلّق الأمر وفى مرحله التسميه .

وأمّا ما ذكره قدس سره من التفرقه بين لوازم الوجود والمهيه ، من أنّ عارض الوجود لا يدخل فى معنى ملزومه ، ولكن عارض المهيّه يمكن دخله فى تماميتها ، فإن كان المراد من التماميه صيروره الماهيّه نوعا فهو وإن كان صحيحا إلاّ أنّ الكلام هنا فى الدخول فى معنى الملزوم ، كما لا يخفى ، وصيروره المهيه نوعا وعدمها أجنبى عن مورد الكلام فى المقام .

ثمّ إنّه قد يقال الصحّه فى العباده تغاير الصحّه فى المعامله أى ــ العقود والإيقاعات ــ ، حيث إنّ الصحّه فى المعامله بمعنى ترتب الأثر عليها خارجا والمعامله الفاسده لا يترتب عليها الأثر ــ أى الأثر المترقب من تلك المعامله ــ .

١- (١) نهايه الدرايه : ج١ ، هامش٩٥ .

ومنهـا: أنه لابـدّ ــ علی کلاـ القولین ــ من قـدر جامع فی البین، کان هو المسـمی بلفظ کـذا، ولا إشـکال فی وجوده بین الأفراد الصحیحه [۱]، وإمکان الإشاره إلیه الشَرح:

ووجه الفرق بین الصـحتین هو أنّ الحکم المجعول للمعامله بنحو القضـیه الحقیقیه یکون انحلالیّا یثبت لوجودات تلک المعامله ، فمعنی قوله سـبحانه «أَحَلَّ اللّهُ البَیْعَ»(۱) ثبوت الحلیه الوضـعیه لکـلّ مـا ینطبق علیه عنوان البیع خارجـا ، فـالبیوع التی لا تثبت لها تلـک الحلیه یعبر عنهـا بالفاسـده ، وهـذا بخلاـف التکـالیف فـإنّ الأمر لا یتعلّق بالوجود الخارجی للمتعلق ، فإنّه یکون من طلب الحاصـل بـل یتعلّق بـالعنوان ومعنی الأـمر به طلب صـرف وجوده بالمعنی المصـدری ، فالمأتی به إذا کان صـرف وجوده یکون مسـقطا للأـمر به فینتزع الصـحّه للمأتی به عن مطابقته للعنوان المتعلّق به الأمر بمعنی اشـتماله علی تمام ما اعتُبر فی ذلک المتعلق من الأجزاء والقیود .

ولکنّ الظاهر أنّ ترتّب الأثر لیس بمعنی الصـحّه حتّی فی المعامله ، حیث إنّ کلامنا فی الصـحّه فی مقام التسـمیه ، فیکون المراد من کون الفـاظ المعاملاـت أسـامی للصـحیحه أو الأـعمّ کونهـا موضوعه لمـا یکون جامعـا لجمیع ما یلاحظ فی إمضائها أو أنّها موضوعه لما یلاحظ فی إمضائها فی الجمله ولو لم تکن جامعه لجمیعها ، ولذا لو سُئِل أحد عن البیع الصحیح ، لأجاب بمقوماته بجمیع قیوده ، وبهـذا الاعتبـار تتّصف المعـامله بالصـحّه قبـل تحققهـا ، نعم لاـ تکون الصـحّه الفعلیه إلاّـ إذا حصل ذلک الجامع الملحوظ خارجا بتمام قیوده الملازم لإمضائها ، ولیس کلامنا فی المقام فی الصحّه الفعلیه بل الصحّه فی مقام التسمیه.

[۱] الاشتراک اللفظی فی مثل لفظ الصلاه ، بأن یوضع اللفظ لکل ما یطلق علیه

۱- (۱) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد، یؤثر الکل فیه بذاک الجامع، فیصح تصویر المسمّی بلفظ الصلاه مثلاً: بالناهیه عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

الشَرح:

الصلاه بوضع مستقل ، أو یوضع لها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ غیر محتمل ، کما یشهد بذلک خطور المعنی الواحد عند الاطلاق ، مع أنّ الثانی أیضاً یستدعی وجود الجامع ولو بین الأفراد الصحیحه ، والتزم المصنف قدس سره بإمکان وجود الجامع بین الأفراد الصحیحه ، بل التزم بوجود الجامع المزبور لا محاله ، اعتمادا علی قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» حیث إنّ کلّ ما یطلق علیه الصلاه ویوصف بالصحّه له أثر واحد کما یفصح عن ذلک قوله سبحانه : «إنّ الصَّلاه تَنْهَی عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ»(۱) ، وقوله علیه السلام ــ علی ما ادّعی ــ : «الصلاه معراج المؤمن»(۲) ، حیث إنّ المؤثّر فی الواحد یکون واحدا ، کما هو مقتضی لزوم السنخیّه بین الشیء وعلّته ، یمکن الإشاره فی مقام الوضع إلی ذلک الجامع ولو بذلک الأثر ، فیوضع له لفظ الصلاه ، أو یستعمل فیه لفظها مجازا ، أو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول .

ثمّ أورد قدس سره علی ذلک ، بأنّ الجامع المزبور لا یمکن أن یکون مرکّبا من الأجزاء والشرائط ، فإنّ کلّ ما یفرض من المرکّب منها ، یمکن أن یکون صحیحا فی حالٍ وفاسدا فی حالٍ آخر ، لما تقدّم من اختلاف الصحیح بحسب الحالات والأشخاص ، وأنّ الصحیح فی حال أو من شخص فاسد فی حال آخر أو من شخص آخر . وکذا لا یمکن أن یکون الجامع المزبور أمرا بسیطا بحیث لا یصدق ذلک

۱- (۱) سوره العنکبوت : الآیه ۴۵ .

۲- (۲) روضه المتقین : ۲ / ۶ ، لم نظفر علی مصدر یدل علی کون هذه الجمله من کلام المعصوم علیه السلام ، لعلّها من کلام المجلسی الأوّل قدس سره ، واللّه العالم .

والإشكال فيه: بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً، يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو: إما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتّى إلّا من قبل الطلب فى متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظه الشَرح:

العنوان البسيط إلاّ على الأفراد الصحيحه ، فإنّ البسيط إمّا عنوان المطلوب ، أو عنوان ملزوم لعنوان المطلوب ، وأما كون لفظ الصلاه موضوعا لعنوان المطلوب فغير معقول ؛ لأنّ هذا العنوان يحصل بعد تعلق الطلب بالصلاه ، ويستحيل أن يتعلق الطلب بعنوان يتوقّف على تعلّق الطلب به ، هذا مع عدم الترادف بين لفظ الصلاه ولفظ المطلوب ، وأمّا كون المسمّى عنوان المطلوب أو ملزومه المساوى له فلازمه أن لا تجرى البراءه عند الشك فى جزئيه شىء أو قيديته للصلاه مثلًا ، فإنّ الشكّ فيها لا يكون شكًا فى نفس متعلّق التكليف ، بل فيما يحصل به ذلك المتعلّق ، والشكّ والإجمال فيما يحصل به المتعلّق مجرى قاعده الاشتغال ، وبهذا يظهر أنّ المسمّى للصلاه على الصحيحى ، كما لا يمكن أن يكون عنوان المطلوب كذلك لا يمكن أن يكون ملزومه المساوى له ، فإنّه عليه أيضاً لا يمكن أن تجرى البراءه فى موارد الشكّ فى جزئيّه شىء أو شرطيّته لكون الشكّ فى المحصل للصلاه .

وأجاب عن الإيراد ، بالالتزام بأنّ المسمّى عنوان بسيط ، ملزوم لعنوان المطلوب بعد تعلّق الأمر به ، والمعنى البسيط المنتزع بلحاظ الأثر الواحد يمكن أن ينطبق على المركّب بتمام أجزائه وقيوده ، لا أن تكون الأجزاء والقيود محصّله له كما فى عنوان (حافظ الإنسان من برودة الجوّ) فإنّ عنوان الحافظ ينطبق على البيت المركّب من الأجزاء بتمام شرائطه ، انطباق الكلى على مصداقه ، والإجمال فى أجزاء المركّب المفروض وشرائطه عين إجمال ذلك العنوان بحسب وجوده ،

الصـلاه والمطلوب، وعـدم جريان البراءه مع الشك فى أجزاء العبادات وشـرائطها، لعـدم الإجمال ـ حينئذ ـ فى المأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقق به، وفى مثله لا مجال لها، كما حقق فى محله، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها فى الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً ـ مدفوع، بأنّ الشَرح:

فيؤخـذ عنـد الشكّ ، بالمقـدار المتيقّن من المطلوب ، ويرجع فى المشـكوك إلى أصاله البراءه كان المشـكوك جزءا أو شـرطا وقيدا .

وإنّمـا لاـ يؤخـذ بالبراءه فيما إذا كان متعلّق الأمر واحـدا خارجيّا ، مسـببا وجوده عن وجود مركّب مردّد أمره بين الأقل والأكثر ، كالطهاره من الحـدث بناءً على أنّها حاله للنفس تحصل من الغسل أو الوضوء ، وفى مثل ذلك إذا شكّ فى كون شـىء جزءا أو شرطـا للوضوء أو الغسـل ، فلاـمورد للبراءه ، بـل مقتضـى استصـحاب بقاء الأمر بالطهاره وقاعـده لزوم إحراز الامتثال بعـد إحراز اشتغال الذمه بشىء ، لزوم الاحتياط .

أقول : يستفاد من كلامه قدس سره من صدره إلى ذيله أُمور :

الأوّل: لزوم الجامع على كل من القولين ، الصحيحىّ والأعمىّ .

الثانى: إنّ تحقّق الجامع بين الأفراد الصحيحه مقتضى البرهان ، يعنى برهان لزوم السنخيه بين الشىء وعلّته ، ويكون ذلك الجامع المستكشف بالبرهان هو الموضوع له على الصحيحى .

الثالث: إنّ الجامع المسـتكشف بمقتضى البرهان بسيط يتّحد مع الأجزاء والشرائط خارجا ، وملزوم لعنوان المطلوب ولو بعد تعلّق الأمر بذلك الجامع .

الرابع: إنّه من تعلّق الأمر بذلك الجامع البسـيط عنوانا ، لا يلزم الاحتياط فى موارد الشكّ فى جزئيه شـىء أو شرطيّته وإنّما يجب الاحتياط فيما إذا كان للعنوان البسيط وجود خارجا مسبّب عن المركّب أو تردّد أمر المركّب بين الأقل والأكثر.

الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده ونقيصه. بحسب إختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد، وفى مثله تجرى البراءه، و إنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً، مسبباً عن مركب مردد الشَرح:

أمّا الأمر الأوّل: فقد ناقش فيه المحقّق النائينى قدس سره ، وذكر ما حاصله أنّ للصلاه مراتب تكون أعلاها صلاه المختار ، وأدناها صلاه الغرقى ، وبينهما مراتب لها عرض عريض ، فيمكن القول بأنّ الصلاه وضعت للمرتبه الأعلى أوّلاً وهى الصلاه الاختياريّه من جميع الجهات ، ثمّ إنّها استُعملت وطبّقت على سائر المراتب بالادّعاء والتنزيل، أو من باب الاكتفاء بها فى سقوط التكليف، من غير أن تكون فردا تنزيليا، كما فى صلاه الغرقى ، فإنّه يمكن أن لا تكون فردا تنزيليّا، بل يكتفى بها فى مقام الامتثال، نظير ما ذكره الشيخ قدس سره فى نسيان بعض أجزاء الصلاه وشرائطها ممّا لا يدخل فيالمستثنى من حديث «لا تعاد»، حيث التزم بأنّ المأتى به خارجا المنسيّ بعض أجزائه أو شرائطه لا يعمّه متعلّق الأمر، ولكن مع ذلك يسقط به التكليف بالصلاه.

نعم بالإضافه إلى صلاه المسافر والحاضر لكونهما فى مرتبه واحده وعرض واحد ، لابدّ من فرض جامع بينهما .

والالتزام بأنّ لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العليا ويستعمل فيها وتطبّق تلك المرتبه على سائرها بالادّعاء والتنزيل ، أو من باب الاكتفاء ، قريبٌ جدّا . ويؤيّده جمله من الاستعمالات المتعارفه ، حيث يوضع اللفظ ابتداءا لما اختُرع أوّلاً ، ثمّ يستعمل ذلك اللفظ فى الناقص والمشابه له ، وعلى ما ذكر ينتفى النزاع بين الصحيحى والأعمّى من أساسه ؛ لأنّ ثمره الخلاف كما يأتى تظهر فى التمسّك بإطلاق خطابات العباده ، فإنّه لا يجوز التمسك به عند الشكّ فى جزئيّه شىء أو شرطيّته لمتعلق الأمر على الصحيحى لإجمال المتعلّق عندنا ، ويتمسّك بإطلاقه

. . . .

الشَرح:

على الأـعمّى مع عـدم وروده بنحو الإهمـال ، وتنتفى هـذه الثمره بنـاءً على وضع الصـلاه للمرتبه العليـا والالتزام بالتنزيل فى سائر المراتب ، ووجه الانتفاء عدم إحراز التنزيل فى الاستعمال الواقع فى الخطاب بالإضافه إلى الفاقد ليؤخذ بالاطلاق(١).

أقول : لاـ يخفى ما فيه ، فإنّ الصـلاه الاختياريه من جميع الجهات لا تنحصـر بالقصـر والتمام ، بل الصـلاه اليوميه وصـلاه الآيات والجمعه والعيدين ، وغيرها من الصـلوات حتّى المندوبه منها كلّها اختياريّه ، ولا تكون بعضها فى طول الأُخرى ، فلابدّ من فرض الجامع بينها ، هذا أوّلاً .

وثانيا : إنّ الوجـدان شاهـد صدقٍ بأنّ إطلاق الصـلاه وانطباق معناها على المراتب على حدٍّ سواء فى عرف المتشـرّعه ، وكما أنّ الصـلاه مع الطهاره المائيّه صلاه ، كذلك مع الطهاره الترابيّه ، ومن هنا ينساق إلى الأذهان من مثل قوله سبحانه «إنّ الصَّلاه تَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ»(٢) ومـن قـوله صـلى الله عليه و آله : «بُنى الإسـلام على خمسٍ: على الصـلاه...» الحـديث(٣) ، معنى يعمّ جميع أفرادهـا ، وعليه فاللازم تصوير الجامع بين جميع المراتب، ولو كانت بعضـها فى طول الاخرى فى مقام تعلّق الأمر بها، وقد تقدّم منه قدس سره الالتزام بأنّ التبادر الفعلى كاشف عن كيفيّه وضع الشارع واستعماله فى ذلك الزمان.

وثالثا : ما ذكره قدس سره من انتفاء ثمره الخلاف فيما إذا شكّ فى اعتبار شيء جزءا أو

ص: ١١٢

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٣٦ .

٢- (٢) سوره العنكبوت : الآيه ۴۵ .

٣- (٣) الوسائل : ج١ ، الباب١ من أبواب مقدّمات العبادات .

بين الأقل والأكثر، كالطهاره المسببه عن الغسل والوضوء فيما إذا شک فی أجزائهما، هذا علی الصحیح.

الشَرح:

شرطا ، فهو فيما إذا شکّ فی اعتبار أحـدهما فی سائر المراتب ، وأمّا إذا شکّ فی اعتبار أحـدهما فی المرتبه العليا التی تعلّق بها الأمر ، فعلی الصـحیحیّ لایمکن التمسّک بإطلاق الخطابات ؛ لإجمال تلک المرتبه وعلی الأعمّی یصحّ مع عدم إهمال الخطاب .

وأمّـا الأمر الثانی: فيقع الكلام فيه من جهتين ؛ الأُولی : هل للصـلوات الصـحيحه أثرٌ واحـد يحـدث بحصول كلٍّ منها ؟ والثانيه : علی تقـدير الأثر الواحد لها ، فهل يكشف ذلک الأثر عن جامعٍ ذاتیٍّ بين الصـلاه الصـحيحه ، بحيث يكون التأثير لذلک الجامع لقاعده «عدم إمكان صدور الواحد إلّا عن واحد» أم لا ؟

أمّـا الجهه الأُولی ، فتظهر حقيقه الحال فيها بالتكلّم فی معنی قوله سـبحانه «الصَّلاه تَنْهَی عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ»(۱) فنقول : ليس المراد من النهی النهی التشـريعی قطعـا ، فـإنّ النـاهی عن الفحشاء والمنكر هو الشارع سـبحانه ، يقول اللّه عزّ وجلّ : «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيْتاءِ ذِی الْقُرْبَی وَيَنْهَی عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ»(۲) .

وقـد يقال : إنّ إسـناد النهی عن الفحشاء والمنكر باعتبار أنّ الصـلاه المتعلّق بها الأمر مقيّـده بقيود ــ من عدم السوء والمنكر ــ ، حيث إنّها مشـروطه بإباحه المكان والثوب والساتر وعـدم لبس الذهب للرجال وغير ذلک، فيكون نهی الصـلاه عن السوء بمعنی أخذ عدم ذلک السوء فيها ، فلا يكون عدم الفحشاء والمنكر أثرا خارجيّا مترتبا علی الصـلاه ترتّب المعلول علی علّته ، لتكشـف وحدته عن وحده المؤثّر .

۱- (۱) سوره العنکبوت : الآیه ۴۵ .

۲- (۲) سوره النحل : الآیه ۹۰ .

....

الشَرح:

ولكن لا يخفى أنّ إراده ذلك من نهى الصلاه عن الفحشاء والمنكر لا يناسب تعظيم الصلاه وحثّ المؤمنين على المواظبه عليها لكى لا تضيع ولو فى وقتها ، بل الظاهر أنّ المراد من النهى ، المنع الخارجى المترتّب على المواظبه عليها والإتيان بما هو حقّها ، فإنّ الإتيان بها كذلك يقتضى أن لا ـ ينقدح للمؤمن داع نفسانى إلى السوء والمنكر ، نظير إسناد الأمر بالسوء والفحشاء إلى الشيطان فى مثل قوله سبحانه : «الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ»(۱) ، و«إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوْءِ وَالْفَحْشاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ»(۲) .

وبتعبيرٍ آخر: ترتّب الامتناع عن السوء على الصلاه إنّما هو فى مرحله امتثال الأمر بها ، حيث إنّ العبد إذا امتثل الأمر بها ، بالتدبّر بالقراءه والأدعيه والأذكار المشروعه فى أفعالها، والتعمّق فى الخشوع بها الوارد فى الروايات بأنّ ذلك روحها تحصل للنفس حاله ترتقى بها عن الانحطاط المناسب للشرور والقبائح، وبوصولها إلى بعض مراتبها الكماليه، لا ـ يحصل لها الداعى إلى ارتكاب الفحشاء والمنكرات الشرعيه ويختلف هذا باختلاف مراتب الارتقاء الحاصل بمراتب الامتثال فى الصلاه.

والحاصل إنّ منع الصلاه عن الفحشاء والمنكر ، إنّما هو لارتقاء النفس بها فى بعض مراتب الامتثال ، الملازم لعدم ميل النفس إلى الشرور والقبائح ، أو لعدم تماميّه الداعى له إليها ، فيكون للصلوات الصحيحه جهه جامعه فى مقام الامتثال ، وهى كون محتوى الأفعال والأذكار والقراءه والأدعيه المشروعه فيها موجبه لتذكّر

ص: ۱۱۴

۱- (۱) سوره البقره : الآيه ۲۶۸ .

۲- (۲) سوره البقره : الآيه ۱۶۹ .

....

الشَرح:

العبـد ربّ العـالمين والتوجّه إلى عزّه وذلّ نفسه ، وتمتاز الصـلاه بـذلك عن سائر العبادات ، حيث لا يكون لها هـذه المرتبه من التذكّر والخشوع ؛ ولذا عبّر عن الصلاه بالذكر فى قوله سبحانه : «فَاسْعَوا إلى ذِكْرِ اللّهِ»(۱) .

وأمّا الجهه الثـانيه: فمن الظـاهر أنّ ترتّب هـذا الأـثر على الصـلاه الصـحيحه فى مقـام الامتثـال لاـ يلاـزم الجـامع لهـا بين الأفراد الصحيحه فى مقام التسميه بالمعنى المتقدّم ، فإنّ الناقص أيضاً لو كان مأموراً به وكان امتثال أمره ببعض مراتب الامتثال المراعى فيها الخشوع والتذكّر بمحتواها ، لحصل لها هذا المنع أيضاً .

وبالجمله فليس المترتّب على الصـلاه فى مقام التسـميه إلاّ شأنيّتها للخشوع والتذكّر بها ، وهذا الأثر يشترك فيه فى مقام التسـميه التامّه والناقصه ، ولا تترتّب الشأنيّه على خصوص التامّ ، كما ذكرنا .

وأما ما ذكر من كون «الصـلاه معراج المؤمن» فلم يحرز وروده فى خطاب الشارع ليقال إنّ ترتّب العروج على الصـلاه الصـحيحه يكشف عن جامع بينها ، وعلى تقدير وروده أيضاً يجىء فيه ما تقدّم فى قوله سـبحانه : «الصَّلاهَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ»(۲) ، حيث إنّ عروج المؤمن عباره أُخرى عن ارتقاء نفسه إلى بعض المراتب الكماليّه ، كما لا يخفى .

وإن شئت البرهـان على أنـّه لاـ يمكن أن يكون فى البين جـامعٌ ذاتى بين الأـفراد الصـحيحه ، فنقول : الأـثر الوارد فى الكتاب المجيد أو غيره يترتّب على ما يحصل

۱- (۱) سوره الجمعه : الآيه ۹ .

۲- (۲) سوره العنكبوت : الآيه ۴۵ .

. . . .

الشَرح:

خارجا ويوصف بالصحّه ، ومن الظاهر أنّ الموجود خارجا مركب اعتبارىّ أوّله التكبير وآخره التسليم ، فيعتبر فيه أفعال وأقوال من الأذكار والقراءه وسائر القيود المعبّر عنها بالشرائط ، ومن البديهى أنّ القراءه والذكر من مقولهٍ ، والركوع والسجود والقيام من مقولهٍ أُخرى ، والطهاره من الحدث والخبث من مقوله ثالثه ، فالأثر المترتّب يترتّب على المجموع ، ولا يعقل جامع ذاتّى بين مجموع هذه المقولات المتباينه، وإذا لم يمكن الجامع الذاتىّ بين أجزاء صلاه واحده ، بحيث يكون هو المؤثّر ، فكيف يمكن الجامع الذاتىّ بين الصلوات المختلفه ؟ بل الجامع على تقديره يكون اعتباريّا ولو لوحظ خصوصيّه كلٍّ من الصلاتين ، فلا يمكن أخذ الجامع التركيبى أصلًا فإنّ إحدى الصلاتين مشروطه بالركعه الأُخرى مثلًا والأُخرى مشروطه بعدم تلك الركعه كصلاه الصبح وصلاه المغرب ، وأخذ الجامع فرع إلغاء الخصوصيتين ومع إلغائهما يكون ذلك الجامع منطبقاً على الصحيح والفاسد ، لما تقدّم من أنّ الصحيح فى حالٍ ، فاسد فى حالٍ آخر .

وممّا ذكرناه يظهر وجه المناقشه فيما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سره فى المقام ، حيث قال : إنّ تصوير الجامع فى المقام على الصحيحىّ والأعمىّ على نهجٍ واحد ، وذلك فإنّ الماهيه مع وجودها الحقيقى (الذى حيثيه ذاته طرد العدم) متعاكسان فى الاطلاق والسعه ؛ لأنّ الماهيّه سعتها وإطلاقها للضعف والإبهام ، وسعه الوجود الحقيقىّ لفرط الفعليّه ، ولذا كلّما كان الضعف والإبهام فى المعنى أكثر ، كان الإطلاق والسعه والشمول فيه أكثر ، وكلمّا كان الوجود أشدّ وأقوى ، كان الإطلاق والسعه أعظم وأتمّ ، فإن كانت الماهيّه من الماهيّات الحقيقيه ، كان إبهامها وضعفها بلحاظ ذالطوارئ والعوارض ، مع حفظ نفسها كالانسان ، فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس

....

الشَرح:

والفصل ، وإنّما الإبهام فيه من حيث الشكل واللون وشدّه القوى وضعفها ، وسائر عوارض النفس والبدن حتّى عوارض الوجود والماهيّه ، وإن كانت الماهيه من الأُمور المؤتلفه من عدّه أُمور بحيث تنقص وتزيد كمّا وكيفا ، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمّها مع تفرّقها وشتاتها أن تلاحظ على نحوٍ مبهم غايه الإبهام بمعرفيّه بعض العناوين غير المنفكّه عنها ، وكما أنّ الخمر مثلاً مائع مبهم من حيث اتّخاذه من العنب والتمر وغيرهما ، ومن حيث اللون والطعم والريح ومن حيث مرتبه الإسكار والمقدار ، ولذا لا يمكن وضعه إلّا لمائع خاصّ ، بمعرفيّه المسكريّه من دون لحاظ الخصوصيّه تفصيلاً ، بحيث إذا أراد المتصوّر تصوّره لم يوجد فى ذهنه إلّا مائع مبهم من جميع الجهات إلّا جهه مائعيّته ، بمعرفيّه المسكريّه من دون لحاظ شىء آخر ، كذلك لفظ الصلاه مع الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفا ، فلابدّ من أن يوضع لفظه لعمل يكون معرّفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات ، بل العرف لا ينتقل من سماع لفظ الصلاه إلّا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم إلّا من حيث كونه مطلوبا فى الأوقات الخاصّه ، وهذا لا يدخل فى النكره ، فإنّه لم يؤخذ فيه كما ذكرنا خصوصيّه البدليه كما أُخذت فى النكره ، والحاصل أنّ الإبهام فى معنى الصلاه غير الترديد المأخوذ فى معنى النكره ، والجامع بالنحو الذى ذكرناه لا مناص منه بعد الجزم بحصول الوضع للمعنى الشرعى ولو تعيّنا وعدم إمكان الالتزام بجامع ذاتىّ وعدم صحّه الالتزام بكون الموضوع له الجامع العنوانىّ أو الاشتراك اللفظى فى مثل الصلاه.

وقال قدس سره : قد التزم بنظير ما ذكرنا بعض أكابر فنّ المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه ، جوابا عمّا قيل بعدم إمكان شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده

ص :١١٧

. . . .

الشَرح:

والناقصه والمتوسطه ، مع الإغماض عن وجودها ، حيث قال : الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام ، بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه ونقصها زائدا عن الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف الأفراد بحسب هويّاتها . وقال : إنّ ما ذكرناه فى المركّب الاعتبارى أولى ممّا ذكره فى الحقائق المتأصّله ، كما لا يخفى .

أقول : لعلّ نظره فى الأولويه إلى أنّ الحقائق المتأصّله لا يمكن فيها الإهمال بالإضافه إلى نفس الماهيه ، فالماهيّه لابدّ من كونها متعيّنه ، بخلاف المركّبات الاعتباريه ، فإنّه يمكن فرض الإبهام فى معانيها(۱) .

ووجه ظهور المناقشه : أنّ ما قرّره فى إبهام المعنى ، لا يخرج المعنى عن الجامع العنوانى البسيط (الذى اعترف قدس سره فى كلامه بأنّه لا يمكن أن يكون معنى الصلاه) حيث لو تبادر إلى أذهان المتشرّعه ذلك الجامع ولو بمعرفيّه النهى عن الفحشاء ، أو الوجوب فى أوقات خاصّه مع فرض إبهامه من سائر الجهات ، فإن كان المتبادر عنوان العمل المبهم من جميع الجهات المعلومه ، بمعرفيّه النهى عن الفحشاء أو التكليف به فى أوقاتٍ خاصّه ، فمن الظاهر أنّ عنوان العمل ، جامع عنوانى وإن كان المتبادر واقع العمل ومصاديقه ، المعرّفه بالنهى عن الفحشاء والمنكر ، أو بالتكليف بها فى أوقاتٍ خاصّه ، فمن الظاهر أنّ المصاديق مختلفه متعدّده فيكون وضع اللفظ لها من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ .

أضف إلى ذلك ، صدق الصلاه وشمول معناها للصلاه المندوبه التى ليس لها وقت ، وتبادر المعنى منها إلى أذهان المتشرّعه من غير أن يعرفوا علاميّه النهى عن

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۱ / ۱۰۱ .

. . . .

الشَرح:

الفحشاء ، وما هو المراد منه أصلاً .

وما قيل من أنّ لفظ الصلاه ليس موضوعا لجامعٍ ذاتيّ مقوليّ ، ولا لجامعٍ عنوانيّ ، وإنّما هو إسم لمرتبه من الوجود ، وتلك المرتبه سيّاله فى جميع الصلاه الصحيحه(١) ، لا يمكن المساعده عليه أيضاً ؛ إذ لو أُريد أنّ الصلاه إسم للأجزاء المشروطه والمقيّده المتحقّقه ، فمن الظاهر أنّ ما فى الخارج وجودات متعدّده تندرج فى مقولاتٍ مختلفه ، تجمعها وحده اعتباريّه ، وليست مرتبه من الوجود ، وإن أُريد أنّ مع الوجودات المتعدّده وجودا آخر يحصل بتلك المتعدّدات وتكون وحدتها بذلك الوجود ، نظير مرتبه من قوّه جرّ الثقيل الحاصله من العشره رجال أو الخمس عشره نسوه ، أو رجلين ، أو غير ذلك .

وبتعبيرٍ آخر : الملاك الملحوظ يحصل من كلّ من الصلاه الصحيحه المختلفه بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال ، فمن الظاهر أنّ الملاک الملحوظ الواحد على تقدير وجوده غير محرز عند العرف فلا يمكن أن يكون نفس ذلك الملاک موضوعا له ، كما لا يمكن أن يكون الموضوع له ، ما هو دخيل فى حصول ذلک الملاک ، فإنّه إن أُريد ممّا هو الدخيل فيه عنوانه ، فيكون جامعا عنوانيا ، ولا يتبادر إلى الأذهان من لفظ الصلاه عنوان «الدخيل فيما هو ملاک عند الشارع» ، وإن أُريد معنونه ، فقد تقدّم أنّ المعنون بذلک العنوان متعدّد ومختلف بحسب الحالات والأشخاص ، فيكون وضع اللفظ للمعنون من وضع العامّ والموضوع له الخاصّ .

وبالجمله ، لا يتصوّر معنى لا يكون من الجامع الذاتيّ ولا من الجامع العنوانيّ

١- (١) نهايه الأفكار : ١ / ٨٢ .

. . . .

الشَرح:

بحيث يكون معنىً واحدا بسيطا ولا ـ يتّصف بأحدهما ، وقد ذكرنا عدم معقوليه الجامع الذاتىّ بين الأفراد الصحيحه ، فيتعيّن الجامع العنوانىّ البسيط ، وذكرنا أنّ كون الموضوع للفظ الصلاه مثلًا هو العنوان البسيط خلاف المعنى المتبادر عرفا ، حيث لا يتبادر منها إلّا المشتمل على الأعمال الخاصّه .

وقد تحصل ممّا ذكرنا ، أنّ ما يمكن للقائل بوضع اللفظ للصحيح بحيث يساعده فهم المتشرّعه أن يدّعيه ، هو أنّ الشارع لاحظ التكبيره والقراءه والركوع والسجود والتشهّد والتسليمه ، وبنى على أنّ كلّ عمل يشرّعه فيما بعد ويشتمل على جميع الأعمال المزبوره أو معظمها فنفس العمل المزبور بتشريعه هو معنى لفظ الصلاه مثلاً ، سواء كان تشريعه بعد ذلك بالأمر الوجوبى أو الندبى ، فيكون التشريع شرطا لفعليّه وضع اللفظ لذلك العمل ، ويكون فى الحقيقه لفظ الصلاه موضوعا بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ، فإن كان العمل المؤلّف منها مشروعا فى حال أو فى حقّ شخصٍ فهو صلاه فى ذلك الحال أو من ذلك الشخص ، لا يكون صلاه فى حالٍ آخر ، أو فى حقّ شخصٍ آخر لعدم المشروعيه فيهما . ولا ينافى ذلك تعلّق الأمر فى خطاب تشريعه به بعنوان الصلاه ، فإنّ المفروض اتّحاد زمان التشريع مع الإطلاق على ما تقدّم .

ص :۱۲۰

وأما على الأعم، فتصوير الجامع فى غايه الإشكال، فما قيل فى تصويره أو يقال: وجوه:

أحدها: أن يكون عباره عن جمله من أجزاء العباده، كالأركان [۱] فى الصلاه الشَرح:

[۱] ذكر هذا الوجه صاحب القوانين قدس سره فى تصحيح الجامع على الأعميّ وأنّ لفظ «الصلاه» مثلًا موضوع للأركان(۱) .

وأورد عليه المصنّف قدس سره بوجهين :

الأوّل: أنّ لفظ الصـلاه لو كان موضوعا لها بحيث كان كلّ من الأركان مقوّما لمعنى الصـلاه ، فلازمه دوران صدق الصلاه مدار تحقّق الأركان ، مع أنّ الوجـدان شاهـد على خلافه ، فإنّ الصـلاه تصدق مع الإخلال ببعضـها كالصـلاه قبل الوقت ، ومع نسـيان الركوع فيها ، ولا تصدق على الأركان مع فقد سائر الأجزاء والشرائط .

الثانى: أنّه يلزم من وضعها للأركان كون استعمالها فى المشتمله على تمام ما يعتبر فى المأمور به ، مجازيا ومن قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ ، لا من باب إطلاق الكلّى وإراده الفرد ، ولا يلتزم القائل بالأعمّ بذلك .

لا يقال : لو أخذت الأركان لا بشـرط ، بالإضافه إلى بقيه الأجزاء والشرائط ، يكون إطلاق اللفظ الموضوع للمعنى لا بشرط على المشتمله لسائر الأجزاء والشرائط من قبيل إطلاق الكلّى على الفرد .

فـإنّه يقـال : إنمّـا يتمّ ذلك فيما كان المأخوذ لا بشـرط متّحـدا مع ما فى الخارج وجودا كاتّحاد الحيوان مع الإنسان والإنسان مع أشخاصه ، بأن يكون الاختلاف بين المعنى لا بشرط ، والمشروط ، فى العنوان والمفهوم ، وأمّا إذا كان المعنى المشروط

۱- (۱) قوانين الأُصول : ۱ / ۴۳ و ۴۴ .

مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً فى المأمور به لا فى المسمّى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها، ضروره صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الشَرح:

بشىء مجموع الوجودات والمأخوذ لا بشرط ، بعض تلك الوجودات ، يكون إطلاق اللفظ الموضوع للثانى على الأوّل من قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ ، ولعله قدس سره أشار إلى ذلك بالأمر بالفهم .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّه لا يمكن للأعمى أن يلتزم بأنّ تامّ الأجزاء والشرائط ، الشامل للأركان وغيرها صلاه والناقص يعنى المشتمل على الأركان فقط أيضاً صلاه ، فإنّ لازم ذلك كون غير الأركان على تقدير وجوده داخلاً فى حقيقه الشىء، وعلى تقدير عدمه خارجا عنها ، ولا يمكن ذلك فى جزء الحقيقه ، فإنّ الشىء إذا كان مقوّما للحقيقه يكون دخيلاً فيها مطلقاً ، وإذا لم يكن مقوّما لا يكون دخيلاً فيها أصلاً(١) .

وما قيل فى تصحيح ذلك بالتشكيك وأنه كما يحمل الشىء على مرتبته الأخيره وتكون الشدّه فى تلك المرتبه داخله فى الحقيقه وعلى المرتبه الضعيفه الفاقده للشدّه وتكون الشدّه فى هذه المرتبه خارجه عن الحقيقه ، كذلك الصلاه بالإضافه إلى التامّ والناقص(٢) ، لا يمكن المساعده عليه ، فإنّ التشكيك لا يتحقّق إلاّ فى موردين :

أحدهما: أن تكون الماهيّه من البسائط ، بأن يكون ما به الامتياز عن سائر

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٤٢ .
٢- (٢) نهايه الأُصول : ص٤٠ و ٥٠ .

الأجزاء والشرائط عند الأعميّ، مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به _ بأجزائه وشرائطه _ مجازاً عنده، وكان من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب إطلاق الكلّى على الفرد والجزئى، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

الشَرح:

مراتبها عين ما به الاشتراک فيها کالسواد والبياض .

وثانيهما: أن يكون التشكيک فى حقيقه الوجود وإدراک هذا النحو من التشکيک أمرٌ صعب فوق إدراکنا ، وعلى تقديره ، فإنّ حقيقه الوجود بنفسه أشدّ بساطه من الماهيّات البسيطه وما نحن فيه خارج عن الموردين ، فإنّ الصلاه فى حقيقتها مركّبه من الأجزاء التى لها وجودات مستقلّه مقيّده بقيود ودخول بعض تلک الوجودات فى حقيقتها تارةً ، وخروجها عنها أُخرى ، غير ممکن .

ثمّ أورد قدس سره على ما فى القوانين بوجه ثالث ، وهو أنّ الأركان تختلف بحسب المكلّف وحالاته ، فإنّ الركوع له مراتب تبدء من الانحناء عن قيام بحيث يتمكّن من إيصال اليدين إلى الركبتين بقصد الركوع ، وتنتهى إلى القصد المجرد ، فلابدّ من تصوير الجامع بين مراتبه ، فيعود المحذور المتقدّم من عدم الجامع بين المراتب ، فإنّه كيف يتصوّر الجامع بين الأنحناء المفروض فى المرتبه الأُولى ، وبين القصد المجرّد فى المرتبه الأخيره ، مع أنّهما داخلتان تحت مقولتين .

أقول : حاصل ما تقدّم أنّ الالتزام بكون مسمّى لفظ الصلاه هو الأركان ، فيه محاذير ثلاثه :

الأوّل : عدم دوران صدق الصلاه مدار الأركان .

والثانى : لزوم العنايه فى إطلاق الصلاه على التامّ من حيث الأجزاء والشرائط .

....

الشَرح:

والثالث : عدم الجامع بين مراتب الأركان ليؤخذ ذلك الجامع فى المسمّى .

ولكن هذه المحاذير إنّما تتّجه لو التزمنا بأنّ الأجزاء المسمّاه بالصلاه محدوده بالأركان فى ناحيتى القلّه والكثره ، وأمّا مع الالتزام بعدم كونها محدوده فى ناحيه الكثره فلا يرد شيء من المحاذير ، والوجه فى ذلك ما تقدّم من أنّ الصلاه مركّب اعتبارىّ تكون وحدتها كتركيبها بالاعتبار ، وليست من المركّبات الحقيقيه كالنوع المركّب من الجنس والفصل عقلًا ، ومن الماده والصوره خارجا ، ليقال إنّه لا يمكن فى المركّب الحقيقى الترديد فى أجزائه العقليه والخارجيه بأن يكون شيء فصلًا للنوع فى حال دون حال ، أو صوره له فى زمان دون زمان ، وهذا بخلاف المركّب الاعتبارىّ الذى يكون لكلٍّ من أجزائه وجود مستقلّ خارجا ، وتكون وحدتها برعايه الجهه الخارجه عن الأجزاء ، فإنّ أجزاء هذا المركّب قلّهً وكثرهً وتعيينا وتخييرا بيد معتبره ، فإنّه قد يعتبر الحدّ لأجزائه فى ناحيه قلّتها فقط ، ويأخذه فى ناحيه كثرتها لا بشرط بالإضافه إلى أُمور ، مثل الكلام عند النحويين فإنّ المعتبَر عندهم أن لايكون أجزاء الكلام أقلّ من الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر ، وأمّا فى طرف الكثره فأخذوه لا بشرط بالإضافه إلى الملابسات لكلّ منهما ، فيصدق الكلام على قول القائل (ضرب زيد) وكذا على قوله ثانياً (ضرب زيد عمروا) وعلى قوله ثالثاً (ضرب زيد عمروا يوم الجمعه) وعلى قوله رابعاً (ضرب زيد عمروا يوم الجمعه فى المسجد) إلى غير ذلك ، فإنّه ما لم يحصل مصداق آخر للكلام بالتكلّم بفعل وفاعل آخَرَين أو مبتدأ وخبر كذلك ، يصدق الكلام على الفعل والفاعل المزبورين بجميع ملابساتهما ، ولأن يطمئن قلبك لاحظ صيغ الجمع ، فإنّه اعتبر فى الموضوع له فيها أن لا يكون أقلّ من ثلاثه ، ولم يعتبر حد فى ناحيه الزياده ، فإذا قال المخبر : (جائنى

....

الشَرح:

علماء) وأراد الإخبار بمجیء من جائه من العلماء من عشرین أو أقلّ أو أكثر فلا یكون ذلک من استعمال صیغه الجمع فی غیر الموضوع له .

وعلی ذلک فیمكن أن یكون لفظ (الصلاه) موضوعا لعدّه أجزاء تكون فی ناحیه قلّتها محدوده بها ، وتؤخذ فی ناحیه كثرتها لا بشرط ، نظیر المركّبات الاعتباریّه التی أشرنا إلیها ، فیكون إطلاق الصلاه علی التامّ والناقص علی حدٍّ سواء من غیر أن یكون فی البین مجاز ، وهذه المركّبات تمتاز عن المركّبات الحقیقیه بأنّه لا یمكن الإبهام والتردّد فی المركّب الحقیقیّ بحسب أجزائه فإنّ الجنس والفصل أو الهیولی والصوره لا ـ یكون شیء منها مبهما أو مردّدا ، غایه الأمر یمكن كونه مجهولاً ـ لنا وله واقع معیّن بخلاف المركّبات الاعتباریه فإنّه یمكن أن یكون الجزء مبهما لا یكون له واقع معیّن أصلًا ، كما لو أخذ أحد الأشیاء لا بعینه جزءا ، ولا یخفی أنّ تبادل المسمّی بهذا النحو ممكن بل واقع .

والحاصل أنّه یمكن للشارع لحاظ مراتب الركوع والسجود وغیرهما من الأركان ، فیأخذ فی المسمّی إحدی تلک المراتب لا بعینها وعدم إمكان الجامع الذاتی بین المراتب لا یضرّ بما ذكر ، فلا یكون ما ذكره المحقّق النائینی قدس سره من اختلاف المراتب فی الأركان موجبا للمحذور فی التسمیه ، كما لا یرد الإشكال بلزوم محذور المجاز فی الاطلاق علی التامّ .

نعم ربّما یناقش فی كلام صاحب القوانین قدس سره بعدم دوران صحّه الإطلاق مدار الأركان ، وهذه المناقشه علی تقدیر صحّتها تدفع بتصویر الجامع بمعظم الأجزاء ، فإنّه لا فرق بینه وبین ما ذكره صاحب القوانین قدس سره إلاّ فی تعیین الحدّ الأقل فإنّه علی

. . . .

الشَرح:

ما ذكره يكون الأركان ، وعلى الوجه الثانى يكون معظم الأجزاء .

وربّما يقال : المستفاد من الروايات كون المأخوذ فى الصلاه فى ناحيه القلّه هو الأركان ، وأنّه كيف لا يصدق الصلاه عليها ، فإنّها ربّما تكون الصلاه معها صحيحه فضلاً عن صدق إسم الصلاه ، كما إذا كبر لصلاه الوتر ونسى القراءه فيها وركع ثمّ سجد ونسى السجده الثانيه وتشهد وسلّم وانصرف ، أو انصرف قبل التشهّد والتسليمه نسيانا ، وفى صحيحه الحلبى عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : «الصلاه ثلاثه أثلاث ، ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود»(۱) .

نعم لابدّ من رفع اليد عن إطلاقها وحملها على كون المراد بالأثلاث أثلاثها بعد الدخول فيها ، بما دلّ على كون تكبيره الإحرام ركنا وأنّه لا يتحقّق الدخول فيها بتركها ولو نسيانا ، ولعل عدم ذكر التكبيره فى حديث «لا تعاد» باعتبار أنّ الصلاه لا تتحقّق إلاّ بالدخول فيها بالتكبيره وأنّ الحديث ناظر إلى بيان حكم الخلل فيما يعتبر فى الصلاه بعد الدخول فيها . وأيضاً المراد بالتكبير ما يكون بقصد الدخول فى الصلاه لا مطلق التكبير ، وبالركوع الانحناء الخاصّ المعتبر وقوعه قبل السجود ، كما أنّ المراد بالسجود الواقع بعد الركوع ، وبهذا يدخل الترتيب فى المسمّى .

أقول : لا ينبغى التأمّل فى أنّ التحديد الوارد فى الروايات تحديد للصلاه فى مقام تعلّق الأمر بها ، لا فى مقام التسميه ، وقد ورد فى حديث «لا تعاد»(۲) ذكر الوقت فى المستثنى، مع أنّه غير داخل فى المسمّى قطعا؛ لعدم اعتبار الوقت فى

۱- (۱) الوسائل : ج۴ ، باب۲۸ من أبواب السجود ، الحديث۲ .

۲- (۲) الوسائل : ج۴ ، باب۲۸ من أبواب السجود ، الحديث۱ .

. . . .

الشَرح:

بعض الصلوات كصلاه القضاء، وبعض المندوبه، كالهديه للموتى والصلاه الابتدائيّه المندوبه.

ولا يمكن استفاده المسمّى بالصلاه من الروايات المشار إليها لعدم اعتبار الظهور بعد العلم بالمراد ، والشكّ في كيفيه الإراده مع اختلاف الصلوات المتعلق بها الأمر ، بالإضافه إلى الأوقات والموجبات وحالات المكلّفين ، وكلامنا في المقام على الأعميّ في الجامع بينها المأخوذ محدودا في ناحيه الأقلّ في المسمّى ، وبعد ما نرى بالوجدان صدق الصلاه على فاقد بعض الأركان كالصلاه مع نسيان الطهاره ، كما في صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سُئِل عن رجل صلّى بغير طهور ، أو نسي صلوات لم يصلِّها ، أو نام عنها ؟ فقال عليه السلام : «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعه ذكرها من ليلٍ أو نهار» الحديث(۱) .

وكذا إطلاقه على الصلاه قبل الوقت ، وإلى غير القبله أو مع نسيان الركوع حتّى في كل من ركعتي الفجر إلى غير ذلك ، وهذا الصدق والإطلاق لم ينشأ في الأزمنه المتأخّره عن زمان الشارع ، بل نشأ وصدر من الشارع في ذلك الزمان ، فلا سبيل إلّا إلى الالتزام بأنّ المسمّى هو معظم الأجزاء مع قيوده في الجمله ، على ما ذكر من عدم التحديد في ناحيه الكثره وأنّ المعظم قد أخذ في ناحيه الكثره لا بشرط .

وليس المراد من لا بشرط أنّ وجود الأجزاء الأُخرى خارجاً لا تضرّ بصدق الصلاه على المعظم ، كعدم قدح وجود حيوان آخر مع الإنسان في صدق الإنسان على ذلك الإنسان ، ليقال إنّ إراده المجموع من الإنسان وغيره من لفظ الإنسان

۱- (۱) الوسائل : ج۵ ، باب۲ من أبواب قضاء الصلوات ، الحديث۳ .

ثانيها: أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفاً، فصدق الإسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه _ مضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً [١] _ أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى، فكان شىء واحد داخلًا فيه تاره، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين الشَرح:

تجوّز ، كما أنّه ليس المراد من لا ـ بشرط ، كون استعمال لفظ الصلاه دائماً فى معظم الأـجزاء، حتّى عند إراده تمام الأجزاء والشرائط ، ليرد عليه أنّ المستعمل فيه خارجاً، يتردّد بين بعض تلك الأجزاء ويكون استعماله وإراده تمام الأجزاء والشرائط من الاستعمال فى غير الموضوع له ، فيصير مجازاً كما ذكر المصنف قدس سره هـذين الأـمرين فى الإيراد على كون الجامع هو المعظم ، وأضاف إليهما اختلاف العبادات بحسب اختلاف الحالات من العجز والنسيان والحرج والضرر إلى غير ذلك ، فلا يمكن تعيين المعظم ، لاختلافه بحسب تلك الحالات ، بل المراد لا بشرط بالإضافه إلى ضمّ بقيه الأجزاء والقيود إلى المستعمل فيه عند الإستعمال ، نظير إطلاق الكلام فى مقام استعماله على الفعل والفاعل مع جميع ملابساتهما أو بعضها على ما تقدّم ، فلا يكون إراده التامّ منها مجازا ، ولا يتردّد معه الخارج عن المستعمل فيه .

وأمّا تبادل الجزء أو الشرط واختلافهما بحسب الحالات ، فقد تقدّم أخذ الجامع بين الحالات ، ولو كان الجامع المزبور عنوانا اعتباريّا كعنوان أحدها ، والحاصل يلاحظ المعظم بالإضافه إلى أقلّ الأفراد كمّا والجامع بين أجزائه وشرائطه كيفا ، فلا محذور فى ذلك أصلاً .

[١] المراد ممّا أورد على الأـوّل أخيرا ، هو لزوم المجاز فى إطلاق لفظ الصلاه وإراده التامّ من حيث الأجزاء والشرائط ، فإنّه يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء _ أى المعظم _ فى الكل .

ص :١٢٨

أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيّه [١] ك (زيد) فكما لا يضر الشَرح:

وقوله قدس سره : «يتبادل» ، إشكال ثانٍ على الالتزام بكون الموضوع له معظم الأجزاء والشرائط ، وتوضيحه: أن_ّا إذا استعملنا لفظ الصلاه فى مجموعه من أجزائها ثمّ استعملناه فى مجموعه أُخرى وكانت كلتا المجموعتين معظم الأجزاء إلاّ أنّ بعض أجزاء الثانيه خارجه عن الأُولى، لزم أن تكون هذه الأجزاء داخله فى المسمّى فى الاستعمال الثانى، وخارجه عنه فى الاستعمال الأوّل. وهذا هو التبادل كما انه عند اجتماع تمام الاجزاء فى الاستعمال يتردد الشىء الواحد بين ان يكون هو الخارج عن المستعمل فيه أو غيره، وقد ظهر ممّا ذكرناه فى التعليقه السابقه، الجواب عن إشكالات لزوم المجازيّه والتبادل والتردّد، فلا نعيد.

وقوله قدس سره فيما بعد هذا : «مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات» راجعٌ إلى الإشكال فى تعيين المعظم ، كما تقدّم فى التعليقه السابقه .

[١] قيل إنّ الوضع فى أسامى العبادات كالوضع فى الأعلام الشخصيّه ، وكما أنّ تبادل الحالات المختلفه كالصغر والكبر والسمن والنحافه وتغيّر اللون إلى لونٍ آخر ونقص بعض الأجزاء وزيادته لا يضرّ فى الأعلام الشخصيّه كذلك فى العبادات .

وبتعبيرٍ آخر : كما يطلق إسم زيد على ما فى الخارج من الشخص مع التبادل واختلاف الأحوال فيه ، كذلك إسم الصلاه يطلق على العباده المخصوصه فى جميع حالاتها . وأجاب الماتن قدس سره بأنّ الموضوع له فى الأعلام هو الشخص الذى يكون بالوجود الخاصّ ، وتغيّر عوارض ذلك الوجود لا ـ ينافى بقاء الوجود الذى يكون بقائه بقاء الشخص ، وكما لا يضرّ اختلاف أحوال الشخص ببقائه كذلك لا يضرّ ببقاء

ص :١٢٩

فى التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أنّ الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقه باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيرت الشَرح:

تسميته ، وهذا بخلاف الموضوع له فى مثل لفظ الصلاه ، فإنّه من قبيل المفهوم والكليّ ، وعليه فاللّازم تعيين ذلك المعنى الكليّ بحيث يكون حاويا لمتفرّقاته وجامعا لأفراده ، كما تقدّم ذلك فى الجامع على قول الصحيحى .

لا يقال : الشخص هو الوجود الخارجى ، ومن الظاهر عدم وضع اللفظ له أصلًا حتّى فى الأعلام الشخصيه ، حيث إنّ الموضوع له لابدّ من كونه قابلًا للتصوّر واللحاظ فى الوضع والاستعمال ، والوجود الخارجى لا موطن له إلّا الخارج .

فإنّه يقال : الوجود الخارجى قابل للحاظه ولو بعنوان مشير إليه وإمكان لحاظه كذلك يكفى فى صحّه وضع اللفظ له ، كما تقدّم فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ؛ ولذلك لا توصف الأعلام الشخصيّه بالوجود والعدم ، بأن يقال زيد موجود أو معدوم ، بل يقال إنّه حيّ يرزق ، أو غير باقٍ وميت ، بخلاف الكلّيات فإنّها توصف بالوجود والعدم .

ثمّ لا بأس للتعرّض فى المقام لما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سره فى بيان المسمّى فى الأعلام الشخصيّه ، لدفع الوهم عن كون مسمّاها من المجرّدات .

فإنّه ذكر أوّلاً ـ ما حاصله : إنّ زيدا مثلًا مركّب من نفس وبدن ، والبدن مركّب من عظم ولحم وجلد وأعصاب ، فيكون زيد مركّباً طبيعيّا فى مقابل الصناعى كالسرير والبناء ، ووحده جسم زيد باتصال الأعضاء التى لكلٍّ منها وجود . والاتصال لا يخرجه إلى الوحده إلّا من جهه الذبول والنموّ ، لا من جهه نقص يده أو رجله أو

عوارضه من الزياده والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها فى التشخص، لا يضرّ اختلافها فى التسميه، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت فى الصحيح منها.

الشَرح:

إصبعه إلى غير ذلك ، والالتزام بأنّه ملحوظ لا بشرط ، بالإضافه إلى أعضائه مشكل ، فإنّه لو كان الملحوظ بنحو اللابشرط نفس زيد يلزم كون المسمّى من المجرّدات ، وإن كان الملحوظ كذلك نفسه مع بدنه يجىء الكلام فى أنّ أىّ مقدار من البدن ملحوظ مع النفس بنحو لا بشرط .

وذكر ثانيا بأنّ المراد من البدن الملحوظ مع النفس المسمّى بلفظ زيد ، ليس هو الأعضاء من اللحم أو الشحم والأعصاب وغيرها ، بل الروح البخارى الذى يكون مادّه للنفس ويعبّر عن الروح البخارى الذى هو فى حقيقته جنس طبيعى بالحيوان ، وتكون فعليه النفس بذلك الروح ويتّحد معها اتّحاد المادّه بصورته ، كما أنّ الروح البخارى متّحد مع الأعضاء لأنّها مادّه إعداديه للروح البخارى ، فتحصّل أنّ الموضوع له للفظ زيد نفسه المتعلّقه بالبدن ، وتشخّص البدن ووحدته بوحده النفس وتشخّصها ، إذ المعتبر مع النفس مطلق البدن .

وذكر ثالثا أنّ ما ذكر خلاف المتفاهم العرفى من اللفظ ، فإنّ ما ذكر لا يدركه إلّا الأوحدى من الأعلام، والصحيح أن يقال: إنّ المسمّى عندهم الهويّه الخارجيّه التى لا يلاحظ المميّز فيها إلّا كونها غير الهويّات الأُخر، من كونها مبهمه من سائر الجهات(1).

1- (1) نهايه الدرايه : 1 / 117 .

رابعها: إنّ ما وضـعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام [١] الواجد لتمام الأجزاء والشـرائط، إلا أن العرف يتسامحون ــ كما هو ديـدنهم ــ ويطلقون تلـك الألفـاظ على الفاقـد للبعض، تنزيلاً له منزله الواجـد، فلا يكون مجازاً فى الكلمه ــ على ما ذهب إليه السكاكى فى الاستعاره ــ بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه، الشَرح:

أقول : لا ينبغى التأمّل فى أنّ الأعضاء الخارجيّه الرئيسيه حال اتصال بعضها ببعض ، بحيث تكون الروح توأما معها ، هو الشخص ويكون لاـ بشـرط بالإضـافه إلى كمال الأعضاء ونقصـها وما يعرض عليها ، سواء كان فى الخارج هويّه أُخرى مثلها أو لم تكن ، فلاـ يفرق فى وضع العلم الشخصـى بين وضع لفـظ آدم لأوّل مخلوقٍ من الإنسان وبين وضع لفظ زيـد لمن يتولّـد من أُمّه فعلاً ، والملحوظ عند وضع كلّ منها الشخص الذى هو البدن التوأم مع الروح .

[١] كـأنّ مراد هـذا القائـل أنّ اللفـظ فى إبتـداء الأـمر ، قـد وضع ــ كسـائر المركّبات ــ للصـحيح التامّ ، ثمّ اسـتعمل فى الناقص بالتنزيـل بلحـاظ الأـثر ، يعنى سـقوط التكليف بالنـاقص لاشـتماله على الملاـك ولو فى حـالٍ مخصـوص ، أو عنايه للمشابهه فى الصوره ، كما فى الناقص المحكوم بالفساد حتّى صار اللفظ حقيقه فى الناقص أيضاً .

وقـد أورد قـدس سـره على هذا التصوير بأنّه يمكن فى مثل أسامى المعاجين الموضوعه إبتداءا للمركّب من أجزاء خاصّه ، حيث يصـحّ فيهـا إطلاقهـا على النـاقص منهـا للمشـابهه صوره أو للمشاركه فى الأثر ، ولا يتمّ فى مثل الصـلاه من العبادات التى تكون أفرادها التامّه مختلفه ومتعـدّده بحسب اختلاف الحالات واختلاف المكلّفين ، بحيث يكون الصـحيح بحسب حاله فاسدا بحسـب حاله أُخرى .

أقول : هذا التصوير بظاهره لا يرجع إلى محصّل ، فإنّه إذا فرض وضع اللفظ للصحيح التامّ ، ثمّ فرض استعماله فى الناقص بلحاظ الأثر أو المشابهه فى الصوره ،

بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات، من دون حاجه إلى الكثره والشهره، للانس الحاصل من جهه المشابهه فى الصوره، أو المشاركه فى التأثير، كما فى أسامى المعاجين الموضوعه ابتداءً لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صوره، والمشارك فى المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقه.

وفيه: إنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين، وسائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً، خاصاً، ولا يكاد يتم فى مثل العبادات، التى عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب إختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حاله فاسداً بحسب حاله أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الشَرح:

والمفروض أنّ الناقص بالإضافه إلى التامّ متعدّد ومتكثّر ، يكون اللفظ المفروض بعد صيرورته حقيقه فى الناقص أيضاً من قبيل متكثّر المعنى ، فأين الجامع الشامل للصحيح والفاسد كما هو قول الأعميّ ، اللهمّ إلاّ أن يراد صيرورته حقيقه فى الجامع كما يأتى تقريره فى الوجه الخامس .

ص :١٣٣

خامسـها: أن يكون حالهـا حـال أسـامى المقـادير والأوزان، مثل المثقال، والحقه، والوزنه إلى غير ذلك، مما لا شـبهه فى كونها حقيقه فى الزائـد والناقص فى الجمله[۱]، فـإن الواضع وإن لاحظ مقـداراً خاصاً، إلاّ أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولاً، إلا أنه بالإستعمال كثيراً فيهما بعنايه أنهما منه، قد صار حقيقه فى الأعم ثانياً.

وفيه: إن الصـحيح ــ كمـا عرفت فى الوجه السـابق ــ يختلف زيـاده ونقيصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائـد والناقص بالقياس عليه، كى يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيداً.

الشَرح:

[۱] والفرق بين هـذا الوجه والوجه الرابع المتقـدّم هو أنّ اللفظ على هذا الوجه ، يكون فى النتيجه حقيقه فى الجامع ؛ وذلك لأن اللفـظ الموضوع للمقـدار والوزن وإن لوحـظ عنـد وضـعه مقـداراً خاصّـاً معيّناً ، ووضع بإزائه إلاّ أنّ مع اسـتعماله فى الزائـد وفى النـاقص عنه ــ ولو بـدعوى أنّهمـا ذلك المقـدار ــ صار اللفظ المزبور حقيقه فى الأعمّ من ذلك المقـدار ، بحيث يشـمل معناه الزائد والناقص فى الجمله .

وقـد أشـرنا فى الوجه السـابق ، أنّه يمكن إرجـاعه إلى هـذا الوجه ، ولعل الماتن قـدس سـره قـد فهم ذلك ، حيث لم يورد على الوجه السـابق بـأنّه يوجب كون اللفـظ من متكثّر المعنى ، بـل أورد عليه بـأنّ اختلاـف الصـحيح وتعـدّده بحسب الحالات ، يمنع الاـلتزام فيه بما يلتزم فى أسامى المعاجين ، كما أنـّه أورد بـذلك أيضاً على هـذا الوجه ، وقال : إنّ تعـدّد الصـحيح فى العباده واختلافهمـا بحسب الحالاـت يمنع عن الاـلتزام فيهـا بما يلتزم فى أسامى المقادير والأوزان ، ولكنّ العجب هو ما ذكر فى أسامى المقـادير والأـوزان ، والتزم به المـاتن قـدس سـره أيضاً ، فإنّه لو كانت هناك ألفاظ ذات معانٍ محـدوده فى ناحيه قلّتها وكثرتها وسعتها وضيقها فأوّلها أسامى المقادير والأوزان ، فكيف يمكن

ومنهـا: إن الظـاهر أن يكون الوضع والموضوع له ــ فى ألفـاظ العبادات ــ عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيـد جـدّاً، لاسـتلزامه كون اسـتعمالها فى الجامع، فى مثل: (الصلاه تنهى عن الفحشاء) و (الصلاه معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنّه من النار) مجازاً، أو منع استعمالها فيه فى مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغايه [١]، كما لا يخفى على أولى النهايه.

الشَرح:

دعوى أنّهـا صـارت حقائق فى الأعمّ ، بحيث تشـمل الزائـد والناقص فى الجمله ؟ مع أنـّه لا يترتّب شـىء من الأحكام المترتّبه على تلـك المقـادير والأوزان على الناقص منها ولو بيسـير ، فلا يحكم باعتصام الماء ولو نقص من مقـدار الكرّ مثقالاً ، ولا تتعلق الزكاه بالغلّه إذا نقصت عن النصاب بمثقال ، ولا تقصـر الصـلاه فى سـفر إذا نقص من مقـدار المسافه ولو بشبر ، إلى غير ذلك . ولذا يصحّ سلب ذلك المقدار عن الناقص بل عن الزائد ، كما لا يخفى .

[١] يعنى الالتزام بـأنّ لفظ الصـلاه اسـتعمل فى تلك الاسـتعمالات فى الجامع مجازا، أو أنّه لم يسـتعمل فى الجامع بل فى بعض الأفراد بخصوصه، بعيد إلى الغايه.

أقول : قـد تقـدّم عدم تصوير الجامع على الصـحيحى ، فعليه أن يلتزم فى تلك التراكيب إمّا باسـتعمال اللفظ فى بعض الأفراد أو فى جميعهـا على نحو اسـتعمال اللفـظ فى أكثر من معنى ، أو فى الجامع الاعتبارى من الأفراد الصـحيحه ، ولو كان ذلك الجامع غير موضوع له ، وأمّـا القائـل بالأعمّ فهو فى فسـحه من ذلـك ، فهو لا يلتزم بالمجـاز فيهـا ، بل باسـتعمال اللفظ فيها فى الجامع الموضوع له كما تقدّم .

لا يقال الآثار المـذكوره فى تلك الاسـتعمالات لا تترتّب إلاّ على خصوص الصـحيحه من الصـلاه لا على الجامع المتقـدّم الـذى يتحقّق بالصحيح والفاسد .

فإنّه يقال : قد تقدّم أن الآثار الوارده تترتّب على الصلاه ، أى على الجامع

ومنها: أن ثمره النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحى [۱]، وعـدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، فى رفع ما إذا شک فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته أصلًا، لاحتمال دخوله فى المسمى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلک الشَرح:

المتقـدّم فى مقام الامتثال ، وإذا اتّصف الجامع المفروض بأنـّه امتثال يكون صـحيحا لا محاله ، فإراده الامتثال فيها بدالٍّ آخر ، ودلاله الخطاب على إراده الصلاه الممتثله إنّما هو بتعدّد الدالّ والمدلول فلا مجازيّه ، كما لا يخفى .

وبالجمله ، الآثار الوارده لا تترتّب حتّى على الصحيح فى مقام التسميه ، كما تقدّم ، فالمراد الصحيح فى مقام الامتثال لا محاله .

[۱] وبيـان ذلـک : أنـّه لا يمكن التمسّک بالإطلاق الوارد فى الخطاب إلاّ بعـد إحراز انطباق المعنى المطلق على مورد الشـکّ مع تمـاميّه مقـدمات الحكمه ، حيث يحرز بعـد الانطباق وتماميتها بأنّه لولا ثبوت الحكم لمورد الشکّ ؛ لكان فى البين دالّ على التقييـد ، ومع عـدم ما يدلّ عليه ، يكون المتكلّم مظهرا لعدم دخاله المشـكوک ، وأمّا إذا لم يحرز ذلک الانطباق ، كما إذا ورد فى الخطـاب (جعـل اللّه المـاء لكم طهورا) وشـکّ فى صـدق الماء على الجلّاب ليصـحّ الوضوء وسائر الطهارات به ، فلا يمكن الحكم بكونه طهورا تمسّـكاً بإطلاق الماء فى الخطاب المزبور ، إذ لو لم يكن مطهّرا فإنّما هو لعدم كونه ماء لا لتقييد الماء بغيره .

وعلى ذلـک فـإذا شکّ فى كون شـىء جزءا للصـلاه مثلاً ، لا يمكن إحراز عـدم كونه جزءا أو شـرطا بمثل قوله سـبحانه «أَقِيْمُوا الصَّلاةَ» على القول بالصـحيح ؛ لعدم إحراز معنى الصلاه حتّى ينطبق على الفاقد لذلک الجزء ، وهذا بخلاف القول بالأعمّ ، فإنّه بناءً عليه يمكن نفى جزئيّه المشكوک أو شرطيّته به ، مع تماميّه مقدّمات الحكمه لإحراز كون الفاقد له صلاه .

على القول الأعمّى، فى غير ما احتمل دخوله فيه، مما شك فى جزئيته أو شرطيته، نعم لا بدّ فى الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بد الشَرح:

نعم يتحقّق إجمال الخطاب بناءً على الأعمىّ أيضاً ، فيما إذا احتمل كون المشكوك مقوّما للمسمّى .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّ الخطابات من الكتاب والسنّه غير وارده فى مقام بيان الأجزاء والشرائط لمتعلّقات الأحكام ، يعنى العبادات ، بل كلّها فى مقام تشريع تلك المتعلّقات ، فلا يمكن التمسّك بها على القولين ، غايه الأمر عدم جواز التمسّك بها على الصحيحىّ ، لإجمالها فى ناحيه المراد من المتعلّقات ، وعلى الأعمىّ لإهمالها من جهتها ، هذا بالإضافه إلى الاطلاق اللفظى .

وأمّا بالإضافه إلى الاطلاق المقامىّ، كما إذا أُحرز فى مورد، أنّ الشارع فى مقام بيان ما يعتبر فى العباده جزءا أو شرطا كصحيحه حماد(١) الوارده فى كيفيه الصلاه، وكصحيحه زراره(٢)، وغيرها الوارده فى بيان غسل الجنابه، فيمكن نفى جزئيّه المشكوك أو شرطيّته بإطلاقها يعنى عدم ذكر دخاله المشكوك فى ذلك المقام، فإنّه لو كان معتبرا فى العباده لكان عدم ذكره فيه خلاف الغرض، بلا فرقٍ القول بالصحيح أو الأعمّ.

ثمّ قال قدس سره : ولكنّ الصحيح عدم جواز التمسّك بصحيحه حماد المشار إليها ، لإثبات وجوب المذكورات فيها ، وذلك للعلم الإجمالى باشتمالها على أُمور مستحبّه أيضاً ، فيكون ظهورها فى الوجوب والجزئيّه ساقطا ، ونظيرها التمسّك

١- (١) الوسائل : ج٤ ، باب ١ من أبواب أفعال الصلاه ، الحديث : ١ / ٦٧٣ .

٢- (٢) الوسائل : ج١ ، باب٢٦ من أبواب الجنابه ، الحديث : ٢ / ٥٠٢ .

. . . .

الشَرح:

بقوله صلى الله عليه و آله : «صَلُّوا كما رأيتمونى أُصلِّى»(۱) .

فإنّه بعد القطع واليقين بعدم اقتصار النبى صلى الله عليه و آله على الأجزاء الواجبه والشرائط اللازمه ، بل كان يأتى بالمستحبّات فى صلاته ، يكون المراد بالأمر بالاتباع مطلق الطلب ، فلا يمكن الحكم بالجزئيّه والشرطيّه بمجرّد ورود روايه بأنّ النبى صلى الله عليه و آله كان يقرأ فى صلاته بكذا أو يفعل كذا(۲) .

وفيه العلم الاجمالى باشتمال الصحيحه على بعض الأُمور المستحبّه ينحلّ بالظفر خارجا بالدليل على استحباب بعض تلك الأُمور ، وبتعبيرٍ آخر : إنّ قيام الدليل على الترخيص فى ترك بعض تلك الأُمور لا يكون موجبا لرفع اليد عن ظهورها بالإضافه إلى غير ذلك البعض ، وأيضاً العلم الاجمالى المزبور لا يمنع عن الحكم بعدم الجزئيّه والشرطيّه فى المشكوك الذى لم يذكر فى تلك الصحيحه ، وإنّما يمنع مع عدم انحلاله أو مع المناقشه فى أصل ظهور الصحيحه فى الوجوب بالإضافه إلى المذكورات فيها .

وممّا ذكرنا يظهر الحال بالإضافه إلى قوله صلى الله عليه و آله : «صلُّوا كما رأيتمونى أُصلّى» بل لا يبعد صحّه التمسّك بالإطلاق اللفظى لأدلّه العبادات ، على الأعمىّ فيما إذا أُحرز عدم دخول المشكوك فى المسمّى بمثل قوله سبحانه «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلى اللَّيْلِ»(۳) ، بعد قوله «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطَ الأَبْيُضَ» فإنّه لا بأس

۱- (۱) غوالى اللئالى : ۱ / ۱۹۸ ، الفصل التاسع ، الحديث ۸ .

۲- (۲) أجود التقريرات : ۱ / ۴۵ .

۳- (۳) سوره البقره : الآيه ۱۸۷ .

منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات، وبـدونه لا مرجع أيضاً إلاّ البراءه أو الاشـتغال، على الخلاف فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

الشَرح:

بالأخذ به فيما إذا شكّ فى كون الارتماس مفطرا .

ودعوى إهمـال الخطاب فى ناحيه المتعلّق لا يمكن المساعـده عليها بعـد ظهور الآيه التى قبلها وبعـدها فى أنّ ما يمسك عنه هو الأكل والشرب والنساء ، والأصل فى الخطاب كون المتكلّم فى مقام بيان الحكم والمتعلّق والموضوع ، كما لا يخفى .

لا يقال : التمسّک بالإطلاق فى آيه الصوم ، يجرى على الصحيحىّ أيضاً ، فإنّه من التمسّک بالإطلاق المقامىّ .

فإنّه يقال : لم يظهر معنى الصوم من قوله سـبحانه «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلى اللَّيْلِ» بناءً على الصحيحىّ ليتمسّک بإطلاقه ، بخلافه على الأعمىّ لصـدقه على الإمسـاک عـن المـذکورات فى عرف المتشـرّعه ، لاتّصـافه بالبطلاـن مع تجرّده عـن الإمسـاک عن سـائر المفطرات ، كما لا يخفى .

وقـد يقـال بإجمـال الخطابـات على القولين ، أمّـا بنـاءً على القول بالصـحيح ، فلما تقـدّم ، وأمّا بناءً على الأعمىّ فللعلم بأنّه ليس المراد من الخطابات المسـمّيات ؛ لأنّ المسمّى يصدق على الصحيح والفاسد ، بل المأخوذ فى متعلق الأمر مقيد بالصحّه لا محاله ، ولاـ فرق فى عـدم جواز التمسـک بالخطـاب بين كونه مجملاًـ بنفسه أو بالقيـد المجمل المعلوم أخـذه فيه ، فيكون متعلّق الأمر مجملاً بالذات على القول بالصحيح ، ومجملاً بالعرض على القول بالأعمّ .

واُجيب بأنّ الصحّه متأخّره عن الأمر بالعباده ، ولا يمكن أخذها فى متعلّق الأمر .

ص :١٣٩

....

الشَرح:

ولكن لا يخفى أنّ هـذا لا يدفع المناقشه ، فإنّ هذه الصـحّه كما أنّها متأخّره عن الأمر بالعباده ، كذلك متأخّره عن التسـميه حتّى على القول بالصـحيح ، ولا تكون مأخوذه فى متعلّق الأمر ، ولا فى التسـميه على القولين ، والذى كان موجبا لإجمال المعنى على مسـلك الصـحيحىّ هو عـدم معلوميه تمـام مـا له دخـل فى الملاک الملحوظ ، ولو بالعنوان الملازم ، وهـذا المعنى المأخوذ فى متعلّق الأـمر على الصـحيحىّ مأخوذ فى متعلّق الأمر فى الخطابات على الأعمىّ ، فيكون متعلّق الأمر مجملاً حتّى بناءً على الأعمىّ أيضاً .

والصـحيح فى الجواب هو أن يقال : إن المناقشه بإجمال الخطاب على الأعمىّ مبتنيه على اسـتعمال لفظ الصـلاه ، مثلاً عند الأمر بها ، فيما هو الموضوع له عنـد الصـحيحى ، ولكنّ الأمر ليس كذلك بل ورود القيد على متعلق التكليف فى المقام كورود القيد على سـائر المطلقات لا يكشف عن اسـتعمال اللفظ الموضوع للمطلق فى المقيـد إلّا بنحو تعـدّد الـدال والمـدلول ، كما ذكر فى بحث المطلـق والمقيّـد ، فظـاهر الخطـاب على الأـعمىّ تعلّق التكليف بنفس المسـمّى ، غـايه الأـمر يعلم بورود القيـد على ذلك الطبيعى المسـمّى ، وإذا دار أمرالقيـد بين الأقـل والأكثر ، فما ثبت تقييـد المتعلق به يؤخـذ به ، ويتمسّک فى غيره بالإطلاق على حـدّ سـائر الموارد التى يكون ورود الأـمر فيهـا بشـىء مطلقـاً ، ثمّ يعلم بورود القيـد عليه ولو بخطابٍ آخر ، فإنّه يؤخـذ فى القيد المشكوک بإطلاق المطلق .

وبتعـبيرٍ آخر : المراد الجـدّى من تعلـق التكليف هو المراد الاسـتعمالى من المتعلّق على مسـلک الصـحيحى ، وأمّـا على مسـلک الأعمىّ فالمستعمل فيه للفظ الصلاه حتّى فيما ذكر فى خطاب التكليف هو الجامع الوسيع ، غايه الأمر يعلم بورود

....

الشَرح:

القيد على ذلك المتعلّق ، فإذا دار القيد بين كونه أقلّ أو أكثر يؤخذ بالمقدار الثابت من التقييد ويؤخذ فى غيره بالإطلاق .

وما تقدّم سابقا من تحديد الصلاه بالأركان أو بمعظم الأجزاء والشرائط فى ناحيه الأقلّ وأنّه لا يوجب المجاز عند إراده الكل فليس المراد منه استعمال لفظ الصلاه بمجرّده فى المجموع التامّ ، بل المراد استعماله فيه بنحو تعدّد الدال والمدلول ، ولكن مع ذلك يكون تطبيق المسمّى على التامّ كتطبيق الكلام على ما ذكر معه من متعلّقات الفعل والفاعل حقيقه .

لا يقال : نفس العلم الإجمالى بورود القيود على المطلق ودورانها بين القليله والكثيره يوجب إجمال الخطاب ، حتّى لو بُنى على إراده المقيّد من المطلق بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ، وأنّه لا يوجب استعمال نفس اللفظ الدالّ على المطلق فى المقيد .

فإنه يقال : العلم الإجمالى لا يوجب الإجمال فيما إذا كان المعلوم بالإجمال معلوما بوجهٍ آخر ، كما إذا علم أنّ المطلق قد ورد عليه التقييد بخطابات مستقلّه ، بحيث نحتمل أن لا يكون فى البين قيد آخر غير ما فى تلك الخطابات ، وفى مثله يرجع عند الشكّ فى قيدٍ آخر لم يقم عليه خطاب مستقلّ ، إلى إطلاق الخطاب ، ولذا يتمسّك بخطاب «أحلّ البيع» فى موارد الشكّ فى شرطيّه شىء للبيع ، مع العلم بأنّ البيع قد ورد عليه فى الشرع قيود .

وأمّا إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال وجها معلوما ، فمجرّد العلم ببعض القيود لا يكفى لخروج الخطاب عن الإجمال ، بل عن الإهمال ، حيث إنّه مع العلم بعدم

وقد انقدح بذلک: إنّ الرجوع إلی البراءه أو الاشتغال [۱] فی موارد إجمال الخطاب أو إهماله علی القولین، فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلی البراءه علی الشَرح:

إراده الإطلاق وعدم نصب خطاب للقید یعلم أنّ المتکلّم لم یکن فی مقام البیان من جهه القیود ، وهذا التفصیل یختصّ بباب الإطلاق ولا یجری فی العامّ الوضعی ، حیث إنّ ظهوره فی إراده کلّ فرد بالوضع ولا یرفع الید عن ظهور العامّ إلّا فی الأفراد التی یعلم بعدم إرادتها ثبوتا ویؤخذ بالظهور فی غیرها .

وأمّا دعوی الإجمال فی الخطابات حتّی علی الأعمیّ ، بدعوی العلم بأنّ للشارع غرضاً واحدا من الصلاه وغیرها من العبادات ، ولا- یعلم حصوله بالاکتفاء بالمتیقّن من القیود ، فواضحه الفساد فإنّ علی المتکلّم التکلّم بنحو یحصل الغرض بالإتیان بمتعلّق أمره ، ومع الإطلاق یدفع دخاله المشکوک فی غرضه ، نعم ربّما یناقش بمسأله الغرض الواحد فی الرجوع إلی أصاله البراءه فی موارد الشکّ فی الجزئیّه والشرطیّه، وهذا غیر المفروض فی المقام، فإنّ الکلام فی المقام فی التمسّک بالإطلاق ویأتی فی بحث الأقلّ والأکثر الارتباطیین عدم صحّه المناقشه المزبوره وأنّ العلم بالغرض من تعلّق الأمر لا یمنع عن الرجوع إلی أصاله البراءه الشرعیّه .

[۱] یعنی بما أنّ موارد إجمال الخطاب فی ناحیه متعلّق التکلیف أو إهماله داخله فی الشکّ فی الأقلّ والأکثر الارتباطیین ، یکون المرجع فیها أصاله البراءه أو الاشتغال علی القولین ، وأنّه لا أساس لما ذکره صاحب القوانین قدس سره من أنّ ثمره النزاع هو الرجوع إلی البراءه علی الأعمّ وإلی الاشتغال علی الصحیح(۱) .

والوجه فی ذلک ، أنّه لو قیل بانحلال التکلیف المعلوم بالإجمال فی مقام

۱- (۱) قوانین الأُصول : ۴۰ .

الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءه، مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل بظهور الثمره فی النذر أيضاً.

الشَرح:

الثبوت إمّا انحلالاً وجدانيّا أو حكميّا يكون المرجع عند دوران أمر المتعلّق بين الأقل والأكثر هی البراءه وإذا بنی على عدم الانحلال حقيقةً ولا حكما يكون المرجع قاعده الاشتغال بلا فرق بين القولين .

وذكر المحقّق النائينی قدس سره انتصارا لصاحب القوانين أنّ الصحيحیّ لا يمكنه الرجوع إلى البراءه عند الشكّ فی جزئيّه شیء أو شرطيّته لمتعلّق التكليف ، بل عليه الالتزام بالاشتغال ، وذلك لأنّ الصحيحی لابدّ له من الالتزام بأخذ جامع بسيط خارج عن نفس الأجزاء والشرائط يكون ذلك الجامع معنى لفظ الصلاه مثلًا ، والجامع المزبور إمّا مأخوذ من ناحيه الأثر للأفراد الصحيحه ، أو من ناحيه عللها ، ومع أخذ ذلك الجامع فی متعلّق التكليف يكون صدق المعنى على الفاقد للمشكوك غير محرز ، فلابدّ من إحراز صدق ذلك العنوان عليه لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ فی المحصّل ـ بالكسر ـ ، وما حكی عن المشهور من ذهابهم إلى البراءه فی تلك المسأله مع ذهابهم إلى القول بالصحيح فی المقام ، يحمل على الغفله منهم أو تخيّلهم عدم أخذ العنوان البسيط معنی ، للفظ الصلاه(۱) .

أقول : لا يمكن المساعده على الانتصار فإنّ مجرّد كون العنوان البسيط معنى للفظ الصلاه لا يجعل المورد من موارد الشكّ فی المحصّل ليجری الاستصحاب فی ناحيه عدم حصول المحصَّل ـ بالفتح ـ بالاكتفاء بالأقلّ ، أو تجری قاعده الاشتغال

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۴۵ .

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم فى البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الأعم، وعدم الشَرح:

فى ناحيه التكليف المتعلق به .

وبتعبيرٍ آخر : الموجب لجريان الاستصحاب أو قاعده الإشتغال اختلاف متعلّق التكليف مع المشكوك فيه وجودا ، بحيث يكون متعلّق الشكّ وجودا آخر ، مغايرا لمتعلّق التكليف ، وإذا فرض أنّ العنوان المتعلّق به التكليف ينطبق على نفس المركّب المشكوك انطباق العنوان على معنونه والأمر الانتزاعى على منشأه ، ففى مثل ذلك يكون المطلوب حقيقه هو ذلك المعنون لا العنوان ، كما هو الحال فى تمام موارد العنوان الانتزاعىّ ، والمعنون بما أنـّه مردّد بين الأقل والأكثر ، فيجرى الكلام فى انحلال التكليف المتعلّق به ثبوتا ولو بعنوان انتزاعى ، وتفصيل الكلام فى بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين إن شاء اللّه تعالى .

ثمّ إنّ ما تقدّم من لزوم الاحتياط عند الشكّ فى المحصِّل ــ بالكسر ــ قد يقال باختصاصه بغير المحصِّلات الشرعيّه ، وأمّا المحصِّلات الشرعيّه ، فيمكن أن يقال فيها بجواز الاقتصار على الأقلّ المحرز من أجزائها وشرائطها فى موافقه التكليف المتعلّق بالمحصَّل ــ بالفتح ــ وذلك لأنّ المحصَّل ــ بالفتح ــ فى حقيقته حكم شرعىّ واعتبار للشارع ، فالتكليف لايتعلّق به وإنّما يتعلّق بما هو فعل المكلّف ، فمثلاً إذا فرض أنّ الطهاره من الخبث أمر يوجد بغسل الثوب والبدن ، ففيما إذا شكّ فى حصولها بالغسل مرّه أو مرّتين ، حيث أنّ التكليف فى الحقيقه متعلّق بما هو الموضوع لها ، يعنى الغسل ــ فلا بأس بجريان البراءه عن وجوب الغسل مرّه ثانيه ، وهذا بخلاف المحصِّلات الخارجيه ، فإنّ متعلّق التكليف فيها يعنى المسبّب ــ بالفتح ــ غير مشكوك فيه والمشكوك سببه .

ص :۱۴۴

البرء على الصحيح، إلاّ أنـّه ليس بثمره لمثل هذه المسأله [۱]، لما عرفت من أنّ ثمره المسأله الأصوليه، هى أن تكون نتيجتها واقعه فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه، فافهم.

الشَرح:

ولكن لا يخفى أنّ لهذا الكلام وجهاً إذا أُريد بالمحصّل الشرعى ـ بالفتح ـ مجرّد الحكم الشرعى الداخل فى الحكم الوضعى ، وكان ذلك متعلّق التكليف الإلزامى ، وأمّا إذا أُريد منه الأمر الواقعىّ الـذى كشف عنه الشارع أو كان ذلك المعتبر قيدا لما هو متعلّق التكليف الإلزامى ، كما فى الأمر بالصلاه المقيّده بالطهاره ، فلا مجال إلاّ للاشتغال وللكلام فى ذلك مقام آخر .

[۱] كأنّ نظره قدس سره إلى أنّ المسأله الأُصوليّه هى التى يستنبط منها الحكم الشرعىّ الكلىّ بواسطه مسأله من المسائل، لا يوجب دخولها فى علم الأُصول إذا كان الحكم معلوماً من الخارج لا مستنبطاً من تلك المسأله، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ وجوب الوفاء على من نذر إعطاء درهم لمن صلّى، حكمٌ شرعىٌ فرعىّ معلوم من الخارج، و بمسأله الصحيح والأعمّ يعيّن مصداق موضوع وجوب الوفاء بهذا النذر، إذ الصلاه الباطله صلاه على الأعمّ، و من أتى بها فقد صلّى، فيجب على الناذر إعطاء درهم، و لكنّ ترتّب مثل هذه الثمره على مسأله الصحيح والأعمّ لا يدخلها فى علم الأُصول.

ونظير ذلك ما ورد فى الخطاب الشرعى من النهى عن صلاه الرجل وأمامه إمرأه تصلّى ، فعلى الأعمّ يحكم ببطلان صلاه الرجل أو كراهتها ، حتّى فيما كانت صلاه المرأه غير تامّه من حيث الأجزاء والشرائط ، بخلافه على الصحيح حيث لا يحكم ببطلان صلاته أو كراهتها ، إلاّ إذا كانت صلاتها صحيحه .

وكيف كان، فقد استدل للصحيحى بوجوهٍ:

أحدها: التبادر، ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاه بين دعوى ذلك [١]، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنه بوجه، وقد عرفت كونها مبينه بغير وجه.

ثانيها: صحه السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقّه، وإن صح الإطلاق عليه بالعنايه.

الشَرح:

ولكنّ المناقشه ليست فى محلّها فإنّ مسأله الصحيح والأعمّ ، لا تكون من المسائل الأُصوليّه ؛ ولذا لم تجعل من مسائل علم الأُصول ، بل ذكرت فى مقدمه مسائل علم الأُصول ، فتكون هذه المسأله من المبادئ التصوريّه لمسائله .

بيان ذلك : أنّ مسأله التمسّك بالإطلاق فى استنباط الأحكام الشرعيّه سواء كان الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد ، مسأله أُصوليّه بلا فرق بين القول بأنّ مقدّمات الحكمه توجب ظهور المطلق فى الاطلاق ، والقول بأنّ الاطلاق بحكم العقل ، وكلامنا فى المقام فى تعيين أنّ ألفاظ العبادات تعدّ من المطلق ليمكن التمسّك بإطلاقها فيما إذا وردت فى الخطاب الشرعىّ وتمّت فيه مقدّمات الحكمه ، كما هو مقتضى قول بالأعمّ أو أنّها مجمله لا تدخل فى المطلق .

فالمناسب أن يناقش بأنّ ثمره النذر أو ثمره صلاه الرجل لا تجعل المسأله من مبادئ المسائل الأُصوليّه ، بل تجعلها من مبادئ المسائل الفقهيّه فلاحظ وتدبر ، ولعلّ الماتن رحمه الله أشار إلى ذلك فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

[١] وبتعبيرٍ آخر : معنى لفظ الصلاه وإن كان مجملاً على القول بالصحيح وغير مبيّن من جهه أجزائها وشرائطها إلاّ أنّ هذا الإجمال لا ينافى كون معناها مبيّنا من

ثالثهـا: الأخبار الظاهره فى إثبات بعض الخواص [١] والآثار للمسـمّيات مثل (الصـلاه عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جُنّه من النـار) إلى غير ذلـك، أو نفى ماهيّتهـا وطبائعهـا، مثـل (لاـ صـلاه إلاّـ بفـاتحه الكتـاب) ونحوه، ممـا كـان ظاهراً فى نفى الحقيقه، بمجرد فقد ما يعتبر فى الصـحه شـطراً أو شـرطاً، وإراده خصوص الصـحيح من الطائفه الأولى، ونفى الصـحه من الثانيه، لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحه أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، واستعمال هذا التركيب فى نفى الصـفه ممكن المنع، حتى فى مثـل (لاـ صـلاه لجار المسـجد إلا فى المسـجد) مما يعلم أنّ المراد نفى الكمال، بدعوى استعماله فى نفى الحقيقه، فى مثله أيضاً بنحو من العنايه، لا على الحقيقه، و إلاّ لما دل على الشَرح:

جهه أثرها ، ويكفى فى الانسباق من اللفظ كون المعنى مبيّنا ولو من جهه ، هذا بالإضافه إلى التبادر ، وأمّا صحّه السلب ، فيكون مقتضاها عدم السعه فى معنى مثل لفظ الصلاه ، بحيث يعمّ الأفراد الفاسده .

أقول : للمناقشه فى كلّ من التبادر وصحّه السلب مجالٌ واسعٌ كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

[١] لا ينبغى التأمّل فى أنّ الآثار المحموله على العبادات لا تعمّ الأفراد الفاسده ، إلاّ أنّ عدم شـمولها إمّا لكون مسـمّياتها المعانى الصـحيحه ، كمـا هو مقتضـى القول بالصـحيح ، أو بتقييـد مسـمّياتها بـالقيود ، كما هو مقتضـى القول بالأعمّ ، فيكون المقام من صغريات ما إذا علم المراد وأُحرز أنّ الحكم الجارى على المطلق لا يعمّ شـيئا ، ودار الأمر بين خروجه عن الاطلاق بالتقييد وبين عدم كون المطلق شاملاً له بحسب معناه الوضعى ، ففى أمثال ذلك لا تجرى أصاله الإطلاق أو الحقيقه وغيرها ، كما أنّ الأخبار النافيه للحقيقه عند فقدان جزءٍ أو شرط مثل قوله صلى الله عليه و آله : «لا صلاةَ إلاّ

المبالغه، فافهم.

رابعها: دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين وديدنهم، وضع الألفاظ للمركبات التامه، كما هو قضيه الحكمه الداعيه إليه، والحاجه وإن دعت أحياناً إلى استعمالها فى الناقص أيضاً، إلا أنـّه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه، بل ولو كان مسامحه، تنزيلاً للفاقد منزله الواجد.

والظاهر أنّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقه.

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيده، إلا أنّها قابله للمنع [۱]، فتأمل.

الشَرح:

بفاتحه الكتاب»(۱) إرشاد إلى جزئيّه القراءه فى الصلاه المأمور بها ، والأمر دائر بين كون أخذها فى متعلّق الأمر بالتقييد ــ ونفى الصلاه عن فاقدها بحسب مقام الامتثال فقط ــ كما هو مقتضى القول بالأعمّ وكون النفى بحسب مقام الامتثال والتسميه كما هو مقتضى القول بالصحيح ، ولا مجال لأصاله الإطلاق أو الحقيقه أو لغيرهما من الأُصول مع العلم بالمراد ، ولعله قدس سره يشير إلى ذلك فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

هذا مع الإغماض عمّا تقدّم من أنّ مثل قوله سبحانه «الصّلاه تَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ»(۲) أو قوله صلى الله عليه و آله : «إنّ عمود الدين الصلاه»(۳) يراد به الصحيح فى مقام الامتثال لا الصحيح فى مقام التسميه .

[۱] ووجه كونها قابله للمنع، أنّه لم يثبت أنّ الواضع يضع اللفظ ابتداءا بإزاء ذلك التامّ، بل يضع اللفظ للأعمّ منه وممّا يختلف معه فى الجمله كما تقدّم سابقا، هذا أوّلاً.

۱- (۱) غوالى اللئالى : ۱ / ۱۹۶ ، الفصل التاسع ، الحديث ۲ .

۲- (۲) سوره العنكبوت : الآيه ۴۵ .

۳- (۳) الوسائل : ج۳ ، باب۸ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث : ۱۳ / ۲۳ .

وقد استدل للأعمّى أيضاً، بوجوه:

منها: تبادر الأعم، وفيه: أنّه قد عرفت الإشكال فى تصوير الجامع [١] الذى لابد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر.

ومنها: عدم صحه السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت.

ومنها: صحه التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وفيه أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعم، لو لم تكن هناك دلاله على كونها موضوعه للصحيح، وقد عرفتها، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه الشَرح:

وثانيا إنّ ما ذكر إنّما يصحّ إذا كان المركّب التامّ واحدا ، فالحكمه فى وضع الألفاظ تقتضى وضع اللفظ لذلك التامّ ؛ لكون غرض التفهيم يتعلق به غالبا ، بخلاف التامّ فى المقام ، فإنّه يختلف بحسب الحالات والأشخاص والازمان وغيرها ، وإذا أمكن وضع اللفظ للجامع المركّب بين الأفراد فلا محاله يكون ذلك الجامع أعمّ يصدق على التامّ والناقص ، على ما تقدّم .

[١] قد تقدّم عدم الإشكال فى تصوير الجامع المركّب على الأعمّ ، فليس فى دعوى التبادر محذور من جهه الجامع ولا من سائر الجهات ، وكذا فى دعوى عدم صحّه سلب المسمّى عن الفاسد . والمراد من صحّه التقسيم إلى الصحيح وغيره صحّته بحسب مسمّى اللفظ ، لا المسمى الذى تعلّق به التكليف ثبوتا ، أو الذى يقوم به الغرض ، فإنّ الصحيح بمعنى ما يقوم به الملاك والغرض يصحّ سلبه حتّى عن التامّ بحسب مقام التسميه ، والفاسد فى مقام الامتثال ، ولو لعدم قصد التقرّب فيه ، وبالجمله معنى صحّه تقسيم المسمّى إلى الصحيح والفاسد هو أنّ المعنى المتفاهم من لفظ الصلاه مثلاً إذا تحقّق فى الخارج قد يتّصف بأنّه تامّ وقد يتّصف بأنّه ناقص، فيقال: إنّ الصلاه إذا وقعت قبل وقتها تكون فاسدةً، وإذا وقعت بعده تكون صحيحه.

اللفظ، ولو بالعنایه.

ومنها: استعمال الصلاه وغیرها فی غیر واحد من الأخبار فی الفاسده [۱]، کقوله علیه الصلاه والسلام (بنی الاسلام علی خمس: الصلاه، والزکاه، والحج، والصوم، والولایه، ولم یناد أحد بشیء کما نودی بالولایه، فأخذ الناس بأربع، وترکوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام لیله، ومات بغیر ولایه، لم یقبل له صوم ولا صلاه)، فإنّ الأخذ بالأربع، لا یکون بناءً علی بطلان عبادات تارکی الولایه، إلّا إذا کانت أسامی للأعم. وقوله علیه السلام : (دعی الصلاه أیام أقرائک) ضروره أنّه لو لم یکن المراد منها الفاسده، لزم عدم صحه النهی عنها، لعدم قدره الحائض علی الصحیحه منها.

وفیه: أن الاستعمال أعم من الحقیقه، مع أنّ المراد فی الروایه الأولی، هو خصوص الصحیح بقرینه أنّها مما بنی علیها الإسلام، ولا ینافی ذلک بطلان عباده الشَرح:

[۱] قد یقال : ظاهر جمله من الأخبار ، ومنها الخبر المنقول(۱) إنّ الولایه شرط لقبول العمل فی مقام إعطاء الأجر والثواب لا شرط لصحّته ، وعلیه فلا یمکن الاستدلال بالخبر لکون عباده المخالف صلاه علی القولین .

أقول : یمکن الاستدلال بالخبر بتقریبٍ آخر وهو أنّ الصلاه التی یأتی بها المخالف محکومه بالفساد للنقص فی بعض أجزائها وشرائطها ، فإطلاق الإمام علیه السلام ذالصلاه علی عمل المخالف لایکون إلّا بإراده الأعمّ ، فینحصر الجواب عن ذلک بما ذکره الماتن قدس سره أخیرا ، ویمکن أن یقال : المراد بالأخذ ، الأخذ باعتقادهم فلا موجب للإلتزام باستعمال الألفاظ فی غیر الصحیح أو فی الأعمّ ، هذا مع الإغماض عمّا

۱- (۱) الوسائل : ج ۱ ، باب ۱ من أبواب مقدمه العبادات ، الحدیث : ۱ / ۷ .

منكرى الولايه، إذ لعل أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقه، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، والاستعمال فى قوله: (فلو أن أحداً صام نهاره) إلى آخره، كان كذلك ــ أى بحسب اعتقادهم ــ أو للمشابهه والمشاكله.

وفى الروايه الثانيه، الإرشاد إلى عدم القدره على الصلاه، وإلا كان الإتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر فى الصلاه، بل بما يسمى فى العرف بها، ولو أخلّ بما لايضر الإخلال به بالتسميه عرفاً. محرماً على الحائض ذاتاً، وإن لم تقصد به القربه.

ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالروايه، فتأمل جيداً.

ومنها: أنّه لا شبهه فى صحّه تعلق النذر وشبهه بترك الصلاه فى مكان تكره الشَرح:

ذكرناه من أنّ الاستدلال بأصاله الإطلاق وأصاله الحقيقه لكشف كيفيّه الاستعمال لا يصحّ بعد معلوميه المراد .

وأمّا الاستدلال على قول الاعمىّ بنهى الحائض عن الصلاه أيّام أقراءها(١) بدعوى أنّ النهى كالأمر لا يتعلّق بغير المقدور ، والصلاه الصحيحه لا تتمكن منها الحائض ، لاشتراطها بالخلوّ من الحيض ، فنهيها عنها أيّام حيضها كاشف عن كون المراد بالصلاه الأعمّ ، فهو كما ترى ، إذ غايه الأمر يعلم بأنّ لفظ الصلاه فى خطاب نهى الحائض مستعمل فى الأعمّ بقرينه عدم إمكان نهيها عن الصحيحه ، ولا دلاله لها على كون الاستعمال على نحو الحقيقه ، هذا أوّلاً .

وثانيا أنّ النهى المزبور ليس بتكليفى ليقال إنّه لا يتعلّق بغير المقدور ، بل إرشاد إلى عجزها عن الصلاه لاشتراطها بالخلوّ من الحيض ، ونتيجه ذلك أنّ حرمه الصلاه على الحائض تشريعيّه ، فإذا أتت بها تعليما لبنتها ، أو لغير ذلك من غير قصد

١- (١) الوسائل : ج٢ ، باب ١۴ من أبواب الحيض ، ١ و٢ و٣ .

فيه] ١]. وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه، لا يكاد يحصل به الحنث أصلًا، لفساد الصلاه المأتى بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

الشَرح:

الامتثال به لم تفعل حراما .

ودعوى كون النهى الإرشادى أيضا كالأمر الإرشادى لا يتعلّق بغير المقدور ، لا يمكن المساعده عليها ، فإنّ الإرشادى لا يتعلّق بما أُحرز عدم إمكانه لكونه لغوا محضاً ، وأمّا تعلّقه بغير المقدور واقعا ، إرشادا إلى عدم قدره من يتوجّه إليه النهى على متعلّقه ، فهو ليس بلغوٍ ، كما فى النواهى الارشاديّه العرفيّه .

[١] لا_ يخفى أنّ مرادهم نذر ترك صلاه النافله ، أو الصلاه التى تكون من قبيل الواجب الموسع ، بحيث أمكن امتثال الأمر بها بإتيانها فى غير الحمّام ، وأمّا نذر ترك الصلاه الواجبه التى ينحصر امتثال الأمر بها بالصلاه فى الحمّام ولو كان الانحصار بسوء الاختيار ، فلا ينعقد ؛ لأنّ النذر المفروض مساوٍ لنذر ترك الواجب ، فلاينعقد .

وبتعبيرٍ آخر : نذر ترك الصلاه فى الحمّام كنذر ترك الصوم فى يوم عاشوراء يصحّ ويحصل الحنث بالصلاه فيه ، كحنث نذر ترك صوم يوم عاشوراء بالصوم فيه .

فالمذكور فى كلامهم أمران : صحّه النذر المفروض ، وحصول الحنث بالفعل ، ويستدلّ على القول بالأعمّ بهذين الأمرين ، فإنّه على قول الصحيحىّ لا يمكن أن يحكم بانعقاد النذر المزبور ؛ وذلك لأنّ متعلّق النذر على ذلك القول ترك الصلاه الصحيحه فى الحمّام ، والصلاه الصحيحه من جميع الجهات غير مقدوره مع نذر تركها ، فيلزم انتفاء النذر ، لأن_ّه يعتبر فى انعقاد النذر كون متعلّقه مقدورا ، كما أنّه على قول الصحيحىّ لا يمكن الالتزام بحصول الحنث بالصلاه فى الحمّام لكون تلك

قلت: لا يخفى أنّــه لو صح ذلك، لا يقتضى إلاّ عدم صحه تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافى صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقدح أن حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحه، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلّقه بترك الصلاه المطلوبه بالفعل [١]، لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

الشَرح:

الصلاه فاسدةً ، لتعلّق النهى بها ولو بعنوان حنث النذر ويلزم من حصول الحنث بها عدم حصوله ، لأنّ المنذور ترك الصلاه الصحيحه وما يلزم من وجوده عدمه محال سواء كان نذرا أو حنثا .

والجواب عن هذا الاستدلال بأمرين :

الأوّل: أنّ ما ذكر من المحذور لا يثبت كون لفظ «الصلاه» وغيره من ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ ، بل غايته أنّ ما ذكر من المحذور قرينه على أنّ الناذر يريد بالصلاه فى نذره ، معناها الأعمّ .

وهذا الجواب غير صحيح ؛ لأنّ للمستدلّ أن يدّعى أنّ من المقطوع به أنّ الناذر يستعمل لفظ «الصلاه» فى المعنى الذى يستعمل اللفظ فيه فى غير النذر .

والثانى: أنّ المراد بالصحيح عند الصحيحىّ ، هو التامّ من حيث الأجزاء والشرائط التى قرّرها الشارع لنفس الصلاه ، وأمّا فسادها من قبل النهى عنها ولو بعنوانٍ آخر ، فلا يضرّ بالصحّه المأخوذه فى مسمّى الصلاه ، فالمراد بالتامّ من الصلاه فى قول الناذر هو الصحيح لولا النذر ، ولذا لو صلّى الناذر فى الحمّام وأبطل صلاته فى الأثناء بالحدث أو بغيره لا يحصل الحنث بها .

[١] وحاصله ، أنّــه إذا تعلّق النذر بترك الصلاه المطلوبه ، لتكون مطلوبه للشارع

....

الشَرح:

بعد نذر تركها ، فيمكن أن يقال بعدم حصول الحنث بالصلاه فى الحمّام ؛ لأنّ الصلاه الفاسده لا تكون حنثا لذلك النذر .

وذكر فى هامش الكتاب أنّ صحّه النذر المفروض مشكل ؛ لعدم إمكان الصلاه الصحيحه المطلقه ، بأن تكون مطلوبه بعد نذر تركها ، ويلزم من ذلك صحّه الصلاه فى الحمّام لعدم انعقاد النذر وبقاء الصلاه فى الحمّام على حكمها الأصلى .

أقول : لا ينبغى التأمّل فى أنّ النذر يتعلّق بفعل الناذر أو تركه ، ولا يدخل فعل الغير فى نذره _ سواء كان فعل الشارع أو غيره _ ولو نذر ترك الصلاه فى الحمّام ، بحيث تكون تلك الصلاه مطلوبه وصحيحه حتّى بعد نذره ، بأن كان الوصف تقييدا فى الصلاه المنذور تركها ، فالنذر محكوم بالبطلان ؛ لعدم تحقّق مثل تلك الصلاه ، نعم إذا كان وصفها بالصحّه والمطلوبيه حتّى بعد النذر بتخيّل أنّ الصلاه فى الحمّام لا تسقط عن المطلوبيه والصحّه حتّى بعد النذر المفروض ، فالنذر صحيح ويحصل الحنث بصلاته فى الحمّام ، فتدبّر .

ص :154

بقى أمور:

الأول: إنّ أسامى المعاملات، إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع فى كونها موضوعه [١] للصحيحه أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تاره وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعه للأسباب، فللنزاع فيه مجال، الشَرح:

الصحيح والأعم فى المعاملات

:

[١] ذكر قدس سره أنـّه لا يجرى نزاع الصحيحىّ والأعمىّ فى ألفاظ المعاملات من العقود والإيقاعات بناءً على كونها أسامى للمسبّبات حيث أنّ المسبّب لا يكون تامّا تارةً وناقصا أُخرى ، ليقع البحث فى أنّ أسامى المعاملات موضوعه لخصوص التامّ أو القدر الجامع بينه وبين الناقص ، بل المسبّب أمر بسيط يتّصف بالوجود تارةً ، وبالعدم أُخرى .

نعم لو كانت الألفاظ موضوعه للأسباب ، فللنزاع المزبور مجال ، فإنّ الأسباب مركّبات لها أجزاء وقيود تكون بمجموعها موجبه لحصول المسبّب ، فيقع النزاع فى ناحيه الموضوع له بأنّه التامّ أو القدر الجامع .

وقد يقال بأنّه لا فرق فى صحّه النزاع بين القول بأنّها موضوعه للأسباب أو المسبّبات ، فإنّ المسبّب هو الذى ينشئه الموجب أو الموجب والقابل ، ويقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع تارةً ، ولا يقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع أُخرى ، أو من الشرع خاصّه ثالثةً ، فمثلاً ملكيّه المبيع للمشترى بإزاء الثمن أمر ينشئه البائع ويقع مورد الإمضاء فيما كان البائع مالكا عاقلاً رشيدا وكذا المشترى ، ولاـ يقع مورد الإمضاء حتّى عند العقلاء فيما كان البائع سكرانا أو صبيّا غير مميّز . وعلى ذلك فيمكن البحث فى أنّ الملكيه المنشأه الموضوع لها لفظ البيع هى الواقعه مورد الإمضاء من العقلاء والشرع ، أو أنّه موضوع لنفس الملكيه المزبوره التى ينشئها

....

الشَرح:

العاقد ولو لم تقع مورد الإمضاء ، أو أن_ّه موضوع لما تكون مورد الإمضاء من العقلاء خاصّه ، والحاصل الصحّه فى المعاملات عباره عن التماميّه بحسب الإمضاء ، لا_ من حيث الأ_جزاء أو الشرائط ، كما كان الأمر عليه فى العبادات ، نعم لو كانت أسامى المعاملات موضوعه للأسباب فيمكن أن تكون الصحّه فيها بمعنى التماميّه من حيث الأجزاء والشرائط.

أقول : لا يخفى أنّه لا يمكن أن يكون الإمضاء الشرعى قيدا لمعنى البيع ، بل الإمضاء شرعا حكم شرعىّ يترتّب على البيع بمعناه العرفى وإلاّ_ يكون قوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ» بمعنى إمضائه لغوا ، ولذا ذكرنا أنّه لا_ تحتمل الحقيقه الشرعيّه فى ألفاظ المعاملا_ت المتداوله عند العرف والعقلا_ء ، نعم ربّما يكون الموضوع للحكم الشرعى البيع الممضى شرعا كما فى قوله عليه السلام : «البيّعان بالخيار حتّى يفترقا وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثه أيام»(1) ، وهذا لا يكون استعمالاً للفظ البيع فى الممضى شرعا ، بل إرادته بنحو تعدّد الدال والمدلول ، نظير ما تقدّم فى أسامى العبادات فيما إذا ورد فى الخطابات الأمر بها على قول الأعمىّ .

وبالجمله الخطابات المزبوره لبيان حكم البيع بعد فرض إمضائه ، والنزاع المعقول فى المعاملات _ على تقدير كونها أسامى للمسبّبات _ هو أنّ الموضوع له فيها المسبب فى نظر العاقد مطلقاً ولو لم يلحق به إمضاء العقلاء ؟ أو أنّ الموضوع له خصوص ما يكون ممضى عند العقلاء ؟ نظير ما ذكرنا فى بحث البيع من أنّ إطلاق البيع بالمعنى المصدرى ينطبق على فعل البائع إلاّ أنّ انطباقه عليه فى صوره تحقّق

1- (1) الوسائل : ج12 ، باب 1 من أبواب الخيار ، الحديث : 1 / 345 .

لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضاً [١]، وإنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً. والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فی تأثير

الشَرح:

القبول من المشترى ، لا مطلقاً .

وذكرنا أيضاً أنّ إطلاق السبب والمسبّب فی المعاملات أمر لا أساس له ، وليس فی المعاملات سبب ولا مسبّب ، وإنّما يكون فيها الإنشاء بالمعنى المتقدّم ؛ لأنّ الإنشاء مقوّم لعنوان المعامله فلا يطلق البيع على مجرّد الاعتبار النفسانی بتمليك شیءٍ بإزاء مال ، مالم يبرز ، فالإبراز مقوّم للمعامله سواء كان عقدا أو إيقاعا ، غايه الأمر كونه معامله فی العقود مشروط بقبول الطرف الآخر دون الإيقاع ، نعم هذا ما يسمّى عندهم بالمعامله بمعناها المصدریّ ، وأمّا بمعناها الإسم المصدریّ فهو المعتبر المنشأ .

وعلى ذلك فلو كان فی ناحيه الإنشاء نقص فلا يكون فی البين لا معامله بمعناها المصدرى ولا بمعناها الإسم المصدریّ ، هذا بناءً على الصحيح ، وأمّا بناءا على أنّ ألفاظها أسامی للأعمّ فيكون فی البين مُنشأ ، ولكن فيه نقص ولو فی ناحيه إنشائه ، كما لا يخفى .

[١] ذكر قدس سره أنّه بناءً على كون أسامی المعاملات موضوعه للأسباب ، فالموضوع له فيها _ كالموضوع له فی أسامی العبادات _ هو العقد الصحيح ، أی المؤثّر للأثر المترقّب من تلك المعامله، بلا فرق بين استعمالات العرف والشرع، واختلاف الشرع مع العرف فی بعض القيود المعتبره فی العقد لا يوجب اختلاف المعنى، بل المستعمل فيه عند كلّ من العرف والشرع العقد المؤثر لذلك الأثر، غايه الأمر يمكن أن يرى أهل العرف العقد _ ولو مع فقد بعض القيود _ مؤثّرا، ولا يرى الشرع ذلك، فيكون الاختلاف بينهما فی المحقّقات ومصاديق المعنى، ويكون نظر

العقـد، لاـ يوجب الإختلاـف بينهمـا فى المعنى، بـل الاختلاف فى المحققات والمصاديق، وتخطئه الشـرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره، محققاً لما هو المؤثّر، كما لا يخفى فافهم.

الشَرح:

الشارع من قبيل تخطئته العرف فى المصداق، حيث يرى الموجود مع فقد ما يعتبر فى تأثيره شرعا مؤثّرا.

وبيان ذلك : كما أنّ لفظ الخمر موضوع لمائع خاصّ يعرف بمسـكريّته ، وإذا اعتقد أحد أنّ المائع الفلانى خمر ، واعتقد الآخر أنّه خلّ فاسـد ، فلا يكون اختلافهما فى معنى لفظ الخمر بل اختلافهما فى مصداقه ، حيث إنّ الموجود الخارجى مصداق للخمر عنـد أحـدهما وليس كـذلك عنـد الآخر ، كذلك لفظ البيع مثلاً ، فإنّه موضوع عند العرف والشـرع للعقد المؤثّر فى ملكيّه عين بعوض ، وعليه فمثلاًـ الإيجـاب من الصبىّ المميّز المراهق مع القبول من الطرف الآـخر لو رآه العرف بيعاً وحكم الشارع بفساده ، فمعناه أنّ الشارع لا يرى عقده مصداقا للبيع وحكمه بالفساد تخطئه للعرف .

وبالجمله فألفاظ المعاملات على تقدير كونها أسامى للأسـباب ، موضوعه للتامّ أى المؤثّر فى الأثر المترقّب عند العرف والشرع ، حيث إنّ الشارع لم يخترع للفظ البيع معنى واختلافهما من جهه بعض القيود ، إنّما هو فى المصاديق لا فى أصل المعنى .

أقول : التخطئه بمعناهـا المعروف لاـ يكون إلاّـ فيمـا كـان للشـىء مصـداق واقعىّ بحيث يكون انطباقه عليه قهريّا وفى مثل ذلك يمكن أن يرى أحـد أنّ الشـىء الخارجىّ مصداق واقعىّ له ، ولا يراه الآخر كذلك ، كما مثّلنا لذلك بالخمر ، وأمّا الاعتباريّات التى يكون فيها الشىء مصداقا للمعنى بالاعتبار فمصداقيّته دائره مدار

. . . .

الشَرح:

اعتبار المعتبر ، ولا معنى لتخطئه المعتبر فيها ، حيث إنّه يمكن أن يعتبر أحد شيئا مصداقا له ولايعتبره الآخرون مصداقا له، فمثلًا يرى طائفه الفعل الخاصّ تعظيماً ولا يراه الآخرون تعظيما ، ولا يكون فى الفرض اعتبار إحداهما تخطئه للأُخرى ، إذ ليس فى البين واقع معيّن ليكون نظر إحداهما بالإضافه إليه خطأً ونظر الأُخرى صوابا .

لاـ يقال : إذا ورد فى خطاب الشارع «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ» يحرز بعد تماميّه مقدّمات الإطلاق أنّ ما هو مصداق للبيع عند العرف هو تمام المؤثّر عند الشارع أيضاً ، حيث إنّ الاستعمالات الشرعيّه فى المعاملات جاريه على المعانى العرفيه ، كما يأتى ، فلو ورد بعد ذلك فى خطاب «لاـ بَيْعَ فِى المَكِيلِ إلاّ بِالْكَيْلِ» يكون هذا تخطئه ؛ لانكشاف أنّ المؤثّر عند العرف لا يكون مؤثّرا عند الشارع .

فإنّه يقال : التخطئه بهذا المعنى الذى مرجعه إلى الأخذ بالإطلاق قبل ورود خطاب التقييد ، وإلى رفع اليد عنه بعد وروده ، لا يكون مختصّا بباب المعاملات ، بل يجرى فى جميع الاطلاقات ، ولعلّه قدس سره يشير إلى ذلك فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

وعن المحقّق الاصفهانى قدس سره إنّ التخطئه ليست بلحاظ نفس الأمر الاعتبارى ليرد أنّها لا تكون فى الاعتباريّات ، بل بلحاظ الملاك والصلاح الموجب للاعتبار ، بحيث لو انكشف الواقع يرى العرف عدم الصلاح فى اعتبارهم(۱) .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ الصلاح فى الاعتباريّات (يعنى ما كان من قبيل الوضع لا التكليف بالفعل الخارجى) يكون فى نفس الأمر الاعتبارىّ ، وهو حفظ نظام

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۱ / ۱۳۷ .

الثانی: إنّ کون ألفاظ المعاملات أسامی للصحیحه، لا یوجب إجمالها [۱]،

الشَرح:

المعاش بین الناس ، ولکنّ الشارع قد یضیف إلی ذلک الصلاح فی لحاظه أمرا آخر ، فیضیف قیدا آخر فی اعتبار المعامله لتمییز من یطیعه عمّن یعصیه ، أو لعلمه بعدم الصلاح فی اعتبار المعامله بدونه ، فعلیه لا یکون اختلافه مع العرف فی کلّ مورد تخطئه ولو بلحاظ الملاک ، کما لا یخفی.

[۱] لا ـ ینبغی الرّیب فی عدم ثبوت الحقیقه الشرعیّه فی ألفاظ المعاملات وأنّ الشارع لم یخترع فیها اصطلاحا ، بل جعل لها بمعانیها العرفیه ، أحکاما امضاءً کما فی قوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ»(۱) ، أو تأسیساً ، مثل قوله علیه السلام «والخیار فی الحیوان ثلاثه أیام للمشتری» الحدیث(۲) ، وأضاف إلیها قیودا فی إمضائها أو فی ترتّب الحکم التأسیسی علیها ، وبعد البناء علی ذلک وکون استعمالات الشارع تتبع الاستعمالات العرفیّه فیمکن التمسّک بخطاباتها عند الشکّ فی اعتبار أمرٍ آخر فی إمضاء المعامله ، أو بیان الحکم لها ، حتّی بناءً علی کونها أسامی للصحیحه ، وذلک لعدم إجمال الصحیح عند العرف کما کانت أسماء العبادات عندهم علی الصحیحی ، وعلی ذلک فبعد إحراز مقدّمات الإطلاق کما هو الفرض ، یحرز أنّ الموضوع للإمضاء أو الحکم التأسیسیّ ، نفس تلک المعامله عند العرف ، وإلاّ کان علی الشارع بیان القید .

ولکن مع ذلک ، قد یناقش فی التمسّک بإطلاق المعاملات عند الشکّ فی کون شیء قیدا فی إمضائها ، بدعوی عدم ورود الخطابات فی مقام إمضاء الأسباب ، بل

۱- (۱) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

۲- (۲) الوسائل : ج۱۲ ، باب۱ من أبواب الخیار ، الحدیث : ۵ / ۳۴۶ .

. . . .

الشَرح:

مفادها إمضاء المسبّبات ، فقوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ»(۱) ناظر إلى إمضاء المسبّب ، وأمّا أنّ سببه أىّ شىء ، فلا إطلاق له من هـذه الجهه ، نعم يمكن أن يقال : إنّ قوله سبحانه «أوْفُوا بِالْعُقُودِ»(۲) دالّ على إمضاء الأسباب إلاّ أنّ التدبّر فى حكمه يقتضى صرفه إلى المسبّبات أيضاً ؛ لأنّ اعتبار البقاء يكون فى المسبّب ، وأمّا السبب فلا بقاء له ليجب الوفاء به.

أقول : لا يخفى ما فيه ، فإنّ قوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ»(۳) من القضايا الحقيقيّه الانحلاليّه ، فيكون مفاده إمضاء كلّ مسبّب فى الخارج يتعنون ويتّصف بكونه بيعا . ومن الظاهر أنّ إمضاء المسبّب كذلك ، لا ينفكّ من إمضاء السبب ، ولا يخفى أنّ هذا بناءً على مسلك الأسباب والمسبّبات فى المعاملات وهو مسلك سخيف كما تقدّم فى بحث الإخبار والإنشاء ، ونتعرّض لذلك فى المقام بوجه أخصر.

وأمّيا ما ذكر من رجوع خطاب الإمضاء إلى المسبّب ، حتّى فى مثل قوله سبحانه «أوْفُوا بِالْعُقُودِ»(۴) بقرينه أنّ العقد بما هو إيجاب وقبول ، لا بقاء له ليجب الوفاء به ، بل الباقى هو المسبّب ، فيكون الوفاء به لا بالسبب ، ففيه أيضاً ما لايخفى ، فإنّ العقد له بقاء اعتبارا ولذا يتعلّق به الفسخ والإقاله ، حيث إنّ الفسخ حلّ ذلك العقد ، فيعود الملك إلى مالكه الأوّل بالسبب الناقل قبل العقد المفسوخ ، والإقاله

۱- (۱) سوره البقره : الآيه ۲۷۵ .

۲- (۲) سوره المائده : الآيه ۱ .

۳- (۳) سوره البقره : الآيه ۲۷۵ .

۴- (۴) سوره المائده: الآيه ۱.

. . . .

الشَرح:

اجتماع طرفی العقد علی فسخه ، کما فی البیعه وحلّها ، وبالجمله البقاء الاعتباریّ للعقد کإلغائه واضح لا یحتاج إلی تطویل الکلام ، وعلیه فلو کانت أسامی المعاملات للتامّ من الأسباب فلا موجب لحمل الحکم الجاری علیها فی الخطابات علی الحکم للمسببات .

وأجاب المحقّق النائینی قدس سره عن المناقشه السابقه فی التمسک بالإطلاقات عند الشکّ فی قیود الأسباب بما حاصله : أنّ الإیجاب والقبول فی العقود والإیجاب فی الإیقاعات لا تکون من قبیل الأسباب ، والأمر الاعتباری المترتّب علیها لیس من قبیل المسبّب لیکون للمسبّب وجود آخر غیر وجود السبب ، حتّی لایمکن التمسّک بخطاب الأوّل عند الشکّ فی اعتبار قید للثانی بدعوی أنّ إمضاء الأوّل لا یستلزم إمضاء الثانی ، بل العقود والإیقاعات بالإضافه إلی الأمر الاعتباری من قبیل الآله إلی ذیها ، فکما أنّ المفتاح آله الفتح والمؤثّر فی الفتح هو حرکه ید الفاعل ، فکذلک للمعاملات ، عند العقلاء والشرع ما هو کالآله لها ویعبّر عنه بصیغ العقود من الإیجاب والقبول وما هو بمنزله ذی الآله ویعبّر عنه بالمعامله من البیع وغیره ، فالمعامله بمعناها الاسم المصدری وإن کانت تباین المعنی المصدری إلاّ أنّ الظاهر تعلّق الامضاء فی مثل قوله تعالی «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» بالجهه الصدوریه ، فیکون إمضاء البیع بمعناه المصدریّ إمضاءً للآله التی یقصدها العاقد بتلک الآله(1) .

وفیه ماتقدّم من أنّ الإمضاء لو کان بنحو الانحلال کماهو مفاد القضیه الحقیقیّه ، فیکون إمضاء المسبّب وذی الآله إمضاءا للسبب والآله لا محاله ، حیث لا یمکن

ص :۱۶۲

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۴۹ .

....

الشَرح:

الحكم بحصول المسبّب وذى الآله فى موردٍ ، مع عدم تحقّق السبب والآله ، وإن كان مفاد الخطابات على نحو لم يكن فيها انحلال ، لا يكون إمضاء المسبّب أو ذى الآله مفيدا فى مورد الشكّ فى السبب أو الآله ؛ لأنّ للآله أيضاً وجودا غير وجود ذى الآله ، كما فى السبب ومسبّبه .

وقد يقال : إنّ المناقشه فى التمسّك بإطلاقات المعاملات مبنيه على كونها من قبيل الأسباب والمسبّبات أو الآله وذيهما ، ولكنّهما ضعيفان ، وأمّا على المسلك الصحيح ، من كون البيع مثلاً فى حقيقته أمرا اعتباريّا يحصل بالقصد والاعتبار ، من غير تأثير للّفظ وبلا دخل له فى حصول ذلك بنحو السببيه أو الآله ، بل اللفظ أو غيره يكون مبرزا ، ويطلق على المجموع من المبرز ــ بالفتح ــ ومبرزه ــ بالكسر ــ عنوان البيع ، فيجوز التمسّك بإطلاقاتها إذ على هذا المسلك لا يصدق البيع ولا غيره من عناوين المعاملات فى العقود والإيقاعات ، بمجرّد الاعتبار من دون الإبراز بقول أو فعل ، وعلى ذلك فمثل قوله سبحانه : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ»(١) يكون إمضاءا للمركّب من الأمر الاعتبارىّ ومبرزه ــ بالكسر ــ فيكون دلالته على ما سمّوه بالسبب أو الآله بالدلاله التضمّنيه ويكون إمضاء البيع إمضاء المجموع المركّب من المبرز ــ بالكسر ــ والمبرز ــ بالفتح ــ ومعه لا مانع من التمسّك بالإطلاق(٢) .

وفيه : أنّ ما ذكر من كون الإيجاب والقبول مبرزا للمعتبر الذى يكون إبرازه بقصد اعتباره ، ولا يكون الإبراز من قبيل السبب والآله كما ذكرنا فى بحث الإنشاء

١- (١) سوره البقره : الآيه ٢٧٥ .

٢- (٢) المحاضرات : ١ / ١٩٢ .

كألفاظ العبادات، كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك فى اعتبار شىء فى تأثيرها شرعاً، وذلك لأنّ إطلاقها _ لو كان مسوقاً فى مقام البيان [١] _ ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثّر عند أهل العرف، ولم يعتبر فى تأثيره عنده. غير الشَرح:

والخبر ، وإن كان صحيحا إلاّ أنّ المأخوذ فى معنى البيع بمعناه الإسم المصدرىّ ، هو المبرز _ بالفتح _ بما هو مبرز بحيث يكون وصف المبرزيه محقّقا ومقوّما له ، وأمّا نفس المبرز _ بالكسر _ فهو غير داخل فى معناه على وجه الجزئيّه ، فيرد الإشكال بأنّ إمضاء المبرز _ بالفتح _ لا يلازم إمضاء مبرزه _ بالكسر _ مطلقاً ، إلاّ بنحو انحلال الخطاب ، كما تقدّم .

[١] لا يخفى أنّ التمسك بالاطلاق اللفظى فى خطابات إمضاء المعاملات ، يبتنى على كون المراد من ألفاظ المعاملات فى تلك الخطابات الشرعيه معانيها العرفيه ، _ أى ما يعتبره العرف معامله _ ، لما تقدّم من أنّ معانيها ليست من الأُمور الواقعيّه ، ولا من المخترعات الشرعيه ، فيكون مفاد الخطاب المتضمّن للحكم بنحو القضيه الحقيقيه ، شمول الامضاء والحكم لكلّ ما يصدق عليه عنوان المعامله عرفا ، وعلى الشارع فى موارد إضافه قيد فى إمضاء معامله أو عدم إمضاء فرد ، بيان القيد لتلك المعامله ، أو تقييدها بغير ذلك الفرد ، فى خطاب إمضائها ، أو بخطاب منفصل ولذلك تمسّك العلماء بخطابات المعاملات فى أبوابها .

وأما إذا بنى على أنّ المراد من أسامى المعاملات المعانى الواقعيه منها ، كسائر الخطابات التى تتضمّن الحكم التكليفى أو الوضعى لعنوان واقعىّ ولو بنحو القضيه الحقيقيّه ، بحيث لا توجب التخطئه فى بعض مصاديقها تقييدا فى خطاب الحكم ، كما التزم به الماتن قدس سره قبل ذلك ، فلا موجب للتمسّك بتلك الخطابات فى موارد احتمال التخطئه فى بعض المصاديق والمحقّقات لها بل لابدّ لدفع احتمال التخطئه

ما اعتبر فيه عنـدهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، حيث إنـّه منهم، ولو اعتبر فى تأثيره ما شك فى اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينه عليه، وحيث لم ينصب، بان عـدم اعتباره عنـده أيضاً. ولـذا يتمسـكون بالإطلاق فى أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعه للصحيح.

نعم لو شـك فى اعتبـار شـیء فيهـا عرفـاً، فلا مجال للتمسک بإطلاقها فى عـدم اعتباره، بل لا بـد من اعتباره، لأصاله عـدم الأثر بدونه، فتأمل جيداً.

الشَرح:

فيها من التشبث بالاطلاق المقامى ، ويُشكل إحراز هـذا الاطلاق فى المعاملات التى تكون لها مصاديق متيقنه توضيحه : أنّه لو كـان لمعـاملهٍ ـ بنـاءً على كون معانيهـا واقعيه ـ مصـاديق متيقّنه ولم يحرز كون الشـارع فى مقام بيان جميع أفراد تلك المعامله ومحقّقاتها وشكّ فى فردٍ منها فلا يجوز التمسّك بالإطلاق المقامى أيضاً ، وذلك لأنّ شرطه إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان .

نعم إذا اُحرز ذلك فلا مانع منه ، وأمّا إذا لم يكن لها مصاديق متيقّنه فعلى هـذا المبنى يصـير الخطاب مجملاً غير قابل للتمسّـك به ، كما لا يخفى .

نعم لو اُحرز فى مقـام خـاصّ بكون الشارع فيه متصـدّيا لبيان جميع ما يقع من أفراد المعامله ومحقّقاتها وكان مصـداق منه مورد التخطئه ، يتمسّـك بالاطلاـق المقـامى فيه ، كمـا تقـدّم نظيره فى العبـادات على قـول الصـحيحى ، بـل على الأـعمّ ، بنـاءً على الإجمال فى خطابات التشريع .

وبالجمله فظاهر عباره الماتن قـدس سره جواز التمسّک بالاطلاق اللفظى فى المعاملات حيث قال: «ولو اعتبر فى تأثيره ما شـك فى اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينه عليه (أى على اعتباره فى المعامله) وحيث لم ينصب بأنّ عـدم اعتباره عنده أيضاً ، ولذا يتمسّكون بالاطلاق فى أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها

الثالث: إنّ دخل شيء وجودی أو عدمی فی المأمور به [١]:

الشَرح:

موضوعه للصحيح»(١) وأنت ترى أنّ هـذا التمسّـک لا ـ ينـاسب مسـلک التخطئه فی المصـداق ، حيث إنّ اعتبار القيـد لا يكون تقييـدا لإطلاـق المعـامله الواقعيه ، فلاحـظ وتـدبّر ليس مراد صـاحب الكفايه قـدس سـره فی المقام هو جواز التمسّک بالإطلاق اللفظی ، بل غرضه (ره) انّ استشـهاد صاحب الكفايه بتمسّک المشـهور فی أبواب المعاملات بالإطلاق مع ذهابهم إلی الصـحيح استشـهاد للإطلاـق اللفظی كمـا لا ـ يخفی علی المتأمل . وقوله «لو اعتبر فی تأثيره ما شکّ ... وحيث لم ينصب بانَ عـدم اعتباره» ظـاهر فی الإطلاـق المقـامی الـذی هو علی القاعـده فی المقـام ، فبينهما تهافت واضـح ، مع أنـّه قـدس سـره تمسّک بالإطلاق اللفظی فی «أحلّ اللّه البيع» و«أوفوا بالعقود» فی حاشيته علی مكاسب الشيخ قدس سره .

وعليه ، فإن أراد قدس سره من عبارته هذه الإطلاق اللفظی واستشهد له بتمسّک المشهور فهو غير صحيح ، إذ المقام ليس مجال الإطلاـق اللفظی بل هو مجال الإطلاق المقامی لكون أسامی المعاملات المعانی الواقعيه واعتبار قيـد فی خطاب الشارع لا يكون تقييـداً لهـا ، بـل بيـانٌ للمعـامله الواقعيه وقيودهـا ، وإن أراد قـدس سـره منهـا الإطلاـق المقـامی فلا مجال للاستشـهاد بالمشـهور المتمسّكين بالإطلاق اللفظی ، فتأمّل .

أنحاء الدخل فی المأمور به

:

[١] وحاصله أنّ دخل أمر وجودی أو عدمی فی متعلّق الأمر علی أنحاء :

الأوّل: أن يكون الشیء بنفسه داخلًا فی متعلّقه ، بأن يتعلق الأمر بالمركّب منه

١- (١) الكفايه : ص٣٣ .

تاره: بأن يكون داخلًا فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلًا فى قوامه.

الشَرح:

ومن غيره ، كما فى تعلّق الأمر بالصلاه التى منها السوره ، وعلى ذلك تكون السوره جزءا منها ودخيله فى قوامها ، بمعنى أنّ الصلاه الفاقده لها لا تكون مصداقا لمتعلّق الأمر ، بل لا تكون صلاه على القول بالصحيح ، ولا فرق فى ذلك بين كون الشىء أمرا وجوديا أو عدميا .

الثانى: أن يكون نفس الشىء خارجا عن متعلّق الأمر ، ولكن تؤخذ فى متعلّقه خصوصيّه لا تحصل بدون ذلك الشىء ، كما إذا تعلّق الأمر بالصلاه المقيّده بسبق الإقامه عليها ، أو بمقارنتها بالطهاره ، أو بتأخّر شىء عنها ، فلا تكون الإقامه أو الطهاره أو غيرهما بنفسها داخله فى الصلاه المأمور بها ، بل يكون الداخل فيها تقيّدها بها ، ولذا يمكن أن يكون نفس ذلك الشىء أمرا غير اختيارى للمكلف كالوقت فإنّه يكفى فى الأمر بالمقيد به كون الخصوصيه اختياريه .

وبالجمله نفس الشىء فى هذا الفرض من مقدمات المأمور به لا من مقوّماته ، ويعبّر عنه بالشرط مقابل الجزء ، هذا فى الشرط الشرعى ، وأمّا العقلى فيأتى الكلام فيه فى بحث مقدّمه الواجب وأنّ الشرط المزبور من أجزاء العلّه التامّه .

ولا يخفى أنّه يمكن أن يختصّ دخاله شىء فى متعلّق الأمر بأحد النحوين بحاله دون أُخرى ، كما فى جلّ أجزاء الصلاه وشرائطها ، حيث إنّ اعتبارها مختص بحال الاختيار ، ويسقط عند الاضطرار وسائر الأعذار ، كما هو مقرّر فى محلّه .

الثالث: أن لا يكون الشّىء داخلاً فى متعلّق الأمر بنفسه ولا يتقيّد به متعلّق الأمر ، كما فى الصلاه بالإضافه إلى وقوعها فى المسجد أو أوّل الوقت ، بل تتشخّص

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصيه المأخوذه فيه بدونه، كما إذا أخذ شىء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوّماته.

الشَرح:

به الصلاه ، حيث لابدّ من وقوعها فى مكان أو زمان ، وربما يكون الشىء كذلك موجبا لمزيّه أو نقص فى الملاك الملحوظ فى متعلق الأمر ، وتكون دخالته فى المزيّه إمّا بنحو الشرطيّه كما فى مثال المسجد ، وإمّا بنحو الجزئيه بأن يكون الشىء بنفسه موجبا لمزيه الملاك فى متعلّق الأمر، كما فى القنوت على أحد الوجهين، وتكرار ذكر الركوع والسجود، فإنّ القنوت أو الذكر المكرّر بنفسه يوجب كمال الصلاه ومزيّتها، وممّا ذكر يظهر أنّ الاخلال بالشىء فى هذا النحو بكلا فرضيه لا يكون إخلالاً بالمأمور به ، إذ المفروض أنّه لم يؤخذ فى متعلّق الأمر لا جزءا ولا شرطا، بخلاف النحوين الأوّلين.

ثمّ إنّه قد لا يكون لشىء دخل فى متعلّق الأمر بأحد النحوين الأوّلين، ولا فى مزيّه ملاكه كما فى النحو الثالث، بل يكون الصلاح مترتّبا على الإتيان به أثناء الواجب والمستحب أو قبلهماأو بعدهما فيكون الإتيان بالواجب أو المستحب ظرفا لامتثال الأمر به ، كما فى الأمر بالأذان أو التعقيب بعد الصلاه ، والقنوت على ثانى الوجهين ، والأدعيه المأثوره فى نهار شهر رمضان للصائم فيه ، حيث لا يتفاوت الحال فى ناحيه الصوم وملاكه بها ، كما أنّ النوافل للفرائض اليوميه كذلك ، فإنّ لها مصالح تترتب على الإتيان بها فيما إذا وقعت قبل الفريضه أو بعدها .

أقول : إنّ مجرّد ترتّب زياده ملاك المأمور به على الشىء لا يوجب كونه جزءا استحبابيا أو شرطا استحبابيا ولا ما يتشخّص متعلّق الأمر به ، فيما إذا كان له وجود ممتاز خارجا وغير مأخوذ فى متعلّق الأمر بالمركّب، لا بنفسه ولا بخصوصيته، كما

وثالثه: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه، ودخل هذا فيه أيضاً، طوراً بنحو الشطريّه وآخر بنحو الشرطيه، فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحوين فى حقيقه المأمور به وماهيته، موجباً لفساده لا محاله، بخلاف ماله الدخل فى تشخصه وتحققه مطلقاً. شطراً كان أو شرطاً، حيث لا يكون الإخلال به إلّا إخلالاً الشَرح:

هو المفروض، فإنّه مع عدم أخذه فى متعلّق الأمر يكون الأمر به عند الإتيان بالمركّب أمرا استحبابيا مستقلاًّ ويكون وجوده خارجا غير متحد مع وجود متعلّق الأمر لا محاله.

والحاصل كما يأتى فى الواجب التخييرى ، أنّ الوجوب التخييرى بين الأقل والأكثر غير معقول ، بل يكون الواجب هو المقدار الأقل والزائد مستحبّا ، نعم إذا كان ما يسمّى بالشرط الاستحبابى متحدا مع المأمور به خارجا وتشخصا، كما فى الصلاه فى المسجد وفى أوّل الوقت، بحيث ينطبق عنوان متعلّق الأمر على المأتى به انطباق الكلى على فرده، يكون الأمر بذلك الفرد إرشادا إلى كونه أفضل الأفراد، بخلاف ما إذا كان للشرط وجود آخر كالتحنّك فى الصلاه، فإنّها صلاه بضمّ عمل آخر معها فيكون الأمر بالتحنّك فيالصلاه استحبابيا نفسيا وإن كان الملاك فى الأمر به زياده فضل الصلاه، ويترتّب على ذلك عدم بطلان الصلاه بالرياء فى الجزء المستحبى لها أو الشرط المستحبى ممّا يكون وجودهما منحازا ولا يتّحد مع الصلاه خارجا ليكون من تشخّص الصلاه بهما، حيث إنّ الرياء فيهما لا يكون رياءا فى طبيعىّ الصلاه المأمور بها، كما أنّ زيادتهما فى صوره الرياء فيهما لا تكون زياده فى الصلاه؛ لأنّ المفروض عدم الإتيان بهما بقصد أنّهما جزء الطبيعى أو شرطه، وهذا بخلاف الرياء فى الجزء الواجب أو الشرط الواجب أو فى الخصوصيه التى تتحد مع الطبيعىّ

بتلـك الخصوصـيه، مع تحقق المـاهيه بخصوصـيه أخرى، غير موجبه لتلـك المزيه، بـل كـانت موجبه لنقصانها، كما أشـرنا إليه، كالصلاه فى الحمام.

ثمّ إنّه ربّما يكون الشـىء مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصـلًا ــ لا شطراً ولا شرطاً ــ فى حقيقته، ولا فى خصوصيته وتشخصه، بـل له دخل ظرفاً فى مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوباً إلّا إذا وقع فى أثنائه، فيكون مطلوباً نفسـياً فى واجب أو مسـتحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك، قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهيه ولا تشخصاً وخصوصيه أصلًا.

إذا عرفت هذا كلّه، فلا شبهه فى عدم دخل ما ندب إليه فى العبادات نفسياً فى

الشَرح:

خارجـا، كالصـلاه فى المسـجد أو أوّل الـوقت، حيث يصـدق معهـا الريـاء فى الصـلاه فتبطـل الصـلاه. نعم الإتيـان بالخصوصـيه المتحده، بداع آخر نفسانى غير الرياء لا يبطل الصلاه، حيث لم تؤخذ فى متعلّق الأمر ليعتبر فيها قصد التقرّب ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الرياء فى جزء العباده أو شرطها ــ يعنى فى التقيد المأخوذ فيها ــ يبطلها ولا يفيد تداركه بقصد القربه ، وهذا إنّما هو فيما كانت الزياده مبطله للعباده كالصلاه، وأمّا فيما لا تبطلها الزياده فلصحّه العمل مع التدارك وجه تعرّضنا له فى مباحث الفقه.

التسـميه بأساميها، وكذا فيما له دخل فى تشخصـها مطلقاً، وأما ماله الدخل شرطاً فى أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضاً [١] إلى عدم دخله فى التسميه بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلًا بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها.

الشَرح:

[١] يعنى كمـا أنّ مـا له الـدخل فى كمـال طبيعى العباده غير مأخوذ فى ناحيه المسـمّى ، كـذلك ما له الـدخل شرطا فى أصـل ماهيّتها ، بأن يمكن أن يقال بعدم أخذه فى ناحيه المسمّى أيضاً ، وينبغى أن يراد بالشرط تقيّد الأجزاء بما يسمّى شرطا وإلاّ

فنفس ما يطلق عليه الشرط كالوضوء والغسل والتيمّم بالإضافه إلى الصلاه ، فخروجه عن المسمّى مقطوع به وإلاّ لانقلب جزءا .

والوجه فى خروج التقيـد عن المسـمّى ووضع اسم العبـاده لنفس الأـجزاء أو بعنوان ينطبق عليها خاصّه غير ظاهر، بناءً على وضـع أساميها للصحيحه.

نعم، قيل: إن أخـذ الشـرط فى المسـمّى مسـتحيل؛ لأنّ الشـرط متأخّر عن الأجزاء رتبه، حيث إنّ الأجزاء هى المؤثّره فى الملاک والشروط دخيله فى فعليّه تأثيرها.

لكن ضـعفه ظـاهر فـإنّ تـأخّر رتبه الشـرط لا يوجب امتناع وضع لفظ للمجموع ولو كان بعضه متقـدّما على البعض الآخر رتبه أو زمانـا ، أضف إلى ذلـک مـا ذكرنـاه من أنّ المراد بالشـرط فى العبـاده أو المعـامله مـا يكون التقيّـد به داخلاًـ فى متعلّق الأمر أو الموضوع للإمضاء ، ولا يرتبط بالشرط من أجزاء العلّه التامّه الذى يكون به فعليّه تأثير السّبب وحصول أثره.

ص :١٧١

الحادى عشر

الحق وقوع الاشتراک، للنقل والتبادر [١]، وعدم صحه السّلب، بالنّسبه إلى

الشَرح:

الاشتراک

:

[١] الاشتراک فى اللفظ عباره عن کونه موضوعا لأکثر من معنى واحد ، بحیث لا یکون وضـعه لمعنى موجبا لهجر المعنى الآخر ، ولـذا یکون عنـد إطلاقه مجملاً یحتاج تعیین أحد معانیه إلى القرینه المعیّنه . والمراد بالنقل فى قوله «للنقل» نقل اللغویین فإنّهم ذکروا فى بعض الألفـاظ أن_ّه مشترک وأنّه من الأضـداد ، کما أنّ المراد بالتبادر هو أن_ّه عنـد إطلاق مثل «قرء» یعلم أنّ مراد المتکلّم أحد معنییه الحیض أو الطهر ، وذلک علامه کونه حقیقه فى کلّ منهما.

أقول : لعـلّ المراد بنقل اللغویین ، النقل على نحو یوجب العلم بالصـدق وإلاّ فلا دلیل على اعتبار نقل اللغوى بالإضافه إلى ثبوت الوضع.

وقـد یُنکر الاـشتراک فى الألفـاظ ویقال إنّه غیر جائز ، بمعنى خلاف الغرض من الوضع ، فلا یقع من الواضع الحکیم ، حیث إنّ الغرض من الوضع الدلاله على المعنى بنفس اللفظ ومع الاشتراک لا یحصل هذا الغرض.

وفیه أنّ الـدلاله على المعنى بنفس اللفـظ لاـ تنافى الاشتراک، غایه الأمر یحصل فى تلک الـدلاله الإجمال الخاصّ؛ ولـذا یحتاج استعماله إلى القرینه المعیّنه على أنّ الإجمال فى المدلول یتعلّق به غرض المتکلم أحیانا فیذکر بلا قرینه من غیر لزوم محذور.

وممّا ذکر ، یظهر فساد ما قیل من استحاله استعمال المشترک فى القرآن المجید بدعوى أنّ الکلام مع عدم القرینه اللفظیه یکون مجملاً ومعها یکون تطویلاً بلا طائل.

معنيين أو أكثر للفظ واحد. وإن أحاله بعض [۱]، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه، ومنع كونه مخلاًّ بالحكمه ثانياً، لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً، كما أن استعمال الشَرح:

وأما ما ذكر الماتن من الاتكال على قرينه حال فلا يخفى ما فيه فإن القرآن معجزه خالده والقرينه الحاليه تزول بزوال ذلك الحال والصحيح فى الجواب تعلق الغرض بالاجمال الخاص او الاتيان بقرينه أتت لإفاده أمر آخر كالنهى للمرأه بترك صلاتها أيام اقرائها ولا يليق شيء منهما بكلامه (جل شأنه).

وجه الفساد : إمكان تعلّق غرضه (سبحانه) فى بعض الموارد بالإجمال والاتكال على القرينه اللفظيّه ، فيما إذا كانت تلك القرينه لإفاده أمرٍ آخر أيضاً ، يتعلّق غرضه ببيانه فلا يكون تطويلاً بلا طائل . وأمّا ما ذكر الماتن من الاتكال على قرينه حال فلا يخفى ما فيه فإن القرآن معجزه خالده والقرينه الحاليه تزول بزوال ذلك الحال والصحيح فى الجواب تعلق الغرض بالاجمال الخاص أو الاتيان بقرينه أتت لإفاده أمر آخر كالنهى للمرأه بترك صلاتها أيام اقرائها.

وكيف لا يتعلّق غرض الحكيم بالإجمال وقد أخبر سبحانه بوقوع المشتبه فى كتابه العزيز ، حيث قال سبحانه : «فِيْهِ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمِّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ»(۱).

[۱] ذهب بعضٌ إلى امتناع الاشتراك اللفظى واستدلّ له بأنّ الوضع عباره عن جعل الملازمه بين اللفظ والمعنى ، بحيث ينتقل الذهن إلى المعنى من سماع اللفظ ، وعليه فإن كان الوضع الثانى متمّما للوضع الأوّل ، بأن يحصل عند سماع اللفظ

۱- (۱) سوره آل عمران : الآيه ۷ .

المشترک فی القرآن لیس بمحال کما توهم، لأجل لزوم التطویل بلا طائل، مع الاتکال علی القرائن والإجمال فی المقال، لولا الإتکال علیها. وکلاهما غیر لائق بکلامه (تعالی جلّ شأنه)، کما لا یخفی، وذلک لعدم لزوم التطویل، فیما کان الاتکال علی حال أو مقال أتی به لغرض آخر، ومنع کون الاجمال غیر لائق بکلامه تعالی، مع کونه مما یتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه فی کلامه، وقد أخبر فی کتابه الکریم، بوقوعه فیه قال اللّه تعالی «فیه آیات محکمات هن أم الکتاب واخر متشابهات».

الشَرح:

الانتقال إلی مجموع المعنیین فهو خلاف المفروض فی الاشتراک ، وکذا إن کان موجبا للانتقال إلی أحد المعنیین أو المعانی بلا تعیین ، بأن یکون الموضوع له هو الجامع الاعتباریّ فهو خلاف المفروض أیضاً ، وإن کان یوجب الانتقال إلی کلّ من المعنیین أو المعانی بخصوصه ، بانتقال مستقل ، فهذا لا یمکن من غیر ترتّب . فلا محاله یکون أحد الانتقالین فی طول الآخر .

وفیه أنّ : الوضع لیس عباره عن جعل الملازمه بین اللفظ والمعنی ؛ لأنّ الملازمه بین سماع اللفظ والانتقال إلی المعنی تحصل بسبب العلم بالوضع ، فلابدّ أن یکون الوضع غیر الملازمه الحاصله من العلم به ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : مع الغضّ عن ذلک ، فلا ینحصر الأمر فیما ذکره من الشقوق ، فإنّه یمکن أن یکون جعل الملازمه فی موارد ذکر القرینه المعیّنه لأحد المعانی ، فمثلاً إذا لم یکن لفظ القرء موضوعاً للحیض لم ینتقل الذهن إلیه من سماع لفظ القرء ولو مع ذکر «ثلاثه أیام» ، بخلاف ما إذا کان ذکرها بعد وضعه له فیحصل الانتقال بها ، وهذا المقدار یکفی فی حصول الغرض من الوضع وخروجه عن اللغویه ، کما هو ظاهر ، وما ذکره من عدم إمکان تعدّد الانتقال المستقلّ من لفظ واحد یأتی ما فیه فی البحث

وربّما توهم وجوب وقوع الاشتراک [١] فی اللغات، لأجل عـدم تناهی المعانی، وتناهی الألفاظ المرکبات، فلا بدّ من الاشتراک فیها، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیه، ولو سلم الشَرح:

الآتی من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی إن شاء اللّه تعالی .

[١] قیـل بوجوب وقوع الاـشتراک فی اللّغـات ، ولو فی بعض الألفـاظ المتـداوله فی کلّ لغه ، بـدعوی أنّ ألفاظ کل لغه متناهیه بخلاف المعانی فإنّها غیر متناهیه .

وأجاب المصنف قدس سره عن ذلک بوجهین :

الأـوّل: أنّه لاـ یمکن الوضع لکـلّ المعـانی غیر المتنـاهیه؛ لاسـتلزامه أوضاعـا غیر متنـاهیه. ولو فرض إمکان صـدور الأوضاع غیر المتنـاهیه بفرض الواضـع واجب الوجود فلاـ یـترک علی الأوضـاع غیر المتنـاهیه أثر فیکون لغواً وانمـا یجـدی الوضع فی مقـدار الأوضاع المتناهیه.

الثـانی : أنّ المعانی الکلّیه متناهیه ، فیمکن وضع ألفاظ لتلک المعانی الکلیه بحیث لا یحصل الاشتراک فیها ، وأمّا جزئیّاتها وإن کـانت غیر متنـاهیه ، إلاـّ أنّه لاـ ضـروره لوضع لفـظ لکـلّ منها کما فی الاعلام الشخصـیه ، بل یمکن فی مقام الاسـتعمال تفهیم الجزئیّ بالقرینه ، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ، أو بنحو المجاز فی الاستعمال ، فإنّ باب المجاز واسع .

أقول : ظـاهر کلاـمه تسـلیم تناهی الألفاظ ، ولکنّ الواقع لیس کـذلک ، بل الألفاظ کالمعانی غیر متناهیه ، وذلک لأنّ الحروف الهجائیه وإن کانت متناهیه إلاّ أنّ المرکّب منها غیر متناه ، غایه الأمر تکون بعض الألفاظ کثیره الحروف .

وأمّا ما ذکره قدس سره من تناهی المعانی الکلیه فإن أراد بها نظیر مفهوم الشیء

لم یکـد یجدی إلّا فی مقدار متناه، مضافاً إلی تناهی المعانی الکلیه، وجزئیاتها وإن کانت غیر متناهیه، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء کلیاتها، یغنی عن وضع لفظ بإزائها، کما لا یخفی، مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم.

الشَرح:

والممکن من الکلّیات الوسـیعه ، فالأمر کما ذکره وان أراد الکلّیات الضیّقه مفهوماً (أی الجزئی الإضافی بالنسبه إلی ما هو أوسع منه) التی یتعلّق الغرض بتفهیمها فی مقام التخاطب فهـذه الکلّیات غیر متناهیه ویکفی فی الإذعان بـذلک ملاحظه مراتب الأعداد فإنّها غیر متناهیه .

ویظهر عن سیّدنا الأُسـتاذ قدس سره أنّ الامتناع فی المقام بمعنی عدم الوقوع ، حیث قال ما حاصـله : أنـّه لیس فی الألفاظ ما یکون مشترکا لفظیا بل اللفظ فی الموارد المعروفه بالاشتراک یوضع للجامع بین الأمرین أو أکثر ، فمثلًا لفظ «قرء» موضوع لحاله المرأه الجامعه بین الطهر والحیض ، ولفظ «جون» موضوع للجامع بین السواد والبیاض، وخفاء الجامع أوجب الوهم بأنّ اللفظ من الأضـداد، ولو لم یکن بینهمـا جامع لمـا کـان بینها تقابل ، فإنّ التقابل لا یحصل من غیر جامع ، ولـذا لایکون بین العلم والحجر تقابـل ، فـإنّ أحـدهما جوهر والآـخر عرض ، هـذا بناءً علی عـدم تفسیر الوضع فی الألفاظ بالتعهّـد ، وإلّا فکون اللفظ موضوعا للجامع لا یحتاج إلی الاستدلال(۱) .

أقول : غـایه ما ذکر عـدم التقابل بین أمرین لا جامع بینهما ، لا أنّ اللفظ فی موارد التقابل موضوع للجامع مع أنّ لزوم الجامع فی موارد التقابل غیر صحیح ، فإنّ من التقابل تقابل الإیجاب والسلب والعدم والملکه والتضایف ، ولا یمکن الجامع فی

۱- (۱) المحاضرات : ۱ / ۲۰۲ .

الثانی عشر

إنه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ، فی أکثر من معنی علی سبیل الانفراد والاستقلال [۱]، بأن یراد منه کل واحد، کما إذا لم یستعمل إلّا فیه، علی أقوال:

أظهرها عدم جواز الاستعمال فی الأکثر عقلاً.

الشَرح:

الأوّل وکذا فی الثانی ، حیث إنّ التقابل بین الملکه وعدمها ، هو تقابل الوجود والعدم مع اعتبار القابلیه للوجود ولو بحسب الجنس ، والتضایف اتّصاف کلّ من الأمرین بما یقتضی النسبه بینهما ، بل لا جامع فی موارد تقابل التضاد إلّا کون الضدّین من مقوله واحده ، ومن الظاهر أنّ اللفظ فیهما لم یوضع للمقوله وإلّا لصحّ استعمال اللفظ فی غیرهما ، ممّا یدخل فی تلک المقوله .

استعمال اللفظ فی أکثر من معنی

:

[۱] المراد باستعمال اللفظ فی أکثر من معنی، إراده کلّ من المعنیین أو المعانی منه کما إذا لم یستعمل إلاّ فی أحدهما أو أحدها ، وقد اختار قدس سره عدم إمکان استعمال اللفظ کذلک فی أکثر من معنی ، وذکر فی وجه امتناعه لزوم الخلف أو اجتماع المتنافیین .

وتقریره : أنّ الاستعمال لیس مجرّد الإتیان بعلامه للمعنی ، بحیث یکون مبرزا لإرادته لیقال بإمکان کون شیء علامه لأُمور متعدّده فضلاً عن أمرین ، بل هو عباره عن جعل اللفظ باللحاظ وجها وعنوانا للمعنی ، فانیا فیه فناء الوجه فی ذی الوجه ، بل وکأنّ اللفظ عین المعنی ، وکأنّه الملقی خارجا ، کما عبّر عن ذلک بقوله «بوجهٍ ، نفسه» یعنی جعل اللفظ ولحاظه بنحو یکون عین المعنی ، والشاهد علی ذلک سرایه الحسن والقبح من المعانی إلی الألفاظ ، فیکون اللفظ مقبولاً للطباع بمقبولیّه معناه

وبيـانه: إنّ حقيقه الإسـتعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامه لإراده المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلاّ لمعنى واحد، ضروره أنّ الشَرح:

ومنفورا عندها بالتنفّر عن معناه .

وعلى ذلك يكون لحاظ اللفظ فانيا فى معنى كـذلك منافيا للحاظه فى نفس الوقت فانيا فى معنىً آخر ، إذ لحاظه فانيا فى معنىً آخر يوجب عـدم لحـاظه فى المعنى الأوّل ، إلاّ أن يكون اللاحظ أحول العينين فيرى اللفظ لفظين يمكن له لحاظ أحـدهما فانيا فى أحد المعنيين والآخر فانيا فى الآخر منهما .

أقول : لا أرى محذورا فى لحاظ اللفظ فانيا فى كل من المعنيين وكأنّ كلاًّ منهما وجود لذلك اللفظ ، وقد تسـلّم قدس سـره فى الوضع العـامّ والموضوع له الخـاصّ بإمكـان لحـاظ العـامّ بحيث يكون وجهـا وعنوانا لكلّ من أفراده وكأنّه عين كلّ منها ، وفيما نحن فيه يلاحظ اللفظ كأنّه عين كلّ من المعنيين وكلّ من المعنيين وجود له . ولـذا يشار إلى النقد الرائج فى عصـرنا ويقال : إنّه الدرهم والدينار اللّذان أهلكا الناس فى العصور المتتاليه .

وأمّا ما ذكر ــ من أنّ لحاظ اللفظ فانياً فى المعنى الثانى بحيث كأنّه هو الثانى ، ولازمه عـدم لحاظه عين الأوّل فى ذلك الآن إذ لحـاظه عين الأـول فرض لاجتمـاع المتنـافيين ــ فلا يمكن المساعـده عليه ؛ وذلك لأنّ لحاظه عين الثانى يلازم عـدم لحاظه فى ذلك الآن عين الأوّل ، إذا لم يمكن الجمع فى تنزيل اللفظ منزله كلّ من الشيئين فى آنٍ واحد ومع إمكان التنزيل فلا مانع منه.

والسرّ فى ذلك أنّ التنزيل ليس من جعل الشـىء شيئا آخر حقيقهً ، بل هو قسم من الوهم والخيال ولا واقعيه له ليقال إنّ الواحد حقيقه لا يكون اثنين ، وبالجمله

لحاظه هكذا فى إراده معنى، ينافى لحاظه كذلك فى إراده الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه فى ذى الوجه، والعنوان فى المعنون، ومعه كيف يمكن إراده معنى آخر معه كذلك فى استعمال الشَرح:

اللفظ وإن كان له وجود واحد ، وذلك الوجود وجود للفظ حقيقه ووجود للمعنى بالتنزيل ، إلاّ ـ أنّه لا ـ مانع من كونه وجودا تنزيليا للمعنى الآـخر أيضاً فى حين كونه وجوداً تنزيلياً للمعنى الأوّل ، غايه الأمر أنّ ما ذكره فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من أنّ العامّ يصلح وجها وعنوانا لكلّ من أفراده ، يراد به الوجهيّه والعنوانيّه الحقيقيّه ، بخلاف وجهيّه اللفظ وعنوانيّته لمعانيه ، فإنّها اعتباريه وجعليه ، فالعنوانيه لا تنافى لحاظ المتعدّد بالعنوان الواحد ، وعليه فلا محذور فى لحاظ معنيين بلفظٍ واحد ، فإنّه لحاظ تنزيلى وليس من قبيل إخراج الواحد إلى المتعدّد حقيقه ، هذا أوّلاً .

وثانيا : أنّ حقيقه الاستعمال ليس ما ذكره قدس سره لحاظ اللفظ عين المعنى أو كأنّه نفس المعنى حتى يكون اللحاظ مقوّما للاستعمال ، بل الاستعمال هو الإتيان بعلامه المعنى عند إراده تفهيمه بحيث يكون اللفظ مبرزا له ، وغفله المتكلّم عن نفس اللفظ فى مرحله الاستعمال بلحاظه كأنّه المعنى ناشٍ عن الأُنس بالاستعمال وعدم غرض له إلاّ فى نفس تفهيم المعنى ونقله إلى ذهن السامع ، ولذا لا يكون الاستعمال على هذا الاسلوب فى بدايه تعلّم الإنسان لغات غير لسانه ، وكذا فى موارد يكون المتكلّم فيها فى مقام إظهار كمال فصاحته وبلاغته .

أفلا ـ ترى أنّ غير العربى فى أوائل تعلّمه اللسان العربىّ أو المتكلّم المتصدى لإلقاء خطبه يظهر بها بلاغته وفصاحته ملتفت إلى الألفاظ كمال الالتفات ، وهذا شاهد صدق على كون حقيقه الاستعمال إبراز المعانى بالألفاظ وجعلها كاشفه عن

واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال.

وبالجمله: لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد، لحاظه وجهاً لمعنیین وفانیاً فی الاثنین، إلّا أن یکون اللاحظ أحول العینین.

الشَرح:

مراداته .

وأمّا حدیث سرایه الحسن والقبح إلی الألفاظ فلا یشهد لما ذکره ، فإنّ سرایتهما من ذی العلامه إلی علامته ، ممکن وواقع ، فإنّ بعض الناس یکرهون بعض الطیور لکونها عندهم علامه الابتلاء وخراب البیوت وتشتّت الأهل ، ویحبّون بعضها الآخر بحیث یفرحون برؤیتها حیث إنّها عندهم علامه الرخاء والنعمه والرحمه .

والمتحصّل أنّه لا محذور فی استعمال اللفظ وإراده معانٍ متعدّده منه فی استعمال واحد وجعله علامه لإراده کلّ منها بنحو الاستقلال ، إلّا أنّه علی خلاف الاستعمالات المتعارفه فلا یحمل کلام المتکلّم علیه إلّا مع القرینه علیه .

ولو ورد فی کلامه لفظ مشترک ولم تکن فی البین قرینه علی تعیین المراد من معانیه یکون الکلام مجملاً ، فلا یحمل علی إراده جمیع المعانی لا بنحو الاشتراک المعنوی ولا بنحو استعمال العشره فی مجموع آحادها ولا علی الاستعمال فی أکثر من معنی حتّی بناءً علی جوازه کما هو المختار .

وذکر المحقّق النائینی قدس سره أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی ممتنع ولو قیل بأنّ الاستعمال عباره عن الإتیان بالمبرز والعلامه للمعنی ووجه الاستحاله: أنّ استعمال اللفظ فی کلّ من المعنیین یتوقف علی لحاظ کل منهما فی آن واحد بالاستقلال بأن تلاحظ النفس کلاًّ منهما بلحاظ مستقلّ فی آن واحد، وهو غیر مقدور للنفس(۱).

ص: ۱۸۰

۱- (۱) أجود التقریرات : ۱ / ۵۱ .

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً ـ مفرداً كان أو غيره ـ فى أكثر من معنى بنحو الحقيقه أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه [۱] فإنّ اعتبار الوحده فى الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع فى حال وحده المعنى، وتوقيفيته لا يقتضى عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحده قيداً للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

الشَرح:

وفيه : أنـّه لا محذور فى اجتماع اللحاظات المتعددّه من النفس فى زمان واحد وشاهده صدور أفعال مختلفه من الإنسان فى زمان واحد مع أنّ كلاًّ من الأفعال مسبوق بالإراده ومن مباديها اللحاظ ، وكذا يشهد لذلك صدور الحكم فإنّ الحكم يتوقّف على لحاظ الموضوع والمحمول والنسبه فى آن الحكم .

نعم الشىء الواحد لا يلاحظ فى آن واحد بلحاظين فيما إذا لم يكن بين اللحاظين اختلاف أصلاً بأن يحضر ذلك الشىء مرّتين عند النفس فى آن واحد ، فإنّه من قبيل إحضار الحاضر بخلاف ما إذا كان اختلاف فى نحوى اللحاظ كما تقدّم فى التنزيل وجعل اللفظ عين المعنى ، وإذا قلنا بأنّ الاستعمال عباره عن الإتيان بالمبرز فلا يحتاج إلى تعدّد اللحاظ فى ناحيه اللفظ أصلاً فإنّ كون شىء واحد علامه للمتعدّد لا مجال للمناقشه فيه ، كما تقدّم .

[۱] إشاره إلى ما ذهب إليه صاحب القوانين قدس سره من عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى مفردا أو غيره ، بمعنى عدم صحته من غير أن يكون امتناع فى البين ، وذكر فى وجه عدم الجواز لغه ، أنّ الوضع فى الألفاظ توقيفى فلابدّ من رعايه الأمر الحاصل حال الوضع وهو وحده المعنى يعنى أنّ الواضع عند وضعه اللفظ لم يلاحظ مع المعنى المفروض شيئاً من سائر المعانى ، فاللازم أن يكون استعماله فيه أيضاً على طبق الوضع ، وعلى ذلك فلا يجوز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

ثمّ لو تنزلنـا عن ذلك، فلا وجه للتفصـيل بالجواز على نحو الحقيقه فى التثنيه والجمع، وعلى نحو المجاز فى المفرد [١]، مستدلاًّ على كونه بنحو الحقيقه فيهما، لكونهما بمنزله تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعاً للمعنى بقيـد الوحده، فإذا اسـتعمل فى الأكثر لزم إلغاء قيد الوحده، فيكون مستعملاً فى جزء المعنى، بعلاقه الكلّ والجزء، فيكون مجازاً، وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون

الشَرح:

حتّى فى التثنيه والجمع ، فـإنّ الوضع فيهمـا أيضـاً كان كالمفرد حال انفراد المعنى أى عـدم إراده طبيعه أُخرى مع المعنى الـذى تكون هيئتهمـا موضوعه لإفاده التعـدّد من ذلك المعنى . ولا يخفى ضـعف ما ذكره ، فإنّه لا اعتبار بحال الوضع فيما إذا لم يكن ذلك الحال مأخوذا فى ناحيه الموضوع له أو فى نفس الوضع ، والمفروض أنّ وحده المعنى لم تلاحظ قيدا فى شـىء منهما ولو لزم رعايه الحال حتّى مع عدم أخذه فى ناحيه شىء منهما لكان رعايه سائر الحالات أيضاً لازما بأن يستعمل اللفظ فى المعنى فى الليل خاصه فيما إذا كان الوضع بالليل مثلاً وإلى هـذا يرجع ما ذكره الماتن قـدس سـره من أنّ وحـده المعنى وتوقيفيه الوضع لا تقتضى عدم الجواز .

[١] يعنى لو تنزّلنا عن الإلتزام بامتناع اسـتعمال اللفظ فى أكثر من معنى وبنينا على جوازه ، فلا وجه للتفصـيل بين التثنيه والجمع ، وبين المفرد ، وأنّ الاسـتعمال فيـالتثنيه والجمع بنحو الحقيقه ، وفى المفرد بنحو المجاز ، كما اختار ذلك فى المعالم بـدعوى أنّ المفرد موضوع للمعنى المأخوذ فيه الوحـده واسـتعماله فى أكثر من معنى يوجب إلغاء قيـد الوحـده عنه ، فيكون اللفظ الموضوع للكـلّ مسـتعملاً فى الجزء فيكون مجـازا ، بخلاـف التثنيه والجمع فإنّهمـا بمنزله تكرار اللفظ ، وكما أنـّه مع تكرار اللفظ يجوز إراده معنى من كل لفظ غير المعنى المراد من لفظ آخر ، كذلك الحال فيما هو بمنزلته .

موضوعه إلّا لنفس المعانى، بلا ملاحظه قيـد الوحـده، وإلّا لما جاز الاسـتعمال فى الأكثر، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيـد بالوحده، بل يباينه مباينه الشـىء بشـرط شـىء، والشـىء بشـرط لا، كما لا يخفى، والتثنيه والجمع وإن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ، إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنه كُرّر وأريـد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنـّه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلًا: (جئنى بعينين) أريد فردان من العين الجاريه، لا العين الجاريه والعين الباكيه، والتثنيه والجمع فى الأعلام، إنما هو الشَرح:

وأجاب قدس سره بأنّ الوحده ليست جزءا من الموضوع له، فإنّه لا معنى لوحده المعنى إلّا انفراده وعدم انضمام معنى آخر إليه، فيؤخذ المعنى بشرط لا بالإضافه إلى سائر المعانى واستعماله فى الأكثر استعمال للفظ فيه بشرط معنى آخر، فيكون المعنى بشرط لا، مع المعنى بشرط بشىء، متباينين لا من استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فى جزئه.

وأمّـا التثنيه والجمع فكـلّ منهما يتضـمّن ماده وهيئه ، فالهيئه فيهما موضوعه لإفاده التعـدّد من معنى الماده ، بأن يكون معنى هيئه التثنيه فردين من الطبيعه ، وهيئه الجمع ثلاـثه أو أكثر منهـا والجمع فى الأعلاـم يؤول كما فى التثنيه فيها ، بأن يراد من زيـد فيهما المسمّى به .

ومع الإغمـاض عن ذلـك بأن يقال إنّ الهيئه فيهما موضوعه لإفاده مطلق التعـدّد ، سواء كان بإراده الأفراد أو المعانى الأُخر ، فلا يكون اسـتعمال لفظ عينين فى الذهب والفضه مثلًا من اسـتعمال اللفظ فى أكثر من معنى ، نعم لو أُريد فردان من الذهب وفردان من الفضّه لكـان منه ، ولكن لاـ وجه معه ، للتفصـيل بين المفرد وبين التثنيه والجمع بالتزام المجاز فى الأوّل ، والحقيقه فى الثانى لاستلزام الاستعمال فى كلّ منه ومنهما إلغاء قيد الوحده .

ثمّ إنّه ربّما يقال بجواز استعمال اللفظ المشترک فى أكثر من معنى ، بخلاف

بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنــّه لو قيل بعدم التأويل، وكفايه الاتحاد فى اللفظ، فى استعمالهما حقيقه، بحيث جاز إراده عين جاريه وعين باكيه من تثنيه العين حقيقه، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الأكثر، لأنّ هيئتهما إنّما تدلّ على إراده المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإراده المتعدد من معانيه، استعمالهما فى معنى واحد، كما إذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم لو أريد مثلًا من عينين، فردان من الجاريه، وفردان من الباكيه، كان من استعمال العينين فى المعنيين، إلاّ أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى فى ذلك أصلًا، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً، ضروره أن التثنيه عنده إنّما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحده، والفرق بينهما وبين المفرد إنّما يكون فى أنــّه موضوع للطبيعه، وهى موضوعه لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

الشَرح:

اللفظ الموضوع لمعنى واحد ، فإنّه لا يجوز استعماله فيه وفى معناه المجازى ؛ لأنّ استعماله فى معناه المجازى يقتضى نصب القرينه واستعماله فى معناه الحقيقى يقتضى عدمها ، فلا يمكن الجمع بينهما فى استعمال واحد .

والجواب أنّ عدم الحاجه إلى القرينه فى استعماله فى معناه الحقيقى إنّما هو فى حال استعماله فيه فقط ، وأمّا مع استعماله فى معناه المجازى أيضاً كما هو المفروض ، فلابدّ من نصب القرينه على الجمع فى الاستعمال .

وهم ودفع:

لعلّك تتوهم أنّ الأخبار الدالّه على أن للقرآن بطوناً _ سبعه أو سبعين _ تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد [١]، فضلاً عن جوازه، ولكنك الشَرح:

[١] ربّما يختلج بالبال أنّ الأخبار(١) الوارده فی ثبوت البطون للقرآن يمكن أن يستظهر منها وقوع استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد ووجه الاستظهار ظهور تلك الأخبار فی إراده كلّ من البطون السبعه أو السبعين من القرآن باراده مستقلّه ولو لم يجز استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد لم يكن يراد من الآيه الواحده إلّا معنیً واحداً ولم تكن سائر المعانی المعبّر عنها بالبطن والبطون داخله فی مدلولها لتكون بطنا لها ، والوجه فی التعبير عنها بالبطن والبطون خفاء تلك المعانی عن غير أوليائه الذين نزل الكتاب فی بيوتهم ، وأُمر الناس بولايتهم ، وقرن طاعتهم بطاعته وطاعه رسوله ، صلوات اللّه وسلامه عليهم أجمعين .

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بوجهين :

الأوّل: أنّه لا دلاله فی تلك الأخبار علی إراده تلك المعانی المعبّر عنها بالبطون بنحو إراده المعنی من اللفظ عند استعماله فيه ، بل لعلّ تلك المعانی كانت مراده بأنفسها عند استعمال الآيه فی معناها الظاهر فيها ، وبتعبيرٍ آخر لم يستعمل كلمات الآيه فی تلك المعانی استعمال اللفظ فی المعنی ، بل كانت تلك المعانی منظوره من الآيه ومراده منها بلا استعمال اللفظ فيها .

أقول وفيه : أنّ إراده أمر بنفسه عند استعمال لفظ فی معنی لا يوجب كون الأوّل بطنا للثانی ، مثلاً إذا قال والد فی مقام وعده أحد أولاده : أُعطيك غدا دينارا ،

١- (١) البحار : ٩٢ / ٧٨ ، الباب ٨ من كتاب القرآن .

غفلت عن أنـّه لاـ دلاـله لهـا أصـلاً على أن إرادتهـا كـان من بـاب إراده المعنى من اللفظ، فلعلّه كان بإرادتها فى أنفسـها حال الاسـتعمال فى المعنى، لاـ من اللفـظ، كما إذا اسـتعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المسـتعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها.

الشَرح:

وكان من قصده اتفاقا إعطاء الدينار لسائر أولاده أيضاً ، فلا يكون إعطائه لهم بطنا لكلامه .

الثانى: أنّ المراد بالبطون لوازم معانيالقرآن وأنّ اللفظ يستعمل فى معنى يعبّر عنه بالمعنى الظاهر ، إلاّ أنّ لإراده ذلك المعنى من اللفظ أو لنفس ذلك المعنى لوازم ، لخفائها وقصور أذهاننا عن الوصول إليها أطلق عليها البواطن ، ومن البديهى أنّ الدلاله على اللازم أجنبيّ عن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بحيث يكون كلّ معنى مراداً مستقلاًّ من اللفظ .

وقد يستدلّ لهذا الوجه الثانى بروايات متواتره إجمالاً ، منها ما عن أبى جعفر عليه السلام قال : «يا خيثمه القرآن نزل أثلاثا... ولو أنّ الآـيه إذا نزلت فى قوم ثمّ مـات أُولئـك القوم مـاتت الآيه لما بقى من القرآن شـىء ، ولكنّ القرآن يجرى أوّله على آخره ما دامت السموات والأرض» الحديث(۱) .

أقول : لاـ دلاـله لهـذه الطائفه من الأخبار على أنّ بطن القرآن يكون من قبيل لازم المعنى أو من قبيل الملزوم له ، بل يحتمل أن يكون المراد بـالبطن أنّ المـذكور فى الآـيه وإن كان من قبيل حكايه واقعه خاصّه ماضـيه أو حاضـره أو بيان حكم لواقعه إلاّ أنّ واقع الآيه قضيّه ساريه كليّه .

۱- (۱) البحار : ۹۲ / ۱۱۵ ، الباب ۱۲ من كتاب القرآن ، الحديث ۴ .

. . . .

الشَرح:

مثلاً قوله سبحانه «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُوْنَ»(۱) فی واقعها بیان لعدم عذریه الجهل بترک الفحص ومخالفه الحقّ اعتقادا أو عملاً فی الأُصول والفروع ، وأنّ الشخص مع تمکّنه من الوصول إلی الحقّ ــ ولو بالسؤال عمن یعلم ذلک الحقّ ــ إذا ترکه ، یؤاخذه اللّه به ، وأنّ ترک السؤال ممن یعلم الحقّ ــ ولو لعدم إحرازه أنّه یعلم الحقّ ، مع تمکّنه من إحراز أنّه یعلمه ولو بالفحص ــ لا یکون عذرا ، ومن أظهر مصادیق هذا المعنی عدم الرجوع فی تعلّم الأحکام الشرعیه إلی الائمه (صلوات اللّه علیهم أجمعین) کما ورد فی عدّه من الروایات «نحن أهل الذکر ونحن المسؤلون أمر الناس بسؤالنا»(۲) .

مع أنّ ظاهر الآیه الأمر بسؤال علماء الأدیان الأُخری عمّا یردّد علی أسماع الناس من أنّ النبوّه تناسب المَلَک لا البشر ، فینبغی أن یکون رسول ربّ العالمین ملکا لا یأکل الطعام ، وقد ذکر سبحانه(۳) أنّ هذه الوسوسه لا تکون عذرا لهم فی ترک الإیمان بالنبی صلی الله علیه و آله ؛ لأنّ أنبیاء السلف کانوا رجالاً ، ویمکن تحصیل العلم بذلک بسؤال علماء الأدیان السابقه .

وبالجمله لا ینحصر البطن للقرآن بما ذکره ثانیا من لوازم معناه المستعمل فیه .

ثمّ إنّ ثبوت البطون للقرآن وقصور أذهاننا نوعا عن الوصول إلیها من غیر ورود حجّه معتبره عن الأئمّه علیهم السلام لا یمنع عن اعتبار الکتاب المجید بالإضافه إلی

۱- (۱) سوره النحل : الآیه ۴۳؛ وسوره الأنبیاء : الآیه ۷ .
۲- (۲) الأُصول من الکافی : ۱ / ۲۱۰ .
۳- (۳) سوره الفرقان : الآیات ۷ ــ ۲۰ .

....

الشَرح:

ظواهره ، كيف وقد أُمرنا بالتمسّك بالكتاب العزيز والعتره الطاهره عليهم السلام كما أُمرنا بعرض الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام على الكتاب وردّ ما ينافيه مما لا يعدّ قرينه عرفيه على ظواهره ، وكذا عرض الحديثين المتعارضين على الكتاب والأخذ بما يوافقه ، ولو لم يكن لظاهر الكتاب اعتبار لما صحّ الإرجاع المزبور والأمر بالعرض عليه .

وأمّا الأخذ بالبواطن فيما لا يساعده الظاهر فهو دائر مدار ورود النصّ عنهم عليهم السلام فإنّهم هم الأعرفون بظواهر الكتاب والعاملون ببواطنه ، وأمّا بيان باطنه بما لا يعدّ الظاهر قرينه عليه داخل فى تفسير القرآن بالرأى ، وإسناد الشىء إلى اللّه سبحانه من غير علم به ، فيكون من اتباع الظنّ وإنّ الظنّ لا يغنى من الحقِّ شيئا .

ثمّ إنّه ربّما يذكر ثمره لهذا البحث حكم قصد المصلى فى قرأته سوره الحمد أن ينشأ الحمد بما يقرأه من قوله تعالى: «الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِيْنَ»(۱) وأن ينشأ الدعاء بإدخال نفسه فى قوله تعالى: «إهْدِنا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيْمَ»(۲) حيث إنّ قصده القراءه من قبيل استعمال الألفاظ فى الألفاظ النازله إلى الرسول الأعظم من ربّ العالمين بقصد حكايتها، فتكون قراءته بقصد إنشاء الحمد بها أو بقصد الدعاء من استعمال ما يتلفّظ به فى معنى آخر أيضاً على نحو الاستقلال. ولكن لا يخفى ما فيه.

فإنّه قد تقدّم فى بحث استعمال اللفظ فى اللفظ أنّ اللفظ لا يستعمل فياللفظ أصلاً بل يلقى بنفسه خارجا فيكون الملقى خارجا نفس اللفظ الملحوظ إبتداءا ، فإذا لاحظ القارئ سوره الحمد وأراد قراءتها فيوجد بما يتلفّظ به عين ما لاحظه من

۱- (۱) سوره الحمد : الآيه ۱ .

۲- (۲) سوره الحمد : الآيه ۶ .

الثالث عشر

إنه اختلفوا فى أن المشتق حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه [١] على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال، وقبل الخوض فى المسأله، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال الشَرح:

السوره فتكون قراءه .

ولا ينافى ذلك أن يريد من ألفاظها المعانى التى كانت للسوره عند نزولها ، وأن يقصد ما تقتضى تلك المعانى عند قراءتها من إدخال نفسه فى مدلول الضمير ونحو ذلك ، كما لا يخفى .

المشتق

[١] الخلاف فى المشتقّ نظير الخلاف المتقدّم فى الصحيح والأعمّ إنّما هو فى سعه معنى المشتقّ وعدم سعته بأن تكون هيئات المشتقّات موضوعه لمعانى تنطبق على ما له المبدأ فعلاً ـ ولا ـ تنطبق على ما لا يكون تلبّسه بالمبدأ حين الانطباق فعليّا، أو أنها موضوعه للأعم بحيث تنطبق على ما يكون تلبّسه بالمبدأ عند الانطباق فعليا أو منقضيا.

وبتعبير آخر: لا خلاف فى عدم سعه معنى المشتقّ بحيث ينطبق فعلًا على ما يكون تلبّسه بالمبدأ فى المستقبل ولو اُطلق وانطبق عليه معنى المشتقّ فعلًا يكون ذلك بنحو من العنايه وإنّما الخلاف فى سعه معناه بالإضافه إلى ما انقضى عنه المبدأ وعدم سعته.

والمراد بالمشتقّ فى المقام خصوص ما يحمل معناه على الذوات ، فالأفعال والمصادر المزيد فيها وإن كان يطلق عليها المشتقّ فى اصطلاح علماء الأدب ، إلاّ أنّ

عليها، ينبغى تقديم أمور:

أحـدها: إنّ المراد بالمشـتق هاهنا ليس مطلق المشـتقات، بل خصوص ما يجرى منها على الـذوات، مما يكون مفهومه منتزعاً عن الـذات، بملاـحظه اتصافهـا بالمبـدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصـدور والايجاد، كأسـماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهات، بل وصيغ المبالغه،

الشَرح:

النزاع فى المقام لا يعمّهما ؛ لعـدم صـحّه جرى معانيها على الـذوات ، والمراد بالـذات كل ما يتلبّس بالمبـدأ بأحـد أنحاء التلبّس والاتّحـاد ، سواء كـان بنحو الحلول كمـا فى الأـسود والأـبيض ، أو الاـنتزاع كمـا فى المالك والمملوك ، أو الصـدور والإيجاد كالضارب والقاتل.

وبتعبير آخر : لا يراد بالذات ما يقابل العرض ، بل يعم ما يكون عرضا ، كقوله : سواده شديد أو ضعيف .

وزعم صـاحب الفصول قـدس سـره أنّ النزاع فى المقـام يختصّ بـاسم الفاعل وما بمعناه من الصـفات المشـبّهه وما يلحق بها من النسب ، كالكوفىّ والبصـرىّ ، والوجه فيما زعمه أنـّه ذكر لكلّ من سائر المشـتقّات معنى واعتقـد أنـّه متّفق عليه عند الكلّ ، قـال : «أمّا اسم المفعول فيكون بعض صـيغه لخصوص المتلبّس ، كالمملوك فإنّه إذا قيل : (هـذا مملوك زيـد) يراد أنـّه ملكه فعلاًـ ، لاـ أنـّه كـان ملكا له سابقا ولو صار ملك شـخص آخر بالفعل ، وبعض صـيغه يكون للأعمّ كما فى المكتوب ، فإنّه إذا قيل : (هذا مكتوب زيد) فلا يراد أنّه يكتبه فعلًا ، وكذا غيره من المشتقّات»(۱) .

وفيه أنّ المبادئ المأخوذه فى المشتقّات تختلف بحسب الفعليه والشأنيه

۱- (۱) الفصول الغرويه : ص۴۸ .

وأسماء الأزمنه والأمكنه والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحقّقين، مع عدم صلاحيه ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلّا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلّه، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من

الشَرح:

والصناعه والملكه واختلافها كذلك يوجب اختلاف فعليه التلبّس بالمبادئ ، فإن كان المبدأ أمرا فعليا كما في المالك والمملوك ، يكون المتلبّس بالمبدأ هو المتلبس بالمبدأ الفعلي ، وإن كان المبدأ صنعه كما في المكتوب ، يكون المتلبّس بنحو الصنعه متلبّسا بالمبدأ ، ويلاحظ الانقضاء بالإضافه إلى الأمر الفعلي في الأوّل وبالإضافه إلى الصنعه في الثاني ، وهذا الاختلاف الناشئ من ناحيه المادّه لا يوجب اختلافاً في ناحيه هيئه المشتقّ التي يبحث عن مفادها في المقام .

وعن المحقّق النائيني قدس سره خروج أسماء الآله عن مورد النزاع ؛ لكونها موضوعه للاستعداد والقابليه ، ولا يعتبر فيها تلبّس الذات بالمبدأ أصلًا ، فضلًا عن اعتبار بقائه وعدم انقضائه ، مثلًا لفظ مفتاح موضوع بهيئته لما فيه استعداد الفتح به وإن لم يتلبّس بالفتح أصلًا ، وكذا لا نزاع في المقام في إسم المفعول ، فإنّ صيغه «مفعول» موضوعه لما يقع عليه الفعل ، والذات بعد وقوع الفعل عليها لا تنقلب إلى غيره ، والمقتول من وقع عليه القتل والشخص بعد وقوع القتل عليه لا يتصف بغيره ، وكذا مثل الممكن والممتنع والواجب والعلّه والمعلول ؛ لعدم انقضاء المبدأ عن الذات في أمثالها ، فإنّ المبدأ في مثل ما ذكروا إن لم يكن عين الذات إلّا أنّه كالذاتيّات ، غير قابل للانفكاك والانقضاء(۱) .

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۸۳ .

الصفات المشبهه وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى، واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات، بحسب الفعليه والشأنيه والصناعه والملكه ــ حسبما نشير إليه ــ لا يوجب تفاوتاً فى المهم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفى.

الشَرح:

ولكن لاـ يخفى أنّ شيئا مما ذكره قدس سره لا يصلح لخروج المذكورات عن مورد الخلاف فى المقام ؛ وذلك لأنّ غايه ما أفاده أنّ المبدأ فى أسماء الآلات أُخذ بنحو الاستعداد والقابليه لا الفعليّه ، ولكن هذا لا يقتضى عدم وضع الهيئه للمتلبّس بالمبدأ بالمعنى المزبور ، بل الهيئه تكون موضوعه له بالفعل ، ويكون الانقضاء فيه بلحاظ انقضاء الاستعداد والقابليه ، كما إذا انكسر بعض أسنان المفتاح بحيث لا يصلح للفتح به ، فيكون من الذات المنقضى عنها المبدأ ، وكون المبدأ فى ضمن هيئه أمرا فعليا وعملاًـ خاصا لاـ ينافى كونه فى ضمن هيئه أُخرى بمعنى استعداد ذلك الأمر والشأنيه لذلك العمل ، فلا يقال إنّ معنى لفظ (فتح) بهيئه المصدر أمر فعلى فكيف يكون فى إسم الآله استعداديا وأمـّا إسم المفعول فلم يحرز أنّ الموضوع لهيئته ما وقع عليه المبدأ ، بل من المحتمل وضعه لما يقوم به المبدأ قياما وقوعيّا ، فبعد انقضاء القيام بالوقوع عليه لا ينطبق معناه عليه إلاّ بلحاظ حال القيام وإلاّ فيجرى ما ذكره فى صيغ إسم الفاعل أيضاً ، فيقال : إنّ هيئته موضوعه لذات صدر عنها الفعل ، والذات بعد صدور الفعل عنها لا تنقلب إلى غيره .

وأمّا مثل الممكن والواجب والمعلول مما لا يتصوّر فى مبدئه الانقضاء ، فقد تقدّم أنّ النزاع فى المقام فى ناحيه هيئه المشتقّات ، والهيئه فيما ذكر لم توضع مستقلّه ، بل وضعت فى ضمن وضع هيئه إسم الفاعل أو المفعول أو الصفه المشبّهه،

ثم إنّه لا ـ يبعد أن يراد بالمشتق فی محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات [١] ومنتزعاً عنها، بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضی ولو كان جامداً، كالزوج والزوجه والرقّ والحرّ، وإن أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد الشَرح:

وعليه فعدم تحقّق الانقضاء فی بعض المبادئ لاينافی وضع الهيئه الداخله على المبدأ مطلقاً لمعنى وسيع ينطبق على المنقضی أيضاً فی موارد إمكان الانقضاء ، كما يمكن وضعها لمعنى أضيق لا ينطبق إلّا على الذات المتلبّسه بالمبدأ .

[١] يجری الخلاف فی المقام فی بعض الأسماء الجامده التی لا يصحّ إطلاق المشتقّ عليها فی اصطلاح علماء الأدب؛ لأنّ اللفظ فيها بهيئته ومادته موضوع بوضع واحد، بخلاف المشتقات بحسب اصطلاحهم التی يكون فيها لكل من الهيئه والماده وضعا، وتلك الأسماء هی الجاريه على الذوات ممّا تكون معانيها منتزعه عنها بملاحظه اتّصافها بأمرٍ عرضی أی اعتباری كالزوج والزوجه، والرق والحر ونحوها.

وعلى ذلك فلا يبعد أن يراد بالمشتق فی المقام ما يعمّ مثل هذه الأسماء بأن يكون المراد منه كلّ لفظ يكون معناه مأخوذا من الذات بملاحظه اتّصافها بعرض أی بمبدأ متأصّل ، كالضرب والقتل ، أو بملاحظه اتّصافها بعرضی (أی بأمر اعتباری) فتكون النسبه بين المشتق بحسب اصطلاح علماء الأدب وبين المراد فيالمقام العموم من وجه ؛ لخروج بعض ما يطلق عليه المشتق بحسب اصطلاحهم عن محلّ الكلام كالأفعال والمصادر المزيد فيها ، ودخول بعض ما لا يطلق عليه المشتق بحسبه فيه كالجوامد المشار إليها ، ولو لم يكن المراد بالمشتق ما يعم تلك الأسماء الجامده كما هو مقتضی الجمود على ظاهر لفظ المشتق الوارد فی عنوان الخلاف ، فلا ينبغی التأمّل فی أنّ النزاع الجاری فيه ، جار فيها أيضاً كما يشهد لذلك ما عن

ص :١٩٣

أيضاً محل النزاع.

كما يشهد به ما عن الايضاح فى باب الرضاع، فى مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيره، ما هذا لفظه: (تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بالكبيرتين، وأمّا المرضعه الأخرى، ففى تحريمها خلاف، فاختار الشَرح:

الإيضاح(۱) وغيره فى المسأله المعروفه فى كون المراد من الزوجه فى حرمه أمّ الزوجه ، خصوص المتلبّس بالزوجيّه أم يعمّ المنقضى عنها .

أقول : لا بأس بالتكلّم فى تلك المسأله بما يناسب المقام ، ولها صور :

الصوره الأُولى: فيما إذا أرضعت الكبيرتان زوجته الصغيره مع الدخول بالمرضعه الأُولى فقط ، ففى هذه الصوره تحرم المرتضعه على زوجها مؤبدا ؛ لأنّها إمّا بنته إذا كان اللبن منه ، أو ربيبته من المرضعه الأُولى المدخول بها ، إذا لم يكن اللبن منه .

وهل تحرّم المرضعه الأُولى أيضاً ؟ المشهور أنّها تحرم مؤبّدا كالمرتضعه ؛ لكونها أُمّاً لزوجته الصغيره ، فيشملها قوله سبحانه : «وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ» الآيه(۲) .

ولكن قد يناقش فى حرمتها بأنّ ظاهر الآيه المباركه حرمه من تكون أُمّاً لزوجته حال اتّصافها بالزوجيه ، بأن يجتمع كونها أُمّاً وكون بنتها زوجه فى زمانٍ واحد ، وليس الأمر فى الفرض كذلك ، فإنّه فى زمان تحقّق أُمومه المرضعه ترتفع زوجيه المرتضعه ، فلا يجتمعان .

وقد أُجيب عن المناقشه بما حاصله : إنّ مقتضى التضايف بين الأُمومه والبنوّه

۱- (۱) الإيضاح : ۳ / ۵۲ .

۲- (۲) سوره النساء : الآيه ۲۳ .

والدی المصنّف رحمه الله وابن إدریس تحریمها لأنّ هذه یصدق علیها أم زوجته، لأن ّه لا یشترط فی المشتق بقاء المشتق منه هکذا هاهنا)، وما عن المسالک فی هذه المسأله، من ابتناء الحکم فیها علی الخلاف فی مسأله المشتق.

الشَرح:

أن یکون تحقّق الأُمومه للمرضعه ، مساویا لحصول البنوّه للمرتضعه ، وبما أنّ حصول البنوّه للصغیره علّه لارتفاع الزوجیه عنها ، فیتأخّر ارتفاع الزوجیّه رتبه عن حصول البنوّه لها وعن الأُمومه للمرضعه ، کما هو مقتضی التضایف بین الأُمومه والبنوّه وتأخّر کلّ معلول عن علّته ، وعلی ذلک تکون الصغیره متّصفه بالزوجیه فی رتبه حصول الأُمومه للمرضعه ، فتجمع أُمومه المرضعه مع زوجیه المرتضعه فی الرتبه ، وهذا المقدار یکفی فی صدق أنّ المرضعه أُمُّ زوجته .

وفیه: أنّ ما ذکر لا یصحّح اجتماع الأُمومه للمرضعه وزوجیّه الصغیره فی زمانٍ واحد. والمدّعی فی المناقشه ظهور الآیه المبارکه فی اجتماعهما فی الزمان، وبتعبیرٍ آخر: ارتفاع الزوجیه عن الصغیره لصیرورتها بنتا أو ربیبه للزوج یتوقّف علی تمام الإرضاع الموجب لصیرورتها بنتا للمرضعه وصیروره المرضعه أُمّا لها، وبتمامه ترتفع الزوجیه، فیکون حصول الأُمومه مقارنا لانحلال الزوجیه، فلا یجتمعان فی الزمان.

وأمّا ما رواه الکلینی قدس سره ، عن علی بن محمد ، عن صالح بن أبی حماد ، عن علی بن مهزیار ، عن أبی جعفر علیه السلام قال : قیل له إنّ رجلاً تزوّج بجاریه صغیره ، فأرضعتها امرأته ، ثمّ أرضعتها إمرأه له أُخری ، فقال ابن شبرمه : حرمت علیه الجاریه وامرأتاه ، فقال أبو جعفر علیه السلام : «أخطأ ابن شبرمه ، تحرم علیه الجاریه وامرأته التی أرضعتها أوّلاً ، وأمّا الأخیره فلم تحرم علیه ، کأنّها أرضعت ابنته»(۱) ، فهو وإن کان

۱- (۱) الوسائل : ج۱۴ ، باب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرضاع ، الحدیث ۱ .

. . . .

الشَرح:

ظاهرا فی حرمه المرضعه الأُولی ، إلّا أنّه قد یناقش فیه بوجهین :

الأوّل: أنّ الروایه مرسله ، فإنّ ظاهر نقل فتوی ابن شبرمه أنّ المراد بأبی جعفر هو الباقر علیه السلام ، وعلیّ بن مهزیار لم یدرک الباقر علیه السلام ، فتکون الروایه مرسله .

ولکن لاـ یخفی ما فیه ، فإنّ علی بن مهزیار ظاهر نقله أنّه بالحسّ ، وهذا یکون قرینه علی أنّ المراد بأبی جعفر هو الجواد علیه السلام ، ونقل فتوی ابن شبرمه إلیه علیه السلام لا یکون قرینه علی خلاف ذلک . ولعلّ ناقل الفتوی شخص آخر قد سمعها منه مباشره أو مع الواسطه نقلها إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام .

الثانی: أنّ فی سند الروایه صالح بن أبی حمّاد ، ولم یثبت له توثیق لو لم نقل بثبوت ضعفه ؛ لقول النجاشی «وکان أمره ملتبسا یعرف وینکر»(۱) .

أقول : هذا أیضاً لا یصلح لسقوط الروایه عن الاعتماد علیها، لا لدعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور، لیقال أنـّه لم یظهر استناد المشهور إلیها، بل لعلّهم استفادوا الحکم من ظاهر الآیه الشریفه کما تقدّم، بل لأنّ الروایه رواها الشیخ فی التهذیب(۲) عن الکلینی قدس سره بالسند المزبور، ولکن ذکر فی فهرسته أنّ له إلی کتب علی بن مهزیار وروایاته طریقا صحیحا إلّا نصف کتاب مثالبه(۳)، وهذه تدخل فی روایات علی بن مهزیار، ویبعد کونها من روایات کتاب المثالب، مع أنّ طریقه إلی نصفه الآخر فیه إبراهیم بن مهزیار الذی قد یناقش فی ثبوت التوثیق له، لکن لا یبعد عدّه من المعاریف الذین لم

۱- (۱) رجال النجاشی : ص۱۹۸ ، رقم ۵۲۶ ، ط جماعه المدرسین .

۲- (۲) التهذیب : ۷ / ۲۹۳ ، روایه ۱۲۳۲ .

۳- (۳) الفهرست : ص۲۳۲ ، ط جامعه مشهد .

. . . .

الشَرح:

يرد فيهم قدح، فالروايه لتبديل أمر سندها لا مجال للمناقشه فى سندها.

وقد يقال فى المقام : إنّ تفريق فخرالمحقّقين قدس سره بين المرضعتين ، ليس لفارق بينهما فيالابتناء على وضع المشتق ليقال بأنّ الإلتزام بحرمه المرضعه الأُولى والخلاف فى الثانيه بلا وجه ، بل الالتزام بحرمه الأُولى للإجماع والنصّ الصحيح فى موردها ، دون الثانيه ، ولذلك بنى حرمه الثانيه على مسأله المشتق ، وأوضح الحكم فيها من طريق القاعده . والنصّ هو صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام «لو أنّ رجلاً ـ تزوّج بجاريهٍ رضيعه فأرضعتها امرأته فسد النكاح»(١) . وظاهرها فساد نكاح الرضيعه ، ويحتمل فساد نكاح المرضعه .

ولكن لا يخفى ما فيه ، فإنّ الكلام فى المقام فى حرمه المرضعه الأُولى مؤبّدا ولا دلاله للصحيحه على فساد نكاحها ، فضلاً عن حرمتها ، بل ظاهرها فساد نكاح الرضيعه وحرمتها مؤبّدا ، وهذا لا كلام فيه ، كما تقدّم .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّ من المحتمل أن يكون صدق الزوجه على الرضيعه فى زمان كافيا فى حرمه أُمّها حتّى لو كان حصول الأُمومه بعد انقضاء الزوجيه ، حيث لم يقيّد حرمه أُمّ الزوجه فى الآيه بكونها أُمّاً للزوجه الفعليه ، بل إطلاقها يعمّ من تكون أُمّاً للزوجه الفعليه، ومن تكون أُمّاً للزوجه السابقه ، نظير حرمه الربيبه ، حيث لا يعتبر فى حرمه بنت الزوجه المدخول بها كونها بنتا لها حال كونها زوجه . والحاصل أنّ ما نحن فيه نظير ما يأتى من قوله سبحانه «لا يَنَالُ عَهْدِى

١- (١) الوسائل : ج ١٤ ، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع ، الحديث ١ .

. . . .

الشَرح:

الظّالِمِيْنَ»(۱) من کون الظالم فی زمان لا ینال العهد إلی الأبد(۲) .

وفیه أنّ ظاهر الخطاب دوران الحکم مدار بقاء العنوان ، وکون حدوث عنوان موجبا للحکم فی المعنون إلی الأبد ولو مع عدم بقاء العنوان یحتاج إلی قرینه ، مع أنّ الموضوع للحکم فی المقام أُمّهات نسائکم ، لا ـ أُمّهات من کانت من نسائکم ، وظاهر الأوّل تحقّق الأمومه فی زمان انتساب المرأه إلی الإنسان بالزوجیه ، ولا ـ یقاس المقام بمسأله بنت الزوجه ، فإنّ الحرمه فی الخطاب لم تتعلّق بعنوان بنت الزوجه لیقال فیه ما تقدّم فی أُمّ الزوجه ، بل تعلّقت بعنوان الربیبه ، والربیبه بنت من تزوّج بها سواء کانت بنتیتها قبل الزواج أو بعد انقضائه .

والمتحصل أنّ العمده فی المقام هو أنّ دلیل الحکم ـ بحرمه المرضعه الأُولی کالصغیره مؤبّدا ـ ما تقدّم من الروایه التی صحّحنا سندها .

الصوره الثانیه: ما إذا أرضعت الکبیرتان الصغیره ، مع الدخول بالمرضعه الثانیه فقط ، فتکون المرتضعه محرّمه علیه مؤبّداً بعد إرضاع الکبیرتان ؛ لما تقدّم فی الصوره الأُولی ، ویحکم بفساد نکاح المرضعه الأُولی من غیر حرمه ، ووجهه أنّها قبل تحقّق الرضاع من المرضعه الثانیه تکون أُمّا للصغیره ، والصغیره بنتاً لها ، وبما أنّه لا یمکن الجمع بین الأُمّ والبنت فی النکاح فیبطل نکاحهما ؛ لأنّ تعیین البطلان فی أحدهما بلا معین إلاّ أن یدعی بأن مجرّد النکاح علی البنت کافٍ فی تحریم أُمّها ، بخلاف العکس ، وعلیه تحرم المرضعه الأُولی مؤبّدا لکونها أُمّاً لزوجته .

۱- (۱) سوره البقره : الآیه ۱۲۴ .

۲- (۲) أجود التقریرات : ۱ / ۵۵ .

فعليه كلما كـان مفهومه منتزعـاً من الـذات، بملاـحظه اتصافهـا بالصـفات الخـارجه عن الـذاتيات _ كـانت عرضـاً أو عرضـياً _ كـالزوجيه والرقّيه والحريه وغيرهـا من الاعتبـارات والإضافـات، كان محل النزاع وإن كان جامـداً، وهـذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات [١]، فإنه لا نزاع فى كونه حقيقه فى خصوص ما إذا كانت الذات باقيه بذاتياتها.

ثانيها: قـدعرفت أنه لا وجه لتخصـيص النزاع ببعض المشـتقات الجاريه على الذوات، إلّا أنه ربما يشـكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان، لأن الـذات فيه وهى الزمان بنفسه ينقضـى وينصـرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أن الوصف الجارى عليه حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال، أو فيما يعم المتلبس به فى المضى؟

الشَرح:

الصوره الثالثه:ما إذا أرضعت الكبيرتان زوجته الصغيره مع الدخول بالكبيرتين وقد نقل الماتن قدس سره هذا الفرع عن الإيضاح، والحكم فيها بعينه ما تقدّم فى الصوره الأُولى .

الصوره الرابعه: مـا إذا أرضـعتاها بلاـ دخول بهمـا، وفى هـذه الصوره لاـ تحرم الصـغيره ولا الكبيرتان. نعم يكون نكاح الصـغيره والمرضـعه الأُولى باطلاًـ؛ لما تقـدّم من عـدم إمكان جمعهما فى النكاح، وتعيين البطلان فى أحـدهما بلا معيّن، وعلى الاحتمال الآخر يبقى نكاح الصغيره وتحرم المرضعتان مؤبّدا؛ لكون كلّ منهما أُمّاً لزوجته.

[١] المنتزع عن مقـام الـذات كالأـنواع ، والمنتزع عن الـذاتيّات كـالجنس والفصـل خارجـان عن مورد النزاع ، فإنّه لا يطلق على الملـح المتبـدّل إليه الكلب ، أن ـّه كلب ، وعلى التراب المتبـدّل إليه الإنسـان ، أنّه إنسـان ، بـل كـان كلبا أو إنسانا ، والوجه فى ذلـك أنّ شـيئيه الأشـياء إنّما هى بصورها لا بالهيولى والقوه القابله لها حتّى بنظر العرف أيضاً ، وإذا زالت الصوره انعـدم الشـىء ولا يمكن انطباق الشيء على عدمه .

ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام [١] بفرد ـ كما فى المقام ـ لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

الشَرح:

[١] وقد يناقش فى جريان النزاع فى أسماء الزمان ، بأنّ زمان الفعل ينقضى وينصرم بنفسه ، فلا يكون له بقاء بعد انقضاء المبدأ ليبحث فى انطباق عنوان إسم الزمان عليه بعد انقضاء المبدأ أو عدم انطباقه .

وذكر قدس سره أنّه يمكن حلّ الإشكال بأنّ زمان الفعل وإن كان متصرّما ينقضى بنفسه ولا يمكن أن يكون له بقاء بعد انقضاء المبدأ ، إلّا أنّ هذا لا ينافى النزاع فى أسماء الأزمنه باعتبار ما تقدّم سابقا من أنّ النزاع فى المقام يقع فى ناحيه هيئه المشتقّات ويكون البحث فى أنّها موضوعه لخصوص المتلبّس ، أو أنّ معناها عامّ شامل له وللمنقضى ، وهذا بعينه قابل لأن يجرى فى اسم الزمان أيضاً بأن يكون البحث فى أنّه موضوع لخصوص المتلبس أو للأعمّ ، ولو كان وضعه للأعمّ لكان إطلاقه على المتلبّس من قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للكلّى على أحد فرديه ، وامتناع فرده الآخر خارجا لا يوجب اختصاص الوضع بفرده الممكن ، كما أنـّه وقع الخلاف فى لفظ الجلاله بأنّه علم شخصى لذات الحقّ (جلّ وعلا) أو أنـّه إسم للكلّى وإطلاقه عليه سبحانه من إطلاق اللفظ الموضوع للكلّى على فرده الممكن فقط ، ولو كان امتناع فرد آخر من الكلى موجبا لعدم وضع اللفظ إلّا لخصوص فرده الممكن لما تحقّق هذا الخلاف بينهم ، وأيضاً لما كان اتفاق على أنّ الموضوع له فى لفظ الواجب هو الكلى مع انحصار فرده بواحد .

أقول : ما ذكره قدس سره من أنّ امتناع فرد آخر من الكلى لا يوجب وضع اللفظ لفرده

. . . .

الشَرح:

الممكن متينٌ ، بـل وضع اللفظ بإزاء كلّى لا يمكن منه حتّى فرد واحـد كمعنى شـريك البارى بمكان من الإمكان ، فإنّ الغرض من الوضع تفهيم المعنى ومن الظاهر أنّ قصـد التفهيم كما يكون فيالمفاهيم والمعانى الممكنه ، كـذلك يكون فيالممتنعه أيضـاً إلاّـ أنّ مـا ذكره من أنّ لفـظ الواجب موضوع لكلّى لاـ يمكن منه إلاّ فرده الواحـد ، غير تامّ ؛ وذلك لأنّ الواجب وإن كان يقيّد ويقـال «الواجب بـذاته وبلاـ علّه» ويراد منه مـا لاـ يمكن انطبـاقه إلاّ على ذات الحقّ (جلّ وعلا) وهو ما لا يمكن فرض عـدمه أو فرض العلّه له ، إلاّ أنّه لم يوضع لهذا المعنى .

والذى أظنّه أنّ الإشكال فى أسماء الأزمنه لا يكون راجعا إلى امتناع وضعها للأعمّ ليجاب عنه بما ذكر ، بل يرجع إلى أنّ البحث فيهـا فى المقـام لغو لاـ يترتّب عليه ثمره ، إذ الأحكـام الشـرعيه الثابته لعناوين الأسـماء المـذكوره ترتفع بارتفاع الزمان الواقع فيه المبدأ ــ سواء قيل بوضعها لخصوص المتلبّس أو للأعمّ ــ وهذا بخلاف سائر المشتقّات كاسم الفاعل ، فإنّه إذا ورد الأمر بإكرام العالم مثلاً ، فبناءً على وضـعه لخصوص المتلبّس لا يحكم باسـتحباب إكرام من زال عنه العلم بنسـيان أو غيره ، وبناءً على القول بوضعه للأعمّ يحكم باستحبابه أيضاً ، وهذا بخلاف إسم الزمان فإنّ الذات فيه وهو الزمان ينقضى بانقضاء المبدأ ، فلا يكون فى الخارج ذات انقضى عنها المبدأ ليثبت لها الحكم بناءً على القول بوضعه للأعمّ .

نعم لو قيل بأنّ هيئه (مفعل) لم توضع بإزاء زمان الفعل تاره ولمكانه أُخرى ، بل وضـعت لمعنى واحـد لهما ــ ويؤيّد ذلك عدم اختلاـف أسـماء الزمـان والمكـان فى الهيئه ، بـل لهما هيئه واحـده ــ لكان جريان النزاع فيها بلا كلام ، حيث تترتّب الثمره على البحث فى معناها كما لا يخفى .

ص :٢٠١

....

الشَرح:

وقـد يقـال إنّ الإلـتزام بأنّ هيئه مفعل ، موضوعه لمعنى ينطبق على الزمان والمكان غير مفيـد ، ووجهه أنّ تلبّس المكان بالمبـدأ نحو تلبّس ، وتلبّس الزّمان به نحو آخر ، وعنوان الظرفيه والوعائيه وإن كان يطلق على كلا التلبسـين إلّا أنّه جامع عرضيّ انتزاعيّ ، لاـ يمكن أخـذه فى معنى إسم الزمـان والمكان ، فإنّه لا يكون معنى المقتل عنوان وعاء القتل ، كما أنّ الإلتزام بأخـذ ما يكون وعاءً بالحمل الشائع ، مضافاً إلى أنـّه غير مفيد ، يوجب أن يكون الوضع عامّا والموضوع له خاصّا ، فإنّ الموضوع له أشخاصـه .

أقول : الوضع فى ناحيه المشـتقّات أى هيئاتها يكون عامّا والموضوع له خاصّا لا محاله ؛ لأنّ الهيئه تتضمّن معنىً حرفيّاً لا محاله ، فالكلاـم فى أنّ هيئتى إسم الزمان وإسم المكان ، هل وضـعتا لمعنى يشار إليه ويعبّر عنه بعنوان «ما يقع فيه المبـدأ» بالخصوص ، أو وضعتا لما يعبّر عنه بعنوان «ما خرج فيه ، المبدأ إلى الفعليه» سواء بقيت فيه الفعليه أو انقضت ؟

فإذا وضـعتا بوضع واحد للأوّل ، يكون الوضع فيهما مختصّاً بالمتلبّس الفعلى ، وإذا وضعتا كذلك للثانى ، يكون الوضع للأعمّ ، وبهذا اللحاظ يجرى النزاع . هذا مع أنّ للتأمّل فى اختلاف تلبّس الزمان بالمبدأ عن تلبّس المكان به مجالاً واسعا .

وأجاب المحقّق النائينى قدس سره عن الإشكال فى أسماء الزمان بأنّ الذات المأخوذه فيها يمكن أن تكون كليه ، كاليوم العاشر من المحرّم ، ومـا وقع فيه الفعـل كالقتـل وإن كـان الموجود منه فردا من أفراده وينقضـى بانقضـاء القتل فيه ، إلّا أنّ الـذات وهو المعنى الكلّى يكون باقيا حسب أفراده المتجدّده بعده(۱) .

ص :۲۰۲

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۵۶ .

....

الشَرح:

وفيه : أنّ العـامّ يعنى الكلى ، وإن كان يتكثّر بتكثّر أفراده وتسرى إليه أوصاف أفراده فيتّصف بوصف كلّ منها ، إلاّ أنّ حـدوث فرد من الكلّى وارتفـاعه ، وحـدوث فردٍ آخر منه بعـد ذلـك ، لاـ يصـحّح بقـاء العـامّ بـذلك الوجود ، فـإنّ الحادث وجود آخر والمأخوذ فى معنى إسم الزمان ولو كان عامّاً إلاّ أنّ ما هو ظرف للمبـدأ وجود واحـد لا بقاء له على الفرض وحدوث فرد آخر لا يصـحّح كون الكلّى بـذلك الوجود متّصـفا بالمبـدأ ، ويتّضـح ذلك بملاحظه المأخوذ من الـذات فى معنى لفظ المجتهـد ، فإنّه ليس خصوص زيـد ، بل المأخوذ فيه مطلق الـذات المتّصـفه بالاجتهاد ، وقيام مبدأ الاجتهاد بزيد يوجب اتّصاف الإنسان بالمبدأ المفروض ، ولكن لا يوجب ذلك صـدق المجتهـد على سائر أفراد الإنسان بـدعوى أنّ المأخوذ فى معنى المجتهـد كلى الـذات المتصفه بالاجتهاد لا خصوص زيد الموصوف بمبدأ الاجتهاد .

والسرّ فى ذلـك أنّ لكـل فرد من أفراد الإنسـان وجودا ، قـد يتّصف الطـبيعى بوصف بعض وجوداته وينطبق عليه عنوان باعتبـار بعض أفراده ولكن هـذا لاـ يوجب بقـاء الطبيعى الموصوف بوصفٍ مـا ، بوجود فرده الآـخر . وقـد ذكر هـذا الوجه لعـدم جريان الاستصحاب فيالقسم الثالث من الكلى .

وربّمـا يقال : إنّ للزمان بقاءا اعتبارا ، فإنّ اليوم باقٍ مادام لم تغرب الشـمس ، والليل باقٍ مادام لم تطلع الشـمس أو الفجر ؛ ولـذا يجرى استصـحاب بقاء الشهر أو اليوم أو الليل ونحو ذلك ، وهذا النحو من البقاء كافٍ فى جريان النزاع فى اسماء الزمان ، حيث إنّ اليوم العاشـر من كلّ سـنه وإن لم يكن مقتلاً للحسين عليه السلام إلاّ أنّ اليوم العاشر من سنه إحدى وستين يصدق عليه مقتله عليه السلام حتّى بعد الزوال أيضاً ،على أنّ

ثالثها: إنّه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النّزاع [١]، لكونها غير جاريه على الذوات، ضروره أن المصادر المزيد فيها الشَرح:

المشتقّ حقيقه فی مطلق ما تلبّس بالمبدأ وإن انقضی تلبّسه .

أقول : ما ذكر من الاعتبار فی النهار والليل والشهر ونحوها لا ينكر ، كما فی بحث جريان الاستصحاب فی ناحيه الزّمان ، ولكن هذا لا يثمر فی جريان النزاع فی أسماء الزمان ، والوجه فی ذلك أنّ الذات المأخوذه فی معنی المشتق أو الملازم لمعناه _ كما يأتی _ مبهمه من جميع الجهات غير تلبّسها بالمبدأ، والعناوين الاعتباريه كالنهار والليل ، لم يؤخذ شیء منها فی معنی إسم الزمان ، وما أُخذ فيه من المعنی المبهم إنّما ينطبق علی نفس القطعه الزمانيه التی وقع فيها الفعل ، والمفروض أنّها لا تبقی بعد انقضاء التلبّس .

نعم ، فی المقام أمرٌ ، وهو أنـّه لو أُخذ فی بعض الخطابات الشرعيه مقتل الحسين عليه السلام ونحوه موضوعا لآداب ، يكون ذكر الآداب قرينه علی أنّ المراد به مثل ذلك الزمان لا نفسه ، ومثله وإن كان فردا آخر حقيقه إلّا أنّ إطلاق مقتله عليه السلام عليه باعتبار أنّ أهل العرف يرون المثل عودا لنفس ذلك الزمان ولو تسامحا .

[١] المصادر المزيد فيها وإن كان يطلق عليها المشتق باصطلاح علماء الأدب إلّا أنّها كالمصادر المجرّده لاتحمل علی الذوات ، فإنّ معانيها عباره عن المبادئ وما تتّصف به الذوات وما يقوم بها ، ومع انقضاء التلبّس عن الذوات لا يمكن انطباقها علی عدمها ، وهكذا الأفعال فإنّها مركبه من المبادئ والهيئات ، أمّا مباديها فالحال فيها كالحال فی المصادر لا يمكن أن تنطبق علی عدمها ، وأمّا هيئاتها فلأنّها دالّه علی قيام تلك المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو غير ذلك ، ومع انقضاء المبدأ عن الذات لا قيام للمبدأ بها .

كـالمجرده، فيالـدّلاله على مـا يتصف به الـذوات ويقوم بهـا ــ كمـا لا يخفى ــ وإنّ الأفعال إنّما تـدلّ على قيام المبادى بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.

إزاحه شبهه:

قد اشتهر فى ألسنه النحاه دلاله الفعل على الزمان، حتى أخذوا الإقتران به فى تعريفه [١]. وهو اشتباه، ضروره عدم دلاله الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء الشَرح:

[١] ذكر النحـاه فى الفرق بين الإسم والفعل بعـد اشتراكهما فى الـدلاله على معنىً مسـتقل ــ أى مسـتقل فى اللحاظ ــ أنّ ذلك المعنى المسـتقل بمجرده مـدلول الإسم ولا يدلّ الإسم على اقترانه بأحد الأزمنه ، بخلاف الفعل فإنّه يدلّ على معنىً مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، وعباراتهم فى التفرقه بين الإسم والفعل توهم دخول الزمان فى مدلول الأفعال بخلاف الأسـماء ، حيث إنّ الزمان خـارج عن مـداليلها فهـذا الوهم فاسـد جـدّاً ــ سواء كـان مراد علمـاء الأدب فى تعريف الإسم والفعل هـذا أو غيره ــ ، فإنّ من الأفعـال عنـدهم الأمر والنهى وليس لهما دلاله على الزمان ، فإنّ الأمر يـدلّ على إنشاء طلب الفعل ، والنهى على إنشاء الزجر عنه أو طلب الترك ، غايه الأمر يكون الإنشاء حال التكلّم لا محاله ، كما هو الحال فى الإخبار ولو بالجمله الإسـميّه ، كقوله زيد ابن عمرو ، أو بـالجمله الفعليه كضـرب زيـد أو يضـرب عمرو ، بـل لا دلاله للفعل الماضـى أو المضارع على الزمان ؛ ولـذا لا يكون عنايه وتجريد عند إسنادهما إلى الزمان والمجردات .

وبـالجمله لا ينبغى التأمّل فى أنّ الزمان غير مأخوذ فى معنى الفعل لا فى ناحيه معنى الماده ولا فى ناحيه معنى الهيئه ، نعم لمعنى هيئه الماضى والمضارع عند

طلب الفعل أو الترک، غایه الأمر نفس الإنشاء بهما فی الحال، کما هو الحال فی الإخبار بالماضی أو المستقبل أو بغیرهما، کما لا یخفی، بل یمکن منع دلاله غیرهما من الأفعال علی الزمان إلاّ بالإطلاق والإسناد إلی الزمانیات، وإلاّ لزم القول بالمجاز والتجرید، عند الإسناد إلی غیرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم لا یبعد أن یکون لکل من الماضی والمضارع ــ بحسب المعنی ــ خصوصیه أخری موجبه للدلاله علی وقوع النسبه، فی الزمان الماضی فی الماضی، وفی الحال أو الاستقبال فی المضارع، فیما کان الفاعل من الزمانیات، ویؤیده أن المضارع یکون مشترکاً معنویاً [۱] بین الحال والاستقبال، ولا معنی له الشَرح:

دخولها علی الماده خصوصیه ، وتلک الخصوصیه تقتضی زمان الماضی أو الحال والاستقبال فیما کان الإسناد إلی الزمانی ، فإنّ الماضی یدلّ علی انتساب المبدأ بنحو التحقّق والمضارع علی انتسابه بغیره من الفعلیّه أو الترقّب ودلاله هیئتهما علی ذلک بنحو ما تقدّم فی معانیالحروف ، لا علی عنوان الانتساب الموصوف بالتحقّق أو الترقّب .

ثمّ إنّه لو کان فی البین قرینه علی لحاظ الترقّب أو التحقّق بالإضافه إلی زمان فلا کلام ، کما فی قوله : (یجیئنی زید بعد عامّ وقد ضرب قبله بثلاثه أیام) وکما فی قوله : (جائنی زید فی شهر کذا وهو یضحک) حیث لوحظ تحقّق الضرب فی الأوّل بالإضافه إلی زمان المجیء ، والفعلیه أو الترقّب فی الضحک بالإضافه إلی زمانه أیضاً فی الثانی ، وإلاّ یحمل التحقّق والترقّب علی أنّهما بالإضافه إلی زمان الاخبار ، وهذا هو المراد بالاطلاق فی قول الماتن قدس سره : «بل یمکن منع دلاله غیرهما علی الزمان إلاّ بالاطلاق والإسناد إلی الزمانیات» .

[۱] هذا تأیید لعدم دخول الزمان فی مدلول الأفعال وأنّ الداخل فی مدلولها

إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أنّ الجمله الاسميه كـ (زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنه، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلًا، فكانت الجمله الفعليه مثلها.

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضى فى فعله، وزمان الحال أو الإستقبال فى المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلًا حقيقه لا محاله، بل ربّما يكون فى الماضى مستقبلًا حقيقه، وفى المضارع ماضياً كذلك، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلًا فى الشَرح:

خصوصيه انتساب المبدأ إلى الذات ، وتقتضى تلك الخصوصيه فيما كان الفاعل من الزمانيات أحد الأزمنه . ووجه التأييد أنّه لا جامع بين زمانى الحال والاستقبال إلاّ معنى لفظ الزمان ، ومفهوم الزمان معنى إسمى غير داخل فى معنى هيئه الأفعال حتّى عند النحويين ، فإنّ ظاهر كلامهم دلاله الفعل على معنى مقترن بمصداق الزمان ، فلابدّ من أن يكون مرادهم أيضاً أن للهيئه فى فعل المضارع خصوصيه تقتضى زمان الحال أو الاستقبال .

أقول : لم يثبت من النحويين التزامهم بالاشتراك المعنوى فى هيئه فعل المضارع بمعناه المعهود ليشكل عليهم بأنّ الهيئات ليس لها معانٍ إسميّه حتّى يتصوّر فيها الاشتراك المعنوى، بل لعلّ مرادهم أنّ صيغه فعل المضارع تدلّ على ما يوصف به انتساب المبدأ إلى الفاعل بكونه فى غير الزمان الماضى من الحال أو الاستقبال، فالمراد بالاشتراك الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما فى الحروف وهيئات سائر الأفعال.

وغايه ما يرد عليهم أنّ خصوصيه النسبه المستفاده من هيئه الفعل الماضى أو الفعل المضارع وإن كانت تقتضى الاقتران بالأزمنه فيما كان الفاعل من الزمانيّات إلاّ أنّ اقتضاء الخصوصيه لا يوجب دخول الزمان وأخذه فى مدلوله ليلزم العنايه أو

فعلهما بالإضافه، كما يظهر من مثل قوله: يجيئنى زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيّام، وقوله: جاء زيد فى شهر كذا، وهو يضرب فى ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدّاً.

ثم لا ـ بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام؛ لأجل الاطراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام.

فاعلم أنّه وإن اشتهر بين الأعلام، أن الحرف ما دلّ على معنى فى غيره، وقد بيناه فى الفوائد بما لا مزيد عليه، إلاّ أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم [١] الشَرح:

التجريد فى موارد الإسناد إلى الزمان أو المجرادت .

فيكون الحال فى الفعل الماضى أو المضارع مثل الجمله الإسميّه كـ(زيد ضارب) ، حيث إنّه نسب (ضارب) إلى (زيد) بنسبه تحقّقيه أو بنسبه ترقّبيه ، وهذه النسبه تقتضى أحد الأزمنه الثلاثه لا محاله ؛ لكون (زيد) من الزمانيّات ، والفرق أنّ تعيين كون النسبه فى (زيد ضارب) تحقّقيه أو ترقّبيه يكون بالقرينه العامه أو الخاصه ، بخلاف تعيينها فى الفعل فإنّه يكون بالوضع ، حيث إنّ هيئه الفعل الماضى تدلّ على نسبه تحقّقيه وهيئه المضارع على نسبه ترقّبيه .

وممّا ذكر يظهر أنّ فى عباره الماتن قدس سره تسامحا، فإنّه قدس سره ذكر أنّ للمضارع معنىً يصحّ انطباقه على الحال والاستقبال ووجه التسامح أنّ معنى الفعل ــ سواء كان ماضيا أو مضارعا ــ لا ينطبق على الزمان، بل ينطبق على النسبه الخارجيه المقتضيه للزمان فيما كان الفاعل من الزمانيات، وكذلك الحال فى الجمله الإسميّه كـ (زيد ضارب)، فتدبّر.

[١] ذكر قدس سره فيما تقدّم أنـّه ليس الاختلاف بين الحرف والإسم فى نفس الموضوع له والمستعمل فيه لا بالذات ولا بالاعتبار ، بل الموضوع له والمستعمل فيه فيهما واحد وهو ما يتعلّق به اللحاظ الآلى تاره والاستقلالى أُخرى ، من غير دخل

بحسب المعنى، وأنّه فيهما ما لم يلحظ فيه الإستقلال بالمفهوميه، ولاعدم الإستقلال بها، وإنّما الفرق هو أنـّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حاله لغيره وبما هو فى الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو وعليه يكون الشَرح:

للحاظين فى الموضوع له والمستعمل فيه ، والاختلاف فى كيفيه اللحاظ عند استعمالهما معتبر فى وضعهما حيث إنّ الإسم وضع لذلك المعنى الذى يكون من قبيل الكلى الطبيعى؛ ليلاحظ عند الاستعمال بما هو هو، والحرف وضع له ليستعمل فيه عند لحاظه آليا، فالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه فى نفسه فى كلّ منهما كلى طبيعى، وكيفيه اللحاظ عند الاستعمال لاـ تدخل فى المستعمل فيه لا فى الاسماء ولا فى الحروف، ولذا تكون معانى الأسماء والحروف كلّيات تنطبق على الخارجيات، وتصدق على كثيرين.

ولو قيّد المعنى باللحاظ ، بأن يكون واقع اللحاظ الآلى أو الاستقلالى داخلاً فى المعنى ، يكون المستعمل فيه جزئيّا ذهنيا وكليّا عقليا ، حيث إنّ الوجود الذهنى كالخارجى يكون شخصا لاـ محاله ، بحيث لو لوحظ المعنى المفروض ثانيا ، يكون اللحاظ الثانى وجودا ذهنيا آخر مثل الأوّل ، ويكون المعنى مع أنّه جزئى ذهنى ـ حيث أن المقيّد بأمر ذهنى يكون ذهنياً لا ينطبق على الخارج ـ كليّاً عقليّاً ، وقد ذكرنا أنّ المراد بالكلى العقلى ، مرآتيّه الملحوظ وحكايته عن كثيرين فى الخارج من غير أن ينطبق عليها ليكون عين ما فى الخارج ، ويمكن تشبيهه بالصوره المنقوشه على الجدار من إنسان أو غيره ، فإنّها تحكى الخارج وتشير إليه من غير أن تكون عين الخارج ، وأضاف هنا إلى ما تقدّم ، التوفيق بين جزئيه المعنى الحرفى بل الإسمى وبين كليّته ـ أى كونه كلّيا طبيعيا يصدق على كثيرين فى الخارج ـ بأنّ المعنى الموضوع له والمستعمل فيه إذا قيّد بواقع اللحاظ ، يعنى الوجود الذهنى ، يكون

كل من الاستقلال بالمفهوميه، وعدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا فى المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل فى المعنى الآلى، ولفظه (من) فى المعنى الاستقلالى، لما كان مجازاً واستعمالاً له فى غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلّى طبيعى يصدق على كثيرين، ومقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلّى عقلى، وإن كان بملاحظه أن لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنياً، فإنّ الشّىء ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهنى، فافهم وتأمل فيما وقع فى المقام من الأعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه فإنّه عام.

الشَرح:

جزئياً ذهنيا وكليا عقليا ، وإذا أُغمض عن اللحاظ الذى هو من كيفيّات الاستعمال ومقدّماته يكون نفس المستعمل فيه كلّيا طبيعيا يصدق على الخارجيات .

أقول : قد تقدّم أنّ المعنى الحرفى يختلف عن المعنى الإسمى ولا اتحاد بينهما أصلاً وأنّ الاختلاف ليس بحسب اللحاظ فقط ليقال إنّ اللحاظ غير داخل فى المستعمل فيه فيهما ، بل قد ذكرنا فى الفرق ما ملخّصه : أنّ الحرف إذا ذكر مجرّدا لا يكون له معنى ، وإذا دخل على الإسم أو غيره دلّ على خصوصيّه فى معنى المدخول بحسب الخارج ، فتكون تلك الخصوصيه ، نسبيه وغير نسبيه ، مثلاً إذا قيل (سرت من البصره إلى الكوفه) فكلمه (من) الداخله على (البصره) تدلّ على أنّها فى نسبه السير إليها معنونه بعنوان المبدئيه له ، بخلاف ما إذا قلنا (ابتداء السير) ، فإنّ لفظ (الابتداء) يضاف إلى (السير) لا إلى (المكان) فلا يدلّ على خصوصيه المبدئيه فى النسبه ليقال إنّ المستعمل فيه فيهما أمر واحد ، وقلنا : إنّ هذا هو السرّ فى عدم استعمال أحدهما فى موضع الآخر ، لا أنّ الاختلاف بينهما يكون بمجرد اللحاظ

ص : ٢١٠

وليت شعرى إن كان قصد الآليه فيها موجباً لكون المعنى جزئياً، فَلِمَ لا يكون قصد الاستقلاليه فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك إلاّ لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر فى الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل فى الاستعمال، فَلِمَ لا يكون فيها كذلك؟ كيف، وإلاّ لزم أن يكون معانى المتعلقات غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه، لكونها على هذا كليات عقليه، والكلّى العقلى لا موطن له إلاّ الذهن، فالسير والبصره والكوفه، فى (سرت من البصره إلى الكوفه) لا يكاد يصدق على السير والبصره والكوفه، لتقيّدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقليه، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيه.

وبما حققناه يوفق بين جزئيه المعنى الحرفى بل الاسمى، والصدق على الكثيرين، وإنّ الجزئيه باعتبار تقيّد المعنى باللحاظ فى موارد الإستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكليته بلحاظ نفس المعنى، ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعمّ غيره، فتأمل فى المقام فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام، وقد سبق فى بعض الأمور بعض الكلام، والإعاده مع ذلك لما فيها من الفائده والإفاده، فافهم.

رابعها: إن اختلاف المشتقات فى المبادئ [١]، وكون المبدأ فى بعضها حرفه الشَرح:

فراجع وتأمّل . وقد ذكرنا هناك أيضاً أنّ نفس الخصوصيه الخارجيه فى مدلول المدخول ليست هى معنى الحرف ليقال إنّ الحرف لم يستعمل فى شىء ، فى صوره الكذب فى الاخبار ، بل مدلول الحرف تلك الخصوصيه بصورتها المندكّه فى معنى المدخول ؛ ولذا لا يكون للحروف معانٍ إخطاريه ، فالاسم يدلّ على معنىً فى نفسه ، والحرف يدلّ على معنىً فى غيره ، والخصوصيه المدلول عليها بالحرف فى معنى الغير ، تصحّح اتصاف معنى المدخول بعنوان إسمى كالمبدئيه .

[١] قد تقدّم أنّ النزاع فى المقام فى ما وضع له هيئات المشتقّات وأنّه ينطبق

وصناعه، وفى بعضها قوه وملكه، وفى بعضها فعليّاً، لا- يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئه أصلًا، ولا- تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها، كما لا- يخفى، غايه الأمر إنّه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلًا، لو أخذ حرفه أو ملكه، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون مما مضى أو يأتى لو أخذ فعلياً، فلا- يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه.

الشَرح:

على ما انقضى عنه المبدأ ، أو لا ينطبق إلاّ على ما يكون تلبّسه بالمبدأ فعليا ، ولكنّ المراد بالمبدأ فى المشتقات يختلف ، فيكون المراد بالمبدأ فى بعضها بنحو الحرفه ، وفى بعضها بنحو الصنعه ، وفى بعضها بنحو الملكه ، وفى بعضها بنحو الشأنيه أو الاستعداد ، وفى بعضها بنحو الفعليه ، وهذا الاختلاف فى المبادئ لا يوجب اختلافا فى دلاله الهيئات ، ولا تفاوتا فى محلّ النزاع ، والفرق بين الحرفه والصناعه أنّ الأُولى لا تحتاج إلى التعلّم بخلاف الثانيه .

ثمّ إنّ اختلاف المشتقّات بحسب المبادئ لا يوجب الاشتراك اللفظى فى ناحيه المبادئ ، لإمكان إراده الملكه أو الاستعداد أو غيرهما من المبدأ ولو بنحو المجاز .

وبذلك يظهر أنّ ما ذكر من عدم كون المبدأ موضوعا للاستعداد فلا يمكن أن يكون مستفاداً من مشتقّاته أيضاً ، كما فى الفتح والمفتاح ، فإذا لم يستعمل الفتح فى الاستعداد ، فكيف يستعمل المفتاح فى استعداد الفتح ، لا- يمكن المساعده عليه إذ الاستعداد للفتح غير داخل فى مدلول الهيئه ، بل الهيئه قرينه على إراده الاستعداد من المبدأ ولو مجازا ، حيث إنّ الآليه لشىء لا تستلزم إيجاد ذلك الشىء بها فعلاً.

خامسها: إنّ المراد بالحال فی عنوان المسأله، هو حال التلبس [۱ [لا حال النطق ضروره أن مثل (کان زید ضارباً أمس) أو (سیکون غداً ضارباً) حقیقه إذا کان متلبساً بالضرب فی الأمس، فی المثال الأول، ومتلبساً به فی الغد فی الثانی، فجری المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس، وإن مضی زمانه فی أحدهما، ولم یأت بعد فی آخر، کان حقیقه بلا خلاف، ولا ینافیه الاتفاق علی أن مثل (زید ضارب غداً) مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فیما إذا کان الجری فی الحال، کما هو قضیه الإطلاق، والغد إنّما یکون لبیان زمان التلبس، فیکون الجری والاتصاف فی الحال، والتلبس فی الاستقبال.

الشَرح:

[۱] تعرّض قدس سره فی هذا الأمر لبیان المراد من الحال الوارد فی عنوان المسأله ، وظاهر کلامه أنّ المراد به فعلیّه المبدأ للذات ، حیث إنّ انطباق معنی المشتق علی الذات مع فعلیه تلبّسها بالمبدأ لیس محلّ کلام ، وإنّما الکلام فیانطباق معناه علیها مع انقضاء تلبّسها بالمبدأ ، وعلی ذلک فإن کان حمل معنی المشتق علی الذات وتطبیقه علیها مع فعلیه المبدأ لها ، کان الحمل والتطبیق حقیقیین ، سواء کانا فی الزمان الماضی أو الحال (أی زمان النطق) أو المستقبل . وأمّا لو کان حمله علیها وتطبیقه بلحاظ انقضاء الفعلیه ، فکونهما حقیقیین مبنیّ علی سعه معنی المشتق ، وعلی کل تقدیر ، فلا عبره بزمان النطق المعبّر عنه بالزمان الحال ، نعم یحمل علیه حال الفعلیه فیما إذا لم تکن فی البین قرینه علی تعیینها فی غیره .

وذکر المحقّق النائینی قدس سره أنّ الحال یطلق علی معان ثلاثه ؛ الأوّل : زمان النطق الذی تقدّم عدم دخله فی معنی المشتق . والثانی : زمان التلبّس یعنی زمان تلبّس الذات بالمبدأ . والثالث : فعلیّه التلبّس بالمبدأ وأنّ المراد بالحال فی عنوان المسأله هو المعنی الثالث لا الثانی ، و نسب إلی کثیر من الأعلام ، منهم صاحب الکفایه قدس سره ،

ومن هنا ظهر الحال فی مثل (زید ضارب أمس) وأنّه داخل فی محل الخلاف والاشکال. ولو کانت لفظه (أمس) أو (غد) قرینه علی تعیین زمان النسبه والجری أیضاً کان المثالان حقیقه.

وبالجمله: لا ـ ینبغی الإشکال فی کون المشتق حقیقه، فیما إذا جری علی الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو کان فی المضی أو الاستقبال، وإنّما الخلاف فی کونه حقیقه فی خصوصه، أو فیما یعم ما إذا جری علیها فی الحال بعد ما انقضی عنه التلبس، بعد الفراغ عن کونه مجازاً فیما إذا جری علیها فعلاً ـ بلحاظ التلبس فی الإستقبال، ویؤید ذلک اتفاق أهل العربیه علی عدم دلاله الاسم علی الزمان، ومنه الصفات الجاریه علی الذوات، ولا ینافیه اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال، أو الاستقبال، ضروره أن المراد الدلاله علی أحدهما بقرینه، کیف لا؟ وقد اتفقوا علی کونه مجازاً فی الاستقبال.

لا یقال: یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه، کما هو الظاهر منه الشَرح:

حیث ذکروا أنّ المراد به هو المعنی الثانی یعنی زمان التلبس(1) .

أقول : لیس فی عباره الماتن قدس سره دلاله علی ما ذکره، بل ظاهرها أنّ المراد بالحال فعلیه المبدأ، بمعنی أنّ حمل المشتق علی ذات ــ یکون تلبسها بالمبدأ فعلیّاً ــ حقیقی، وحمله علی ذات ــ یکون تلبّسها بالمبدأ منقضیا فی ظرف الحمل ــ محلّ النزاع، ویشهد لذلک قوله قدس سره : «ویؤید ذلک اتّفاق أهل العربیه علی عدم دلاله الإسم علی الزمان»(2)، فإنّ مقتضاه خروج الزمان عن مدلول المشتق سواء کان المراد به خصوص أحد الأزمنه الثلاثه، أم زمان التلبّس الذی یعمّ الماضی والحال والاستقبال.

1- (1) أجود التقریرات : 1 / 57 .
2- (2) کفایه الأُصول : ص44 .

عند إطلاقه، وادعى أنّه الظاهر فى المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونه قرينه الحكمه.

لأنا نقول: هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلاّ أنهم فى هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه.

سادسها: إنّه لا أصل فى نفس هذه المسأله يعوّل عليه [۱] عند الشك، وأصاله الشَرح:

[۱] إن كان المراد بالأصل ، الأصل اللفظى ، فلا ينبغى التأمّل فى أنّه لا بناء من العقلاء ولا من أبناء المحاورات على كون المعنى عامّا أو خاصّا فيما إذا دار أمر الموضوع له بينهما .

نعم قد يقال : إنّ اللفظ فيما إذا استعمل فى موردين ودار أمره بين كون اللفظ موضوعا للجامع بينهما ، ليكون استعماله فى كلّ من الموردين حقيقه أو كان موضوعا لخصوص أحدهما ، ليكون استعماله فى المورد الآخر مجازا ، يرجّح الاشتراک المعنوىّ لأجل غلبه الاشتراک المعنوى على المجاز .

ولكن لا يخفى أنّ غلبه الاشتراک المعنوى على الحقيقه والمجاز غير محرزه ، وعلى تقدير الغلبه ، فلا دليل على الترجيح بها .

ونظير ذلک ما يدّعى من أنّ المشتقّ يستعمل كثيرا فى موارد الانقضاء، فلو لم يكن مشتركا معنويا وكان موضوعا لخصوص المتلبّس لزم المجاز فى غالب موارد استعمالاته، فلا محاله يكون مشتركا معنويا، حذرا من غلبه المجاز فى موارد استعماله.

وفيه أيضاً كما يأتى أنّ استعماله فى موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس حقيقه مع أنّ غلبه المجازيه لا توجب الإلتزام بالاشتراک المعنوى أو اللفظى ، فإنّ باب المجاز فى الاستعمالات واسع .

وإن كان المراد بالأصل الأصل الشرعى ــ يعنى الاستصحاب ــ فلا ينبغى التأمّل فى

عـدم ملاحظه الخصوصـيه، مع معارضـتها بأصاله عـدم ملاحظه العموم، لا دليل على اعتبارها فى تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاـشتراك المعنـوى على الحقيقه والمجـاز. إذا دار الأـمر بينهمـا لأجـل الغلبه، فممنوع، لمنع الغلبه أولاًـ ومنع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً.

الشَرح:

عـدم الأصـل الشـرعى أيضـاً؛ لأنّ استصـحاب عـدم لحاظ الخصوصـيه فى الموضوع له _ مع عـدم إثباته ظهور المشـتق ووضـعه للمعموم ، لعدم كون ظهوره فى العموم أمرا شـرعيا مترتبا على عدم لحاظ الخصوصـيه _ معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم والإطلاق.

وذكر الماتن قـدس سـره أنـّه إذا انقضـى تلبّس الـذات بالمبدأ ، ثمّ جعل التكليف للموضوع بعنوان المشـتق ، سواء كان بمفاد القضـيه الخـارجيه أو بمفـاد القضـيه الحقيقيه ، فيرجع إلى البراءه عنه بالإضـافه إلى الـذات المـذكوره ، وأمّا لو جعل الحكم قبل انقضاء التلبّس عنه ، ثمّ انقضى عنه المبدأ ، فيستصحب الحكم فيه .

وبالجمله مقتضى الأصل العملى البراءه عن التكليف فى الأوّل، وبقاء التكليف فى الثانى.

أقول : قـد يقـال بعـدم الفرق بين الفرضـين ، ففى كـلٍّ منهما يجرى استصـحاب بقاء الموضوع ، وبإحراز بقائه يثبت الحكم ، بأن يقـال فى الفرض الأوّل إنّ زيـدا كان فى السابق عالما وبعـد انقضاء تلبّسه بالمبـدأ يشكّ فى بقائه عالما ؛ لاحتمال كون المشـتق حقيقه فى الأـعمّ ، وإذا ثبت بالاستصـحاب كونه عالما يترتّب عليه الحكم الوارد فى خطاب أكرم العلماء ، فإنّه يكفى فى جريان الاستصحاب كون المستصحب موضوعا للحكم ولو فى زمان الاستصحاب (أى فى بقائه) ، وكذا الحال فيما إذا ورد الخطاب فى زمان تلبّس زيد بالمبدأ ثمّ انقضى عنه المبدأ ، فإنّه يستصحب كونه عالما ، فيترتب عليه الحكم الوارد فى الخطاب .

وأما الأصل العملى فيختلف فى الموارد، فأصاله البراءه فى مثل (أكرم كل عالم) يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

الشَرح:

ولكن لا يمكن المساعده على هذا القول المذكور ، وذلك لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيه الموضوع فى موارد الشبهه المفهوميه ، كما هو المفروض فى المقام ، وقد تعرّضنا لذلك فى مبحث الاستصحاب ، وبيّنا أنّ ظاهر خطاب النهى عن نقض اليقين بالشكّ أن يحتمل الشخص بقاء ذلك المتيقّن الحاصل خارجا ، بأن يكون المحتمل بقاء نفس ذلك الموجود الذى علم به ، وفى الشبهات المفهوميه لا مشكوك كذلك ، فإنّه فى المثال كان يعلم أنّ الذات المتلبّسه بالمبدأ (عالم) وبقاء تلك الذات محرز ، وعدم بقاء تلبّسها بالمبدأ أيضاً محرز ، فلا يكون شيء فى الخارج مشكوكا، بل المشكوك صدق عنوان (العالم) على الذات المزبوره مع عدم بقاء تلبّسها بالمبدأ، والاستصحاب لا يتكفّل لإثبات الإسم ومعنى اللفظ، كما هو الحال فى مسأله استصحاب بقاء النهار فيما إذا شك بانتهائه بغيبوبه القرص أو ذهاب الحمره المشرقيه، فإنّه مع عدم الشكّ فى الخارج لا مجال للاستصحاب.

وأمّا إجراء الاستصحاب فى ناحيه الحكم ، الذى يظهر من الماتن الإلتزام به فى الفرض الثانى ، فبناءا على جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه يختصّ جريانه بما إذا شكّ فى سعه الحكم المجهول وضيقه من حيث تخلّف بعض الحالات التى يكون ثبوت الحكم للموضوع فى تلك الحالات متيقنا ، كما إذا شكّ فى تنجّس الماء الكثير بعد زوال تغيّره بنفسه ، حيث إنّ التغيّر فى الماء يعدّ عرفا من حالات الماء ، وإنّ الموضوع للتنجس عرفا هو الماء ، فيجرى استصحاب بقاء نجاسه الماء بعد زوال تغيّره ؛ لكون التغيّر عرفا من حالات الماء لا من مقوماته .

فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أنّ الأقوال فی المسأله وإن كثرت، إلّا أن_ّها حـدثت بين المتأخرين، بعـد ما كانت ذات قولين بين المتقدّمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فی المعنی، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال [۱]، وقد مرت الإشاره إلی أن_ّه لا يوجب التفاوت فيما نح_ن بصدده، ويأتی له مزيد بيان الشَرح:

وأمّ_ا فی الموارد التی لا يحرز فيها بقاء العنوان المقوّم للموضوع عرفاً ، كصوم نهار شـهر رمضان ، فلا يجری استصـحاب الحكم فيهـا ، إذ الموضوع لوجوب الصوم هو نهار شـهر رمضان ، والنهار مقوّم لموضوع الحكم عرفا ، فإذا شكّ فی بقاء النهار بالشـبهه المفهوميه ، فلا يحرز اتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوكه ليجری الاستصحاب فی وجوبه والأمر فی أكرم العالم كذلک فإنّ عنوان (العالم) مقوّم لموضوع استحباب الإكرام ، والذی كنّا علی يقين منه ، استحباب إكرام زيد بما هو إكرام عالم ، ثمّ شككنا فی أنّ إكرامه بعد انقضاء علمه إكرام للعالم ليجب ، أم لا ؟ فالشكّ يكون فيما هو مقوّم للموضوع ، ومعه لا يجری الاستصحاب .

وبتبعيرٍ آخر : لا_ يجری الاستصـحاب فی الشـبهات الحكميه إلّا فيما إذا كان انطباق العنوان موجبا لحـدوث الحكم بنظر العرف ، ويحتمـل دخـاله بقـائه فی بقـاء الحكم ، أو كـان المتخلّف من قبيل حالات الشـیء عرفا ، فالأول كما فی قوله سـبحانه : «لا يَنَالَ عَهْدِی الظّالِمِيْنَ»(۱) ، والثانی كما فی تغيّر الماء الكثير فی أحد أوصافه .

[۱] كان الاختلاف فی معانی المشتقات بين المتقدّمين علی قولين :

أحدهما: أنّها حقيقه فی خصوص المتلبّس بالمبدأ ، ومجاز فی غيره ، بمعنی أنّ معانی هيئات المشـتقات ضـيقه لا تنطبق إلّا علی الذات المتلبّسه بالمبدأ ، وهذا

۱- (۱) سوره البقره : الآيه ۱۲۴ .

فى أثناء الإستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس فى الحال، وفاقاً لمتأخرى الأصحاب والأشاعره، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزله، ويدلّ عليه الشَرح:

القول كان لمتأخّرى الأصحاب والأشاعره .

وثانيهما: أنّ معانى المشتقات وسيعه تنطبق على المتلبّس والمنقضى ، وكان على هذا متقدّمى الأصحاب و المعتزله ، ثمّ حدثت الأقوال الأُخر كالتفصيل بين ما إذا كان مبدأ المشتق لازما أو متعدّيا والإلتزام بسعه المعنى على الثانى دون الأوّل ، كما فصّل بين تلبّس الذات بضدّ المبدأ وعدم تلبّسها به ، ففى الأوّل يعتبر عدم الانقضاء بخلاف الثانى ، وكالتفصيل بين كون المشتق محكوماً عليه فلا يعتبر التلبّس بخلاف ما إذا كان محكوما به فيعتبر التلبّس ، والأخير تفصيل باعتبار ما يعترى المشتق من الحالات ، بخلاف الأولين فإنّهما تفصيل فى المشتق بحسب المبادئ .

وقد ذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّه لا معنى للنزاع فى المشتق بناءً على بساطه مفهومه ، وأنّ هيئته موضوعه للدلاله على اتّحاد المبدأ مع الذات خارجا ، بخلاف نفس المبدأ ، فإنّه لوحظ فى مقابل الذات ولذا لا يحمل عليها .

وبتعبيرٍ آخر بعد انقضاء المبدأ عن الذات وارتفاع معنى المشتق لا معنى لانطباقه على عدمه ، بل يكون المشتق أوضح خروجا عن النزاع ، من الجوامد التى ذكر خروجها عن محلّ الكلام كالأنواع ، ووجه الأولويّه أنـّه مع ارتفاع الصوره النوعيه فى تلك الجوامد تبقى الهيولى والمادّه القابله للصور ، بخلاف المشتقات بناءً على بساطه مفاهيمها .

لا يقال : كيف يستعمل المشتق ولو مجازا فى موارد الانقضاء ، أو فى موارد التلبّس فيما بعد ؟

فإنّه يقال: بما أنّ الموضوع له اتّحاد المبدأ مع الذات والذات الموصوفه بمعنى

....

الشَرح:

المشـتق بـاقيه، فيكون إطلاـق المشـتق (الموضوع لجهه الاتحـاد) على موصوفه بنحو من المجـاز والعنـايه، وهـذا النحو من العنايه يمكن فى معنى المبـدأ أيضـاً، فـإنّه مع عـدم إمكـان انطبـاقه على عـدمه يمكن إطلاقه على الـذات بنحو من العنايه كقولنا: (زيد عدل).

نعم، لو قيل بدخول الذات فى معنى المشتق، فللنزاع فى أنّه موضوع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ مجال؛ إذ الركن الوطيد والثابت بنـاءً على تركّب معناه مفروض، ويمكن أن يكون تلبّسه بالمبـدأ كالحيثيه التعليليه فى صـدق المشـتق بأن تكون فعليه التلبّس فى الذات موجبه لصدق معنى المشتق عليها، ولو بعد انقضاء المبدأ عنها.

ثمّ إنّه قدس سره عدل عن هذا أيضاً وبنى على عدم إمكان وضع المشتق للأعمّ ، حتّى بناءً على تركّب مفهومه ، وذكر فى وجه ذلك : أنّ الموضوع له لا يمكن أن يكون الـذات بإطلاقها ، ضـروره أنّ من اللازم أخذ قيد فيها ، وهذا القيد لا يكون هو المبدأ ، فإنّه ــ بما هو مبـدأ ــ أجنبى عن الـذات ، بل لابـدّ من لحاظ نسـبه ما ــ ولو كانت ناقصه ــ بين المبدأ والذات ، وتكون تلك النسـبه جهه اتّحـاد المبـدأ مع الـذات ، ومن الظـاهر أنّ جهه الاتّحاد لا تكون إلاّ فى مورد فعليه التلبّس ، والـذات المنقضـى عنها المبدأ لا تتحد مع المبدأ إلاّ بلحاظ التلبّس وفعليه المبدأ .

وإن شـئت قلت : الذات ــ بعد انقضاء المبدأ عنها ــ خاليه عن المبدأ ، فكيف تتّحد معه والمبدأ فى مورد التلبّس موجود ومتحد مع الـذات ، ولا يمكن وضع المشـتق للجامع بينهما ، حيث لا جامع بين الوجود والعـدم ، نعم يمكن تصوّر الجامع بينهما بإدخال الزمـان فى معنى المشـتق ، بأن يكون الموضوع له هى الـذات المتحـده مع المبـدأ فى غير الزمان المسـتقبل ، وهـذا يوجب دلاله الأسماء على الزمان ، مع أنّ

تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال [۱]، وصحّه السلب مطلقاً عما انقضی الشَرح:

الزمان غیر داخل فی مداليل الأفعال فضلاً عن الأسماء(۱) .

أقول : لو أراد القائل ببساطه مفهوم المشتق ، ما ذکره قدس سره فالأمر کما ذکره ، من أن ّه علیها لا یمکن وضعه للأعمّ ، وأمّا لو أُرید بها ما سیأتی بیانه فی البحث عن بساطه مفهومه أو ترکّبه ، فلا منافاه بین البساطه بذلک المعنی ووضعه للأعمّ .

وما ذکره ثانیا من أنّ وضع المشتق للأعمّ غیر ممکن حتّی بناءً علی ترکّب معناه لا یمکن المساعده علیه ، فإنّه بناءً علی الترکّب یمکن أخذ قید «للذات»، بحیث ینطبق معه علی المتلبّس والمنقضی ، من غیر أخذ مفهوم الزمان أو مصداقه أصلًا ، بأن توضع هیئه فاعل مثلاً ـ للذات الخاصّه وهی ما انتسب إلیها المبدأ بانتساب تحققی بقی الانتساب أم لا ، وهذا المعنی کما ینطبق علی المتلبّس ینطبق علی المنقضی ، وإذا لم یمکن ذلک فیمکن وضعها لإحدی الذاتین من المتلبّس والمنقضی ، فیکون الموضوع له جامعا اعتباریّا وهو عنوان أحدهما، القابل للانطباق علی المتلبّس والمنقضی ، فإنّ وضع اللفظ للجامع الاعتباری ممکن ، بل واقع ، ویزیدک وضوحاً ملاحظه الواجب التخییری علی ما ذکرنا فی محلّه.

حجیّه القول بوضع المشتق للمتلبس بالحال

:

[۱] ولعلّ مراده من الحال فی المقام حال التطبیق وحمل معنی المشتق علی الذات، بحیث لو قال مخبرٌ: (زید قائم) ولم یکن فی البین قرینه علی أنّ إسناد (قائم) إلی (زید) وحمله علیه بلحاظ زمانٍ آخر ، ینصرف الکلام إلی أنّ حال الإسناد والحمل زمان النطق کما تقدّم سابقا ، ویتبادر أنّ تلبّس زید بالقیام فی حال حمل قائم وتطبیقه علیه.

۱- (۱) أجود التقریرات : ۱ / ۷۴؛ وفوائد الأُصول : ۱ / ۱۲۰ .

عنه [۱]، كالمتلبس به فى الاستقبال، وذلک لوضوح أنّ مثل: القائم والضارب

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر لا يتبادر من المشتق معنى وسيع فحمله على ذات لا يدلّ على أنّ تلک الذات فى حال الحمل والتطبيق متلبس فى المبدء بأن يحتمل إنقضائه عنها فى الحال المذكور.

ويمكن أن يكون مراده بالحال فعليه المبدأ كما ذكرنا سابقا ، ويقال إنّ المتبادر من المشتق ، ما يكون تلبّسه بالمبدأ فعليّا فى مقابل ما يكون تلبّسه بالمبدأ منقضيا وما يكون تلبّسه بالمبدأ فيما بعد ، وكما أنّ إطلاقه على ما يكون تلبّسه فيما بعد بنحو من العنايه ، كذلک إطلاقه على ما انقضى عنه المبدأ يكون بالعنايه .

[۱] المراد بالإطلاق ــ كما يأتى بيانه ــ إطلاق المسلوب ، والمراد من السلب نفى ما ارتكز فى الأذهان من معنى المشتق عن فاقد المبدأ ، وإن كان واجدا له ومتلبّسا به فيما انقضى ، ويشهد لصحّه هذا السلب أنّ الذات إذا انقضى عنها المبدأ يصدق وينطبق عليها المشتق المضاد للمشتق الذى انقضى عنها مبدئه ، كما فى صدق القاعد على ذاتٍ انقضى عنها القيام ، مع أنّ القاعد والقائم بحسب ما ارتكز فى الأذهان من معناهما متضادان ، كما هو الحال فى مبدئهما .

وربما يقرّر تقابل التضادّ بين المشتقات التى مبادئها متضادّه دليلاً مستقلاًّ على كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال ، بأن يقال : لو لم يكن المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال لما كان بين معنى قاعد ومعنى قائم مثلاً تضاد ، بل يكونان من المتخالفين فى المعنى يصدقان على الذات معا كما فى سائر المتخالفات فى المعنى ، فإنّه يصدق على (زيد) أنـّه عالم وأنـّه قاعد ، وكما لا يكون بين معنى عالم ومعنى قاعد إلاّ التخالف ، كذلک بين معنى قاعد ومعنى قائم ، بناءً على عدم وضع المشتق لخصوص المتلبّس بالمبدأ فى

والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجرى والانتساب، ويصح سلبها عنه، كيف؟ وما يضادها

الشَرح:

الحال ، ضروره أنّ التضاد على هذا الفرض يكون بين مبدئهما فقط ، فارتكاز التقابل بينهما بنحو التضاد كما هو الحال فى مبدئهما ، يكون دليلاً على أنّ المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال .

ولا يرد على هذا التقرير بأن الاستدلال على التضاد بين مثل معنى قاعد ومعنى قائم مصادره ؛ لتوقّف التضاد بينهما على إحراز كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال ، ولو توقّف إحراز كونه حقيقه فى ذلك على ثبوت التضاد لدار.

والوجه فى عدم الورود هو أنّ التضاد بين معنى قاعد وقائم ثبت بارتكاز أهل المحاوره، فلا يتوقّف على إحراز كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال.

لا يقال مجرد ارتكاز التضاد بين معنى قاعد وقائم لايكون دليلاً على كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال ؛ إذ من المحتمل أن يكون ارتكاز المضادّه لأجل الانسباق الحاصل من اللفظ المطلق ، حيث إنّ اللفظ إذا كان له معنى كلى و كان لذلك المعنى فردان بحيث استعمل اللفظ فى أحدهما كثيرا إلى أن لا يحتاج تعيينه فى الإراده إلى ذكر قيد له ، بخلاف الآخر حيث يكون تعيينه محتاجاً إلى ذكر القيد له ، فمثل هذا الانسباق لا يدلّ على كون اللفظ حقيقه فى خصوص فرد لا يحتاج تفهيمه إلى ذكر القيد له .

أقول : لو تمّ هذا الإشكال لأبطل الاستدلال على كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال بتقرير التضادّ بين المشتقات التى بين مباديها تضادّ ، وكذا الاستدلال بتبادر المتلبّس بالمبدأ فى الحال ، فإنّ التبادر الاطلاقى

بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان يصدق عليه، ضروره صدق القاعد عليه فى حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

الشَرح:

لا- يثبت الوضع لخصوص الفرد المتبادر من الاطلاق وعدم ذكر القيد له وإنّما يثبت الوضع بالتبادر الحاقّى (أى المستند إلى نفس اللفظ) ، ولكن لا يبطل الاستدلال بصحّه السلب ، فإنّ اللفظ لو كان موضوعا لمعنى عامّ ؛ لما أمكن سلب معناه عن فرده ، ولو كان ذلك الفرد من أفراده التى لا يستعمل فيها إلاّ نادرا ومع ذكر القيد عند إرادته مثلاً لا يقال (ماء السيل ليس بماء) وإن كان المتبادر من الماء عند إطلاقه فى الاستعمالات المتعارفه غيره ، كما لا يخفى .

وبالجمله جعل المنقضى عنه موضوعا فى السالبه ، يدلّ على عدم وضع المحمول لما يعمّه .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال: بأنّه لا مجال فى المقام لدعوى احتمال الانسباق من الإطلاق؛ وذلك لأن_ّه لو استعمل لفظ فى موردين وكان استعماله فى أحدهما نادرا وفى الآخر غالبا، فيمكن أن يدّعى أنّ تبادر المورد الثانى دون الأوّل، مستند إلى كثره الاستعمال وإطلاقه، وأمّا إذا كان استعماله فى كلّ منهما كثيرا، أو كان استعماله فى الأوّل أكثر، كما فى المقام، حيث إنّ استعمال المشتق فى موارد الانقضاء أكثر، فلا- يحتمل فيه استناد تبادر المعنى الثانى إلى الاطلاق وغير حاق اللفظ، وعليه فتبادر خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال لا منشأ له إلاّ كون المشتق موضوعا له دون غيره.

وهمٌ ودفعٌ:

أمّا الوهم، فلعلّك تقول: لا ينحصر الانسباق الإطلاقى بما ذكر؛ إذ ربّما يكون

وقد يقرر هذا وجهاً على حده، ويقال: لا ريب فى مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده، على ما ارتكز لها من المعانى، فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم، لما كان بينها مضاده بل مخالفه، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلّه من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما فى مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط.

الشَرح:

اللفظ موضوعا للجامع ويستعمل فى كلا الموردين، من غير أن يكون استعماله فى أحدهما نادرا ومع ذلك ينسبق أحدهما بخصوصه إلى الأذهان عند الاطلاق، وليكن المقام من هذا القبيل مثلاً صيغه الأمر تستعمل فى مورد الوجوب النفسى وفى مورد الوجوب الغيرى، ولا يكون استعمالها فى موارد الوجوب النفسى أكثر من موارد الوجوب الغيرى، مع أنّه ينسبق إلى الأذهان عند إطلاقها الوجوب النفسى، فلا يكون الانسباق الاطلاقى مختصّا بموارد ندره استعمال اللفظ فى أحد الموردين وشيوعه فى المورد الآخر.

أمّا الدفع ، فلأنّ تمايز الوجوب النفسى عن الوجوب الغيرى بالإطلاق والتقييد ثبوتا ، فيكون فهم الوجوب الغيرى فى مقام الإثبات أيضاً بالتقييد ، وأمّا الوجوب النفسى فيكفى فى تفهيمه إطلاق الطلب فى مقام الإثبات مع تماميّه مقدّمات الإطلاق ولا يقاس ذلك بما إذا لم يكن امتياز فرد من الجامع عن فرده الآخر إلاّ بالخصوصيّه الخارجيّه لكلّ منهما ، مع تباين تلك الخصوصيّتين ، كما فى امتياز المتلبّس بالمبدأ فى الحال عن المنقضى عنه المبدأ ، فلا يكون انسباق المتلبّس من المشتقّ مع كثره استعماله فى موارد الانقضاء من الانسباق الاطلاقى .

قلت: لا يكاد يكون لذلک، لکثره استعمال المشتق فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأکثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الأغلب مجازاً [۱]، وهذا بعيد، ربّما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا يقال: كيف؟ وقد قيل: بأنّ أكثر المحاورات مجازات. فإنّ ذلك لو سلم، فإنّما هو لأجل تعدد المعانى المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقى الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه إلى معنى مجازى، لكثره الحاجه إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم.

الشَرح:

[۱] هذا تعرّض لما يرد على الإلتزام بأنّ المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال مع الإلتزام بأنّه يستعمل فى موارد الانقضاء كثيرا أو أنّ استعماله فيها أكثر من استعماله فى موارد التلبّس، فإنّه لابدّ من الإلتزام بأنّ غالب الاستعمالات أو أغلبها فى المشتقات بنحو المجاز ، وهذا أمر بعيد لا تساعده حكمه الوضع .

لا يقال: لابأس بالإلتزام بأنّ أكثر استعمالات المشتقات تقع على نحو المجاز ، وقد قيل بأنّ أكثر الاستعمالات فى المحاورات تقع مجازا.

فإنّه يقال : لو سلم بأنّ أكثر المحاورات مجازات ، فالمراد بذلك أنّ المعانى المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقى متعدّده ، لا أنّ أغلب الاستعمالات اللفظيه مجازات ، نعم ربّما يتفق فى لفظ واحد أن يستعمل فى معناه المجازى كثيرا لكثره الحاجه إلى تفهيمه ولكن من المستبعد وقوع ذلك فى تمام الألفاظ ، كما هو الحال فى المشتقات حيث إنّ استعمال كلّ منها فى موارد الانقضاء كثير أو أكثر .

قلت: مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر [١] بالمراد، بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه، إنّ ذلک إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب _ وقد انقضى عنه الضرب والشرب _ جاء الذى كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء، كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضروره أنّه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

الشَرح:

[١] أجاب قدس سره عن الاعتراض بلزوم كثره الاستعمالات المجازيه بوجهين ؛

أحدهما : أنّه لا بأس بالالتزام بها بعد مساعده ما تقدّم من الأدله على أنّ المشتق موضوع للمتلبّس فى الحال.

وثانيهما : أنّه يمكن أن تكون تلك الاستعمالات بنحو لا يلزم منها التجوّز بأن يطبّق معنى المشتق على المنقضى عنه لا بلحاظ انقضاء المبدأ ، بل بلحاظ حال تلبّسه به ، فيراد من (جاء الضارب) جاء الذى كان ضاربا قبل مجيئه ، لا الضارب حال المجىء وبعد انقضائه ، كى يكون الاستعمال مجازا .

وربّما يتوهّم أنّه لو كان الاستعمال فى موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس ، لا يمكن إثبات أنّ انسباق خصوص المتلبّس بالمبدأ فى الحال ناشٍ من حاقّ اللفظ ؛ لاحتمال كون تبادره ناشئا من استعماله المتلبّس فى الحال غالبا أو دائما .

وقد دفع قدس سره هذا التوهّم بأنّه لو كان وضع المشتق للأعمّ لما كان وجه لجعل استعماله فى خصوص المتلبّس وتطبيقه على موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس ، فإنّ ذلک يكون من قبيل الأكل من القفا ؛ إذ مع إمكان استعماله فى معناه الأعمّ وتطبيقه على الذات المنقضى عنها المبدأ بلا محذور ، لا موجب لاستعماله فى

وبـالجمله: كثره الاسـتعمال فى حـال الانقضـاء يمنع عن دعوى انسـباق خصوص حـال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقـابليه كونه حقيقه فى المورد ــ ولو بالانطباق ــ لا وجه لملاحظه حاله أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فـإن اسـتعماله ــ حينئـذ ــ مجـازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً، إلاّ أنـّه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكـان من الإمكـان، فلا ـ وجه لاسـتعماله وجريه على الـذات مجازاً وبالعنايه وملاحظه العلاقه، وهـذا غير اسـتعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه، كما لا يخفى، فافهم.

ثمّ إنّه ربّما أورد على الاستدلال بصحه السلب [١]، بما حاصله: إنّه إن أريد الشَرح:

المعنى الأخصّ وتطبيقه على الذات المزبوره بلحاظ حال تلبّسها .

وبالجمله بناءً على كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال ، يمكن استعماله فى موارد الانقضاء بنحو الحقيقه أيضاً ، كمـااذا أُريـد من الـذات المزبوره حال تلبّسـها ، فيكون تطبيق معنى المشـتق عليها بلحاظ ذلك الحال حقيقه ، ويمكن أن يكون اسـتعماله فى تلك الموارد بنحو المجاز ، بأن يطبق معنى المشتق على الذات المزبوره بلحاظ حال انقضاء المبدأ عنه مجازا ، فمع إمكـان الحقيقه ، لا ـ موجب للعـدول إلى الاسـتعمال المجـازى ، بخلاف الموارد التى لا يمكن اسـتعمال اللفظ فيها حقيقه ، فإنّه يتعيّن فيها الالتزام بالمجاز.

[١] ذكروا أنّ علامه المجاز صحّه السـلب المطلق وأمّا صحّه السـلب المقيّد فلا تكون علامه المجاز ، مثلاً سلب الحيوان المقيد بكونه ناطقـاً عن البقر صـحيح ولا ـ يـدلّ على أنّ اسـتعمال الحيوان وتطبيقه على البقر مجـاز ، وعلى ذلك فقـد أورد على صـحّه السـلب فى المقام بأنّه إن أُريد من صحته سلب المشتق عن المنقضى مطلقاً ، فالصحّه غير محرزه ، وإن أُريد سلبه مقيّدا فلا تدلّ صحته على المجازيه .

بصحه السلب صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيداً، فغير مفيد، لأن علامه المجاز هى صحه السلب المطلق.

وفيه: إنّه إن أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق _ كما هو واضح _ فصحه سلبه وإن لم تكن علامه على كون المطلق مجازاً فيه، إلاّ أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامه، ضروره صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن يلحظ حال الانقضاء فى طرف الذات الجارى عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدّاً.

الشَرح:

وقد أجاب الماتن قدس سره بأنّه إن أُريد من التقييد ، التقييد فى ناحيه المسلوب (أى المشتق) بأن يقيّد المشتق بفعليه المبدأ ويقال إنّ المنقضى عنه الضرب مثلاً ليس هو ضارب بالضرب الفعلى ، فهذا التقييد فى ناحيه المشتق غير مراد فى الاستدلال ، بل المسلوب هو المشتق بمعناه المرتكز عند الأذهان عند إطلاقه .

وبتعبيرٍ آخر : نسلّم بأنّ صحّه السلب بالمسلوب المقيّد أعمّ من صحه سلب المسلوب مطلقا ، فإنّه قد يصحّ سلب الشىء المقيّد عن شىء ، ولا يصحّ سلب ذلك الشىء مطلقا عنه ، كما فى مثال سلب الحيوان المقيّد عن البقر ، فلا يصحّ سلب مطلق الحيوان عنه ، وإن كان المراد من التقييد ، تقييد نفس السلب بأن يقال : إنّ زيدا ليس فى حال عدم تلبّسه بالضرب بضارب ، فصحّه هذا السلب دليل على أنّ المشتق حقيقه فى المتلبّس فى الحال فقط ، فإنّه لا يصح سلب الطبيعى عن فرده فى حال ، ولكنّ هذا التقييد أيضاً غير مفروض فى الاستدلال بل المفروض هو التقييد فى ناحيه الذات المسلوب عنها المبدأ حال انقضائه فيقال إنّ زيدا حال انقضاء الضرب عنه ليس بضارب ، فإنّه لو كان معنى المشتق أعمّ لما أمكن سلبه عنه .

ثم لا يخفى أنّه لا يتفاوت فى صحه السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحه سلب الضارب عمن يكون فعلاً ـ غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً، وأمّا إطلاقه عليه فى الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا دلاله على كونه بنحو الحقيقه، لكون الإستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت فى صحه السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس ــ أيضاً ــ وإن كان معه أوضح، وممّا ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجه القول بعدم الإشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثّاني: عدم صحه السلب فى مضروب ومقتول، عمن انقضى عنه المبدأ [١].

الشَرح:

[١] قد يستدلّ على كون المشتق حقيقه فى المعنى الأعمّ بحيث ينطبق على الذات المتلبّسه بالمبدأ فى الحال وعلى المنقضى عنها بعدم صحّه سلب معنى المضروب والمقتول ، عمن ضُرِبَ أو قُتِل مع فرض انتفاء الضرب والقتل ، ونحوهما غيرهما من المحدود والمخلوق والمختار إلى غير ذلك .

وقد أجاب الماتن قدس سره عن جميع ذلك بما تقدّم فى بعض الأُمور من أنّ الكلام فى المقام فى معانى هيئهات المشتقات لا فى مبادئها، وأنّه قد يراد من المبادئ فى بعض المشتقات معنىً مجازى تبقى الذات متصفه به ولو بعد انقضاء المعنى الحقيقى، فتصدق تلك المشتقات على الذوات بعد انقضاء المبدأ عنها بمعناها ما يبقى الذات عليها ولو كان الباقى المزبور من المعنى المجاز للمبدأ الحقيقى، ولكنّ هذا لا يدلّ على أنّ هيئه المشتق موضوعه للأعمّ من المتلبّس فى الحال.

وفيه: إن عدم صحته فى مثلهما، إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال، ولو مجازاً.

وقد انقدح من بعض المقدمات أنـّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ فى كونه حقيقه أو مجازاً، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع ـ كما عرفت ـ لا بلحاظ الحال أيضاً، لوضوح صحه أن يقال: إنّه ليس بمضروب الآن بل كان.

الشَرح:

وقد يناقش فى هذا الجواب بأنّه لا يتصوّر لمثل مبدأ الضرب معنى يقبل البقاء بعد انقضاء معناه الحقيقى، مع صحّه دعوى الجزم بأنّ ما أُريد من المبدأ فى ضمن هيئه الضارب والقاتل، هو المراد من المبدأ فى ضمن هيئه المضروب والمقتول.

وفيه أنّه قد يراد فى مثل هذه الاستعمالات المتلبّس بالمعنى الحقيقى ، وينطبق على الذات المنقضى عنها المبدأ بلحاظ حال تلبسّها به ، فيراد من قوله (هذا هو المضروب) المضروب عند فعليه الضرب ، وقد يراد المبدأ بنحو العلاميّه للذات ، فيراد من المضروب الذات المتلبّسه بعلاميّه الضرب أو القتل واستعمال المبدأ فى العلاميّه للذات مجاز ، كما فى قوله : (هذا المال مسروق ، وقد سُرق من فلان قبل سنوات) ، فلاحظ وتدبّر .

ص :٢٣١

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسياً بالنبى ـ صلوات اللّه عليه ـ [١] كما عن غير واحد من الأخبار بقوله (لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه والخلافه، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده، ومن الواضح توقف ذلک على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما صح التعريض، لإنقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه، والجواب منع التوقف على ذلک، بل يتم الإستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.

الشَرح:

[١] استدلّ على كون المشتق حقيقه فى المعنى الأعمّ باستدلال الامام عليه السلام فى عده أخبار(١) بقوله سبحانه «لا يَنَالُ عَهْدِى الظّالِمِيْنَ»(٢) على عدم لياقه من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامه والخلافه ، تعريضا بمن تربّع على كرسيّ الزعامه وادّعى لنفسه خلافه النبى صلى الله عليه و آله ، وكان ممّن عبدالصنم مدّه مديده ، فإن التعريض المزبور إنّما يتمّ بناءً على كون المشتق حقيقه فى الأعمّ لينطبق على من تربّع على كرسيها ، عنوان الظالم عند تربّعه ، وإلاّ لما صحّ الاستدلال لإنقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم عند تصدّيهم للخلافه .

وما فى عباره الماتن قدس سره : «تأسّيا بالنبى صلوات اللّه عليه وآله» إشاره إلى ما رواه الخاصه(٣) والعامه(۴) بأنّ النبى صلى الله عليه و آله قال : «أنا دعوه أبى إبراهيم عليه السلام » ، حيث لم يعبد هو وعليّ صنما ووثنا .

١- (١) تفسير نور الثقلين : ١ / ١٢١ .

٢- (٢) سوره البقره : الآيه ١٢۴ .

٣- (٣) البحار: ج ٢۵، ٢٠٠ / ١٢؛ وتفسير نور الثقلين: ١ / ١٣٠.

۴- (۴) المناقب لابن المغازلى : ص٢٧۶ و٣٢٢ ؛ كنز الدقائق : ٢ / ١٣٩ ؛ تفسير اللوامع : ١ / ۶٢٩ ، ط لاهور .

وتوضیح ذلک یتوقف علی تمهید مقدمه، وهی: إن الأوصاف العنوانیه التی تؤخذ فی موضوعات الأحکام، تکون علی أقسام:

أحدها: أن یکون أخذ العنوان لمجرد الإشاره إلی ما هو فی الحقیقه موضوعاً للحکم، لمعهودیته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به فی الحکم أصلاً.

ثانیها: أن یکون لأجل الإشاره إلی علیّه المبدأ للحکم، مع کفایه مجرد صحه جری المشتق علیه، ولو فیما مضی.

الشَرح:

وقال صلی الله علیه و آله : «فانتهت الدعوه إلیّ وإلی أخی علی علیه السلام ، لم یسجد أحد منّا لصنمٍ قطّ ، فاتخذنی اللّه نبیّا وعلیّا وصیّا» . وفیه تعریض لغیر علیّ علیه السلام وأنّهم لعبادتهم الصنم والوثن لا ینالون الوصیه والخلافه .

وکیف کان ، فقد أجاب قدس سره عن الاستدلال المزبور بأنّ أخذ عنوان المشتق فی الموضوع علی أنحاء :

الأوّل: أن یکون المشتق لمجرّد الإشاره والمعرفیّه للموضوع ، کقول الصادق علیه السلام : «فإذا أردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس»(1) مشیرا إلی زراره ، فإنّه لا دخل لجلوسه فی جواز الرجوع وتعلّم الحکم وأخذه منه .

الثانی: أن یکون لعلّیه المبدأ لثبوت الحکم وبقائه ، بأن یکون انطباق عنوان المشتق علی ذاتٍ عند تلبسها بالمبدأ ، علّه لثبوت الحکم وبقائه ، کما فی قوله علیه السلام «لا یصلّین أحدکم خلف المجذوم و... المحدود»(2) ، وقوله سبحانه : «وَحَلائِلُ أَبْنائِکُمْ»(3) .

۱- (۱) الوسائل : ج ۱۸ ، باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۱۹ .

۲- (۲) الوسائل : ج ۵ ، باب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه ، الحدیث ۶ .

۳- (۳) سوره النساء : الآیه ۲۳ .

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفايه، بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه، واتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم، لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير، ضروره أنّه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدى، فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

الشَرح:

والثالث: أن يكون الحكم دائرا مدار انطباق المشتق على الذات وجريه عليها حدوثا وبقاءا ، كما فى قوله عليه السلام : «لا أقبل شهاده فاسق»(۱) ، وقوله عليه السلام : «اشهد شاهدين عدلين»(۲) .

والاستدلال المزبور مبنيّ على كون عنوان الظالم فى قوله سبحانه «لا يَنَالُ عَهْدِى الظّالِمِيْنَ»(۳) من قبيل الثالث ، وأمّا إذا كان من قبيل الثانى ، كما يقتضيه عظم منصب الإمامه والخلافه ، فيتمّ تعريض الإمام عليه السلام مع كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبّس فى الحال ، حيث يكون مفاد الآيه أنّ المتقمّص بالخلافه يلزم أن لا يكون متلبّسا بالظلم ولو على نحو الانقضاء ، بل ولو على النحو الترقّب والاستقبال أيضاً ، ولا يتوهّم أنّ الحمل على الوجه الثانى يوجب استعمال المشتق فى معناه الأعمّ لينطبق على المنقضى عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء أيضاً ، فإنّه كما يستعمل المشتق فى النحو الثالث فى المتلبس بالحال ، كذلك فى النحو الثانى ، وإنّما الاختلاف بينهما فى بقاء الحكم بعد زوال عنوان المشتق ، حيث إنّ موضوع

۱- (۱) الوسائل : ج ۱۸ ، باب ۳۰ من أبواب الشهادات ، الحديث ۴ .

۲- (۲) الفروع من الكافى : ص ۶ ، باب المراجعه لا تكون إلاّ بالمواقعه ، الحديث ۳ .

۳- (۳) سوره البقره : الآيه ۱۲۴ .

وأمّا إذا كـان على النحو الثانى، فلا، كما لا يخفى، ولا قرينه على أن ـّه على النحو الأول، لو لم نقل بنهوضـها على النحو الثانى، فـإنّ الآـيه الشـريفه فى مقام بيان جلاله قـدر الإمامه والخلافه وعظم خطرها، ورفعه محلها، وإنّ لها خصوصـيه من بين المناصـب الإلهيه، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلک، هو أن لا يکون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً، کما لا يخفى.

الشَرح:

الحکم فى النحو الثـانى مـا انطبق عليه عنوان المشـتق ولو فيمـا مضـى ، فإنّ انطباقه عليه يکون علّه لثبوت الحکم وبقائه ، بخلاف النحو الثالث ، فإنّ بقاء الحکم فيما انطبق عليه عنوان المشتق ، دائرٌ مدار بقاء الانطباق ببقاء المبدأ فيه .

وعلى النحـو الثـانى يکون معنى الآـيه من کـان ظالمـا ولو آنـاً مـا لاينـال عهـدى أبـدا ، وإراده هـذا المعنى من الآـيه لاـ يسـتلزم الاستعمال بلحاظ الانقضاء ، بل يصحّ مع إراده خصوص المتلبّس بالمبدأ من عنوان المشتق ، کما لا يخفى .

والمتحصّل أنّه إذا أخذ عنوان المشتق فى خطاب موضوعا لحکم ولـم يکن فى البين قرينه على أنّ ذکره على النحو الأوّل أو على النحو الثانى ، فظاهر الخطاب أنّ حدوث عنوان المشتق، موضوع لحدوث الحکم وبقائه موضوع لبقاء الحکم، فيکون الحکم فيما انطبق عليه عنوان المشـتق دائرا مدار الانطباق ، وأمّا إذا قامت قرينه عرفيه على أن ـّه على أحد النحوين ، يؤخذ بمقتضى القرينه ، والقرينه فى مورد الآـيه المبـارکه هى عظم منصب الإمـامه والخلاـفه من اللّه (تعـالى جـلّ شـأنه) ، فـإنّ کلّ شـخص لا ينال هـذا المنصب، فيکون انطبـاق عنوان الظـالم على شـخص ـــ ولو فى زمـانٍ مـا ـــ موجبـا لعـدم نيله هـذا المنصب ، وهـذا لاـ يکون اسـتحسانا کمـا توهّمه بعض ، بل قرينه عرفيه ، حيث لم يرضَ الشّارع بإمامه ولـد الزّنا والمحـدود فى الصـلاه ولو مع عـدالتهما ، فکيف يعطى اللّه (سبحانه) منصب الإمامه والخلافه لمن تلبّس بالشرک

إن قلت: نعم، ولكن الظّاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدلّ بما هو قضيه ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينه المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلاّ لما تم.

قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازاً، بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس _ كما عرفت _ فيكون معنى الآيه، واللّه العالم: من كان ظالماً ولو آناً فى زمان سابق لا ينال عهدى أبداً، ومن الواضح أن إراده هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط فى الأول، بآيه حد السارق والسارقه، والزانى والزانيه، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافى إراده خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

الشَرح:

أو بغيره من الفواحش مدّه من حياته ؟

وقد يؤيّد كون عنوان الظالم فى الآيه المباركه مأخوذا على النحو الثانى نفس التعبير عن الحكم بصيغه المضارع ، الظاهر فى البقاء والاستمرار ، مع عدم تقييده بزمان ، وبفحوى ما ورد فى عدم جواز الاقتداء فى الصلاه بالمحدود وولد الزنا .

ومن مطاوی ما ذکرنا ــ ها هنا وفی المقدمات ــ ظهر حال سائر الأقوال، وما ذکر لها من الاستدلال، ولا یسع المجال لتفصیلها، ومن أراد الاطلاع علیها فعلیه بالمطولات.

بقی أمور:

الأوّل: إنّ مفهوم المشتق [١]

الشَرح:

بساطه معنی المشتق

:

[١] لا ـ ینبغی التأمّل فی أنّ معنی المشتق کما أنّ مادّته موضوعه لمعنی ، کذلک هیئته موضوعه لمعنی ، وإذا کان کذلک فاللازم فرض معنی للهیئه غیر معنی الماده الساریه فی جمیع المشتقات ، ولا یمکن أن یکون معنی الهیئه مجرد أنحاء التلبّسات ، بأن تکون کلّ هیئه من هیئات المشتقات موضوعه لنحو من أنحائها ، کما هو الحال فی هیئه الفعل الماضی المعلوم أو المجهول ، وکذا فی هیئه الفعل المضارع، وإلّا لم یصحّ جعله محکوما علیه فی مثل قوله سبحانه «السّارِقُ وَالسّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما»(١) ممّا لا ـ یکون علی موصوف ، بل لا ـ جعله محمولاً ـ علی الذات فی مثل قوله زید ضارب ، فإنّ ملاک الحمل فی مثله الاتحاد الخارجی ، ومن الظاهر أنّ واقع التلبّس بالضرب صدورا غیر (زید) خارجا ، لا أنّه هو هو .

وبتعبیرٍ آخر : تحقّق المبدأ فیما کان عرضا وإن کان بعین وجود موضوعه ، إلّا أنّ وجود موضوعه غیر وجوده ، فلا وجه لما هو المعروف من أنّ الفرق بین المبدأ والمشتق هو الفرق بین بشرط لا ولا بشرط ، بمعنی أنّ المبدأ فیما إذا لوحظ فی مقابل الذات یکون مدلولاً للمصدر ، وإذا لوحظ بما أنـّه متحد مع الذات وأنـّه شأن

١- (١) سوره المائده : الآیه ٣٨ .

....

الشَرح:

من شؤونها ، يكون مدلولاً للمشتق ، فإنّ مقتضى التفرقه بين المعنيين كذلك مع قطع النظر عن الاعتبارين هو اتحادهما فى اصل المعنى مع أنّه ليس الأمر كذلك ، فإنّ المبدأ _ بأىّ نحوٍ لوحظ _ لا يتّحد مع الذات خارجا ، فلو كان المراد ببساطه معنى المشتق هذا المعنى ، لما أمكن للقائل بها أن يلتزم بوضع المشتق للمتلبس فى الحال أو للأعمّ كما ذكرنا سابقا(۱) . مع أنّه لا مجال لدعوى الاتحاد المزبور فى ما هو غير عرض بالإضافه إلى معروضه ، كما إذا كان المبدأ من المعقولات الثانويه الفلسفيه كالإمكان والامتناع ، أو كان عرضا ولكن لوحظ بالإضافه إلى غير معروضه من سائر الملابسات ، كالزمان والمكان وغيرهما ، فلا محيص عن الالتزام بدخول الذات فى معنى المشتق ليكون دخولها مصحّحا لحمل معناه على الذوات ، ولكن الذات المأخوذه فى معناه فى غايه الإبهام ، حيث لم يلاحظ فيها أىّ خصوصيه إلّا خصوصيه التلبّس بالمبدأ .

وليس المراد أيضاً أنّ معنى المشتق عند الإطلاق مركّب من مفهوم الذات وتلبّسها بالمبدأ وأنّ المشتق من المركّبات الناقصه ليدفع بأنّ ما يتبادر من المشتق ليس إلّا معنىً واحدا وصورةً واحده .

بل المراد أنّ المفهوم من المشتق صوره واحده ، وتلك الصوره تنطبق على الذات لا على المبدأ ، وتلك الذات مبهمه من جميع الجهات غير جهه التلبّس بالمبدأ، وحينئذٍ فيقع الكلام فى أنّ الجهه المعيّنه فعليه التلبّس بالمبدأ ، أو مجرد تحقّقه، وهذا يوجب انحلال تلك الصوره الواحده إلى ما الموصوله وتعيّنها بفعليه

۱- (۱) ص ۱۹۱ من هذا الكتاب .

ـ على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه [١] ـ: بسيط منتزع عن الذات ـ باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به ـ غير مركب. وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلًا، وإلّا لكان العرض العام داخلًا في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت ماده الإمكان الخاص ضروره،

الشَرح:

التلبّس في الحال أو مطلقاً.

ودعوى أنّ الذات المبهمه المزبوره لا يمكن أن تكون مدلولاً للهيئه الطارئه على المبدأ، باعتبار أنّ مدلول هيئه المشتق معنى حرفيّ، فلا يتضمّن معنىً إسميا(١)، مدفوعه بأنّه لا دليل على كون معنى الهيئه في المشتق الذي يطلق عليه الإسم في الاصطلاح غير متضمّن لمعنى الذات، وإنّما يطلق على الهيئه أنّ معناها حرفيّ، باعتبار أنّ الحرف كما لا معنى له عند تجرّده عن المدخول، كذلك الهيئه من المشتقات التي يطلق عليها الإسم. ولعلّ ما ذكره الماتن قدس سره من تفسير بساطه معنى المشتق بأنّه منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ، هو ما ذكرناه، وحمل قدس سره كلام المحقّق الشريف عليه، فيكون التركّب المنفي، هو أن يتبادر من المشتق عند إطلاقه الصوره المركّبه.

ولكنّ ظاهر كلام المحقّق الشريف يأبى هذا الحمل كما سيأتي ، فإنّ مقتضى استدلاله عدم إمكان دخول الذات في معنى المشتق حتّى بالنحو الذي ذكرنا .

[١] ذكروا في تعريف الفكر بأنّه ترتيب أُمور معلومه لتحصيل أمر مجهول ، وأورد عليه بالتعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده أو العرض الخاصّ ، فإنّه ليس في التعريف بهما ترتيب أُمور .

وأجاب عن ذلك في شرح المطالع : بأنّ المعرّف ـ بالكسر ـ إذا كان من قبيل

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٧٨ .

فإنّ الشـيء الـذى له الضـحک هو الإنسان، وثبوت الشـيء لنفسه ضـرورى. هـذا ملخص ما أفاده الشّـريف، على ما لخصه بعض الأعاظم.

وقـد أورد عليه فى الفصول، بأنّه يمكن أن يختار الشق الأول، ويدفع الإشـكال بأن كون الناطق ـ مثلًا ـ فصـلًا، مبنى على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلک لا يوجب وضعه لغه کذلک.

الشَرح:

المشتق ، كالناطق والضاحک ، يكون التعريف بأُمور ، فإنّ الناطق شيء له النطق والضاحک شيء له الضحک(١) .

وناقش فى ذلک السيد الشـريف بأنّه لا يكون مفهوم المشتق مركبا ، فإنّه على تقدير كون معنى الناطق شيء له النطق لزم دخول العرض العامّ فى الفصل وهو ممتنع، فإنّ العرض لايكون مقوّما للذات هذا فيما لو أُريد بالشيء مفهومه وإن أُريد به مصداقه، لزم انقلاب القضـيه الممكنه إلى الضروريه، فإنّ الجهه فى قولنا (الإنسان كاتب) هى الإمكان، وعلى تقدير دخول مصداق الشيء فى معنى الكاتب يكون

مفاد القضيه (الإنسان، إنسان له الكتابه) وهذه قضيه ضروريّه؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه يكون ضروريّا(٢).

أقول : لازم ما ذكره المحقّق الشـريف عـدم دخول الذات فى معنى المشـتق ، حتّى بنحو الانحلال ، حيث إنّه لو انحل إلى الذات والشـيء يلزم أحـد المحـذورين ، إمّا دخول العرض العامّ فى الفصل ، أو انقلاب القضـيه الممكنه إلى الضـروريه ، فليس السـيد الشريف فى تحقيقه ناظرا إلى أنّ مفهوم المشتق فى بدو الانتقال إليه ، بسيط

١- (١) شرح المطالع : ص١١ ط كتبى ، و ص٨ ط مكتبه مسجد أعظم .

٢- (٢) حاشيته على شرح المطالع : ص١١ .

وفيه: إنّه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف فى معناه أصلاً، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم

الشَرح:

لا يدخل فيه الشيء والذات ، كما اختاره الماتن قدس سره فيما يأتى ، ليوافق ما التزم به السيد الشريف ، من بساطه معنى المشتق ، وقد فسر قدس سره «البشرط لا واللابشرط» المذكورين فى الفرق بين المبدأ والمشتق بشرط لا ولا بشرط الذاتيين .

وقد اُجيب عن مناقشه السيد الشريف بوجوه :

منها ما ذكره الماتن قدس سره عن صاحب الفصول قدس سره ، وهو عدم لزوم شيء من المحذورين من دخول الذات فى معنى المشتق ، فإنّ معنى الشيء الذى يعدّ من العرض العامّ ، داخل فى معنى الناطق لغه ، وما جعل فصلاً للإنسان هو معناه الاصطلاحى ، ولزوم المحذور من دخول العرض العامّ فى معناه الاصطلاحى لا يوجب محذورا من دخوله فى معناه اللغوى الذى هو المبحوث عنه فى المقام ، وأنّه لو قيل بدخول مصداق الشيء فى معنى المشتق لا يلزم انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه ، فإنّ ثبوت الإنسان للإنسان وإن كان ضروريا إلاّ أنّ الإنسان مقيّدا بأنّ له الكتابه ، لا يكون ثبوته له ضروريا ؛ لجواز أن لا يكون القيد ضروريا(۱) .

وقد أورد المصنف رحمه الله على الشقّ الأوّل من الجواب المزبور ، بأنّه غير صحيح ، سواء قيل بدخول معنى الشيء فى معنى المشتق ، أو قيل بدخول مصداقه فيه ، فانّ المقطوع به هو أنّ الناطق فى عرف المنطقيين قد اعتبر فصلاً للإنسان بما له من

۱- (۱) الفصول الغرويه : ص۵۰ .

نفسه، بـل لاـ يكاد يعلم، كما حقق فى محله، ولـذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوى النسـبه إليه، كالحساس والمتحرك بالإراده فى الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق، فإنّه وإن كان عرضاً عاماً، لا فصلًا مقوّماً للانسان، إلاّ أنّه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

الشَرح:

المعنى اللغوى وبلا تصرف فى معناه أصلاً .

كما أورد على استـدلال المحقّق الشريف لعدم دخول معنى الذات فى معنى المشتق ، بلزوم دخول العرض العامّ فى الفصل ، بأنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى ، بل لازم الفصل وأظهر خواصّه ، فيكون فصـلاً مشهوريّا منطقيا يوضع مكان الفصل الحقيقى إذا لم يعرف الحقيقى ، ولـذا يجعـل مكـانه لازمـان ، إذا كانـا متسـاويى النسـبه ، كمـا يـذكر الحسـاس والمتحرك بالإراده ، فصـلاً للحيـوان ، فلاـ يلزم من دخول معنى الشـىء فى معنى النـاطق إلاّـ دخول العرض العـامّ ، وأخـذه فى خـاصه الشـىء الـتى هى من العرضيات لا فى فصله المعدود من الذاتيات فى باب الكلّيات.

وأمّا مسأله انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه فهو ممّا لا محيص عنه، كما ذكر المحقّق الشريف، وذلك لأن قيد «له الكتابه» لا يمكن أخذه فى المحمول إلاّ بأحد نحوين:

الأـوّل: أن يكون لمجرد الإشاره إلى المحمول بلا دخل فيه أصـلًا بأن يكون المحمول على الإنسان فى قولنا (الإنسان كاتب) هو الإنسان فقط ، وقيد (له الكتابه) إشاره إلى الإنسان ، وعليه فالانقلاب ظاهر ؛ لأنّ ثبوت الإنسان للإنسان ضرورى .

والثـانى: أن يكون القيـد داخلًا فى المحمول ، بأن يكون المحمول فى قوله (الإنسان كاتب) كل من الأمرين (الإنسان) وقيـد (له الكتابه) فتنحلّ القضيه الواحده وهى (الإنسان كاتب) إلى قضيتين إحداهما (الإنسان إنسان) والأُخرى (الإنسان له

وبـالجمله لاـ يلزم من أخـذ مفهوم الشـىء فى معنى المشـتق، إلّا دخول العرض فى الخاصه التى هى من العرضـى، لا فى الفصـل الحقيقى الذى هو من الذاتى، فتدبر جيداً.

ثم قـال: إنّه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً، ويجاب بأنّ المحمول ليس مصـداق الشـىء والـذات مطلقاً، بل مقيـداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ

الشَرح:

الكتابه) فالأُولى ضروريه والثانيه ممكنه .

وأمّا عـدم جعل القيـد محمولاً مسـتقلاًّ ولا وصـفا توضـيحيّا لنفس المحمول ، بل جعله تقييـدا لمصداق الذات ، بأن يضـيّق دائره معنى الإنسـان فى المثال على حـدّ سائر التقييـدات ، فغير ممكن ، لأنّ معنى الإنسان وإن كان وسـيعا قابلاً للتقييـد والتضـييق كما يقال : الإنسان الأبيض ، أو الكبير ، أو غير ذلك ، إلاّ أنّ المفهوم الوسيع يقبل التضييق بالإضافه إلى معنى آخر ، لا بالإضافه إلى نفسه ، مثلاً يصح أن يقال (البقر حيوان خاصّ) ولا يمكن أن يقال (الحيوان حيوان خاصّ) .

وبالجمله إذا كان الموضوع فى القضيه نفس المحمول ، أو مرادفا له ، فلا يمكن تضييق دائره المحمول بالقيد ، بل لابدّ من جعل القيـد وصـفا توضـيحيا مشيرا إلى المحمول أو محمولاً آخر بأن يؤخذ التقييد معنىً حرفيا غير مقصود ، والمقصود بالحمل حمل ذات المقيد .

وممّا ذكرنا يظهر وجه تخصـيص السـيد الشـريف الانقلاب بصوره أخذ مصداق الشـىء فى معنى المشـتق ، فإنّه لو كان المأخوذ مفهوم الشيء فهو باعتبار قبوله التقييد لا يكون ثبوته بعد التقييد ضروريا .

وكأنّ الماتن قـدس سـره أراد بقوله : «وكان القيـد خارجاً» عن المحمول «وإن كان التقييـد داخلاً بما هو معنىً حرفيّ» ما ذكرناه من كون القيد لمجرّد الإشاره إلى نفس

بالضروره، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى.

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الإنقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً، وإن كان التقييد داخلاً بما هو معنى حرفى، فالقضيه لا محاله تكون ضروريه، ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الشَرح:

المحمول، وعبارته فى تقرير الانحلال إلى قضيتين، بقوله: «وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً» تشير إلى ما ذكرنا من امكان جعل قيد (له الكتابه) جزء فى الخبر عن الإنسان حيث يكون قبل العلم به خبرا.

وما ذكره من انحلال عقد الحمل وأنّ الانحلال إلى القضيتين مبنى على ذلك أى لحاظ له النطق قبل العلم به ليكون الاخبار عن الإنسان بالناطق منحلاً إلى قضيتين احداهما الإنسان إنسان والثانى الإنسان له النطق ولا يخفى أنّ هذا مع غضّ النظر عن محذور لزوم أخذ العرض فى الفصل فيما لو كان المحمول فصلاً كما مثّل به صاحب الكفايه قدس سره ، ولكن لو مثّل بدله بالإنسان ضاحك كما مثّل به المحقق الشريف لكان أفضل وأولى ، ولعلّ تمثيله بالناطق من باب ما تبناه من عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً بل هو فصل مشهورى منطقى.

وكيف ما كان ، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مراد المحقّق الشريف من بساطه معنى المشتق خروج الذات عن معنى المشتق مفهوما ومصداقا ، بل لا يمكن انحلال معنى المشتق إلى أحدهما .

وأورد المحقّق النائينى قدس سره على ما ذكره السيد الشريف من أنّ أخذ معنى الشىء فى مفهوم المشتق يوجب دخول العرض العامّ فى الفصل ، بأنّ الشىء بمعناه العامّ لا يكون عرضا عامّا ليلزم من دخوله فى معنى المشتق ما ذكر ، بل الشىء جنس

الـذی یکون مقیـداً بالنطق للإنسان وإن کان المقیـد به بما هو مقید علی أن یکون القید داخلاً، فقضـیه (الإنسان ناطق) تنحل فی الحقیقه إلی قضیتین إحداهما قضیه

الشَرح:

الأجناس لجمیع الماهیّات جهه جامعه بینها لا عرض عامّ لها ، حیث إنّ العرض ما یکون خاصه للجنس البعیـد أو للجنس القریب ، والشیئیه تکون فی جمیع الماهیّات ، ولیس ورائها أمر آخر لتکون الشیئیه خاصه ذلک الأمر وعرضا عامّا لجمیع الماهیّات .

وما یقال من أنّ الشـیئیه مساویه للوجود وبما أنّه لا یکون مفهوم الوجود جنساً فیکون مفهوم الشـیء الذی مرادف له کذلک ، لا یمکن المساعده علیه فإنّ الوجود یحمل علی الشیء کما یحمل علی سائر الماهیات ، فالمراد من المساوقه مساوقتهما فی الصدق لا اتّحادهما فی المفهوم ، لیکون مفهوم الشیء کمفهوم الوجود عارضا لجمیع الماهیات.

والحاصل أنّه یلزم من دخول مفهوم الشـیء فی المشـتق دخول الجنس فی الفصل ، لا دخول العرض العامّ فی الفصل ، وإن کان دخول الجنس فی الفصل أیضاً باطلاً(١).

وذکر قـدس سـره : ـ فی جواب صـاحب الکفایه الـذی ذهب إلی أنّ الناطق فصلٌ مشـهوری لا حقیقی فیلزم من ترکّب المشـتق دخـول العرض العـامّ فی الخـاصه ـ أنّ النـاطق بمعنی المتکلّم ، أو المـدرک للکلیـات ، وان لم یکن فصـلاً للانسـان اذا التکلم والادراک من العرض لکن المراد به صـاحب النفس النـاطقه فیلزم من ترکب المشـتق دخول العرض العـام فی الفصل لا دخول العرض العام فی الخاصه کما ذکر قدس سره.

ص :۲۴۵

١- (١) أجود التقریرات : ١ / ۶٩ .

(الإنسـان انسـان) وهی ضـروریه، والأخری قضـیه (الإنسان له النطق) وهی ممکنه، وذلک لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار کما أنّ الاخبار بعد العلم تکون أوصافاً، فعقد الحمل ینحل إلی القضیه، کما أن عقد الوضع ینحل إلی قضیه مطلقه عامه الشَرح:

أقول : عنوان الشـیء والـذات کمـا یحمـل علی ممکن الوجود ، کـذلک یحمـل علی واجب الوجود بالـذات ، ومن الواضـح أن الواجب بالـذات لاـ ماهیّه له لیکون له جنس الأجناس ، وحمل الوجود علی الشـیء کحمله علی الجواهر والأعراض لایـدلّ علی کونه جنس الأجنـاس للأـعراض والجواهر ، فـإنّ العنوان الاـنتزاعیّ الاعتبـاریّ من کل الموجودات خارجا أو الملحوظه ذهنا ، لا یـدخل فی الماهیّات المتأصّـِله ، لیکون جنسا أو فصـلًا أو نوعا أو یکون جوهرا أو عرضا وذلک ظاهر ، ولـذلک یصدق الشـیء علی المستحیلات أیضا باعتبار لحاظها وعلی الجواهر والأعراض وغیرهما .

وبـالجمله مـا ذکر من أنّ العرض العـامّ یکـون خـاصّه للجنس البعیـد کـالتحیّز بالإضـافه إلی الجسم، أو خـاصه للجنس القریب ، کالماشی بالإضافه إلی الحیوان ذکر المنطقیون أنّ العرض العام أمر نسبی فهو بالنسبه إلی الأجناس السافله عام ولکن بالنسبه إلی الأجنـاس العالیه خاصه وتوهم المحقق النائینی قـدس سـره أنّها قاعـده عامّه وبها اسـتدلّ علی کون الشـیء جنساً لا عرض عام إذ لیس خاصه لا للجنس البعید ولا للجنس القریب وبما أن ـّه جهه جامعه بین الماهیات فیکون جنساً .

ولکن الظاهر أنّ ما ذکره المنطقیون إنما هو بحسب الغالب إذ الملاک فیه (أی عمومیه العرض) کونه خارجاً عن الموضوع وغیر مختص بموضوعه فربّما یوجد عرض عام ولا یکون خاصه لجنس أصـلًا کالموجود فإنّه عرض عام لجمیع المقولات العشر وغیر مختص بإحـدها حتّی یکون خاصه وعلیه فیکون إیراد شیخنا الاُسـتاذ قـدس سره فی محلّه أو ذلک لا یثبت کون الشـیء جنساً. والشیئیه لیست خاصّه

ص :۲۴۶

....

الشَرح:

فتكون جنساً لأنّها جهه جامعه بين الماهيات ، لا يثبت أنّ عنوان الشيء جنس بمجرد كونها جهه جامعه ، كما لا يثبت أنّه عرضي في باب الكلّيات الخمس ؛ لأنّ العنوان الانتزاعي الاعتباري خارج عن قسم الجوهر والعرض في باب الكلّيات لا يخفى أنّ الذاتي والعرضي في باب الكليات الخمس إنما هو باعتبار الكليات النفس الأمر به وأمّا الاُمور الاعتباريه الانتزاعيه فليست مندرجه في الذاتي ولا العرضي إذ هي لا من الجواهر ولا من الأعراض ، وعليه فلو أطلق عليه العرضي فهو من باب إطلاق العرضي على المشتقات المنتزعه الاعتباريه كالزوج والحر ونحوها لا من باب العرضي المصطلح عند المنطقيين في باب الكليات الخمس. فلا يكون جنساً ، وما يقال من أنّ الشيئيه مساوقه للوجود لايراد به الوجود الخارجي فحسب ؛ ولذا يحمل الوجود على الشيء ، فالشيء عنوان انتزاعيّ اعتباريّ ، كما لا يخفى .

وأمّا ماذكر قدس سره من أنّ المراد بالناطق الذي يذكر فصلاً للإنسان هو صاحب النفس الناطقه ، فلا يمكن المساعده عليه ، ويا ليت اقتصر على «النفس الناطقه» فإنّ صاحب نفس الناطقه هو الإنسان ، وخصوصيات الأفراد لا دخل لها ، فيكون صاحبها هو النوع ولا يمكن دخول النوع في الفصل ، وأمّا النفس الناطقه فلم يذكر المراد منها ليعرف كيف تكون فصلاً .

ثمّ إنّه قدس سره استدلّ على بساطه معنى المشتق وخروج مفهوم الشيء والذات عنه بأمرين:

الأوّل: أنّه على تقدير دخوله ، تكون النسبه الناقصه أيضاً داخله فيه ، حيث لا يرتبط المبدأ بالذات بدونها ، وإذا دخلت النسبه في معناه ، لزم كون المشتقات

عند الشيخ، وقضيه ممكنه عند الفارابی، فتأمل.

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأنّ الذات المأخوذه [۱] مقيده الشَرح:

كسائر الأسماء المتضمّنه لمعانی الحروف مبنيّات(۱) .

وفيه: أنّ الموجب للبناء فی الأسماء وضعها بمادّتها وهيئتها لمعنی يتضمّن المعنی الحرفی، ولا يجری فی مثل المشتق الذی يكون لمادّته وضع ومعنی ولهيئته معنی آخر، مع أنّا لا نسلّم الملازمه بين تضمّن لفظ للمعنی الحرفی وبين كونه مبنيا دائماً.

الثانی: أنّ معنی المشتق بعينه معنی المبدأ إلاّ أنّ الهيئه فی المشتق موضوعه لقلب المبدأ عن بشرط لا ، إلی اللابشرط ، ومعه يتّحد المبدأ مع الذات ، فإنّ وجود العرض بما هو عرض عين وجود المعروض ، لا وجود آخر(۲) .

وفيه : أوّلاً: أنّ وجودالمبدأ زائد علی وجود الذات ، فكيف يتّحد معها ؟

وثانيا: إنّ المبدأ قد لا يكون عرضا ، بل حكما شرعيا كالحلال والحرام ، أو اعتبارا عقليا كالواجب والممكن، أو عقلائيا كالحسن والقبيح إلی غير ذلك، فلا يمكن الالتزام باتحاد الموضوع والحكم ، وقد لا يكون المبدأ عرضا بالإضافه إلی الذات المتلبّسه به ، كما فی إسم الزمان والمكان والآله وغير ذلك مما لا يمكن الإلتزام فيها بالاتحاد ، بل فی صحّه الحكم علی عنوان المشتق فی الخطاب بلا اعتماده علی موصوف كفايه للجزم بأنّ معنی الهيئه فی جميع المشتقات يتضمّن الذات المبهمه علی ما تقدّم .

[۱] هذا تقريب من صاحب الفصول قدس سره لدعوی انقلاب القضيه الممكنه إلی

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۶۵ .

۲- (۲) أجود التقريرات : ۱ / ۶۶ .

بالوصف قوه أو فعلاً، إن كانت مقيده به واقعاً صدق الإيجاب بالضروره وإلّا صدق السلب بالضروره، مثلًا: لا يصدق زيد كاتب بالضروره لكن يصدق زيد الكاتب بالقوه أو بالفعل كاتب بالضروره. انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضروره، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الإنقلاب إلى الضروريه، ضروره صدق الإيجاب بالضروره بشرط المحمول فى كل قضيه ولو كانت ممكنه، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً، لضروره السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أنّ المناط فى الجهات ومواد القضايا، إنّما هو بملاحظه أنّ نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهه بأىّ جهه منها، ومع أيه منها فى نفسها صادقه، لا بملاحظه ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلّا كانت الجهه الشَرح:

الضروريه ، وحاصل تقريبه : أنّه لو كان معنى قولنا : الإنسان كاتب ، الإنسان إنسان له الكتابه، بأن كانت الذات المأخوذه فى المحمول عين الموضوع، فإن كان الموضوع فى القضيه مقيّدا بقيد الكتابه واقعا وفى نفس الأمر ، صدق الإيجاب بالضروره ، فإنّ ثبوت إنسان له الكتابه للإنسان المفروض له الكتابه ضرورى ، وإن لم يكن الموضوع مقيّدا بها بحسب الواقع، بأن كان فاقدا لها، صدق السلب بالضروره ، فلا تكون فى البين قضيه ممكنه ، فتتمّ دعوى انقلاب النسبه(۱) .

وقد أورد الماتن قدس سره على هذا التقريب بأنّ القضيه إنّما تكون موجّهه بإحدى الجهات من الإمكان والضروره والدوام وغيرها ، فيما إذا لوحظت نسبه المحمول إلى الموضوع المفروض فى القضيه ، لا ذلك الموضوع مقيّدا بثبوت المحمول له

۱- (۱) الفصول الغرويه : ص ۵۰ .

منحصره بالضروره، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب _ بلحاظ الثبوت وعدمه _ واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضروره بشرط المحمول.

وبالجمله: الدعوى هو انقلاب ماده الإمكان بالضروره، فيما ليست مادته واقعاً فى نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله [۱] بإبطال الوجه الأول، كما زعمه قدس سره ، فإن لحوق مفهوم الشىء والذات لمصاديقهما، إنما يكون ضرورياً مع الشَرح:

واقعا ، أو عدم ثبوته له كذلك .

وإن شئت قلت : ثبوت المحمول للموضوع واقعا ، أو عدم ثبوته له واقعا ، مناط صدق القضيه وكذبها وهو غير مأخوذ فى موضوع القضيه قيدا ، وإلّا لانحصرت القضايا بالضروريه ؛ إذ الموضوع بشرط المحمول أى مع أخذ المحمول فيه قيدا ، يستلزم ضروريّه ثبوت المحمول له ، حتّى فى القضيه الممكنه ، سواء قيل بعدم دخول الذات فى معنى المشتق وبساطته ، أو قيل بتركبه .

وأمّا دعوى السيد الشريف فهى لزوم انقلاب القضيه الملحوظ فيها نسبه المحمول إلى نفس الموضوع ، من الممكنه إلى الضروريه ، لا انقلاب القضيه إلى الضروريه بشرط تقيّد الموضوع بالمحمول ، فإنّه أجنبى عن دعواه ، ولا يمكن توجيه دعواه بما تنظّر به .

[۱] زعم صاحب الفصول قدس سره أنّه يمكن إبطال الوجه الأوّل _ أى احتمال دخول مفهوم الشىء فى معنى المشتق _ بلزوم الانقلاب أيضاً ، بأن يقال : لو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق لزم انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه(۱) .

ص :۲۵۰

۱- (۱) الفصول الغرويه : ص ۵۰ .

إطلاقهما، لا مطلقاً، ولو مع التقيد إلّا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنّه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع فى الفصل، ضروره أن مصداق الشىء الذى له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطيه الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى، ضروره بطلان أخذ الشىء فى لازمه وخاصته، فتأمل جيداً.

ثم إنّه يمكن أن يستدلّ على البساطه، بضروره عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشىء مصداقاً أو مفهوماً فى مفهومه.

الشَرح:

وأجاب عنه الماتن قدس سره بعدم لزوم الانقلاب من ذلك ؛ لأنّ صدق عنوان الشىء على مصداقه وإن كان ضروريا ، إلاّ أنّ الضروره إنّما هى مع إطلاق مفهومه وعدم تقييده _ أى تضييقه بقيد _ وأمّا مع التضييق فلا ، حيث يمكن أن يكون ثبوته مع التقييد ممتنعا فضلاً عن الضروره ، كما إذا قيل : الإنسان شىء يتمكّن من الجمع بين النقيضين . نعم لو كان أخذ القيد ولحاظه فى ناحيه الموضوع أيضاً ، بأن كانت القضيه بشرط المحمول ، لكانت ضروريه ، ولكن قد تقدّم أنّ القيد لا يؤخذ فى طرف الموضوع أصلاً .

ثمّ إنّ الماتن قدس سره استدلّ على بساطه المشتق وعدم دخول مصداق الشىء فى معناه ، بلزوم أخذ النوع فى الفصل ، وقال إنّ السيد الشريف لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه «لزوم دخول النوع فيالفصل» كان أليق بالشرطيه الأُولى ، وكان الاستدلال تامّا ، سواء جعل الناطق فصلاً حقيقيا أو عرضا خاصا أُقيم مقام الفصل ، أمّا على تقدير كونه فصلاً حقيقيا ، فللزوم دخول النوع فى الفصل فيما إذا قيل : (الإنسان ناطق) ، ومن المعلوم أنّ الناطق جزءالنوع ، فكيف يكون النوع جزءا منه ؟

إرشاد:

لاـ يخفى أن معنى البساطه ـ بحسب المفهوم ـ وحدته إدراكاً وتصوراً [۱]، بحيث لا يتصور عند تصوره إلّا شىء واحد لا شيئان، وإن انحل بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شىء له الحجريه أو الشجريه، مع وضوح بساطه مفهومهما.

وبالجمله: لاـ ينثلم بالانحلال إلى الاثنينيه ـ بالتعمّل العقلى ـ وحده المعنى وبساطه المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلل النوع، الشَرح:

وأمّا على تقدير كونه خاصّه ؛ فلأنّ الخاصّه خارجه عن الذات وذاتياتها كما فى سائر العرضيّات ، فكيف تكون الذات بذاتياتها داخله فيها ؟

واستدل أيضاً على بساطه معنى المشتق بمعنى عدم دخول الشىء فى معناه مفهوما ومصداقا ، بضروره عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب ، مع أنـّه يلزم التكرار من دخول الشىء فى معنى الكاتب مفهوما أو مصداقا ، ولكن لا يخفى أنّ لزوم التكرار فى المثال وما شابهه إنّما هو على تقدير أخذ مصداق الشىء فى معنى المشتق ، وأمّا بناءً على أخذ مفهومه فيه ، فالشىء المقيد بأنّ له الكتابه ليس تكرارا للإنسان ، نعم يلزم التكرار فى مثل قول القائل «الماء شىء بارد بالطبع» كما لا يخفى .

[۱] أقول : لا ريب فى إمكان انحلال معنى المشتق بحسب التحليل العقلى ، فإنّه لا يقلّ عن مبدئه وعن سائر الجوامد كالانسان والحجر وغيرهما ممّا هو قابل للتحليل العقلى ، وإنّما الكلام فى انحلال معنى المشتق إلى مفهوم الشىء أو مصداقه ، بحيث يكون مفهومه أو مصداقه جزءا لما ينحلّ إليه معناه . وأمّا من ذهب إلى بساطه معناه واستدلّ عليه بما تقدّم من المحقّق الشريف ، أو بأنّ الشىء معنىً

ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فارداً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنـّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ [١]، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان الشَرح:

إسمى فلا يدخل فى معنى الهيئه لأن معناها حرفى وقد تقدّم التصريح عن المحقّق النائينى قدس سره بأنّ الفرق بين المشتق ومبدئه أنّ معنى المشتق بعينه معنى المبدأ ، إلاّ أنّ الهيئه فى المشتق تدلّ على جهه اتّحاده مع الذات فهو لا يمكنه الالتزام بانحلال معناه البسيط إلى الذات مفهوما ومصداقا ، فكيف ينحلّ معناه بالتحليل العقلى إليه ؟ مع أنّ الانحلال عباره عن : فتق معنى اللفظ ، كانحلال الإنسان إلى حيوان ناطق ، وكذا انحلال سائر الأنواع إلى الجنس والفصل .

لا يقال: كيف ينحلّ الإنسان إلى ما له الإنسانيه ، والحجر إلى ما له الحجريه ، وكذا غيرهما من الأنواع ، مع أنّ مفهوم ما والشىء واحد ؟

فإنّه يقال : لو أُريد بالشىء الإشاره الى الهيولى والمادّه القابله للصور فهو صحيح ، فإنّ الأنواع من الجواهر ، لها أجزاء خارجيه هى الهيولى والصوره ، وأجزاء عقليه هى الجنس والفصل ، ولو أُريد أنّ مفهوم الشىء بنفسه يدخل فى معنى الأنواع، فهو غير ممكن؛ لأنّ المفهوم والعنوان العرضى لا يكون مقوما للذات .

نعم معنى المشتق عنوان عرضى فلا مانع من دخول مفهوم الشىء والذات فيه ، وذلك هو المصحّح لحمل المشتق على الذات .

[١] كأنّ مراده قدس سره أنّ للمشتق معنىً ، وذلك المعنى باعتبار اتّحاده مع الذات

غیره، لاـ هو هو، وملاـک الحمـل والجری إنما هو نحو من الاتحاد والهوهویه، وإلی هـذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهمـا، من أنّ المشـتق یکون لا بشـرط والمبـدأ یکون بشـرط لا، أی یکون مفهوم المشـتق غیر آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبـدأ یکون آبیاً عنه، وصاحب الفصول رحمه الله _ حیث توهم أن مرادهم إنّما هو بیان الشَرح:

بنحو من الاتّحـاد ، لاـ یـأبی عن الحمل علیها ، بخلاف المبـدأ ، فإنّ له معنیً غیر معنی المشـتق ، ویکون فی نفسه آبیا عن حمله علی الـذات ؛ لعـدم اتّحاده معها بوجهٍ ، بل إذا قیس معناه إلی الذات یری أنه غیرها مفهوما وخارجا ، وملاک الحمل هو الاتّحاد فی موطنٍ ما ، من ذهنٍ أو خارجٍ .

وهـذا هو مراد أهل المعقول ممّا ذکروه فی مقام التفرقه بین المشـتق ومبـدئه ، من أنّ المشـتق مفهومه لا بشـرط ، بخلاف المبدأ فإنّه بشـرط لا ، ومرادهم لا بشـرط وبشـرط لا بالإضافه إلی الحمل ، لا أنّ کلیهما موضوع لمعنیً واحد ، غایه الأمر لوحظ ذلک المعنی فی أحدهما لا بشرط وفی الآخر بشرط لا لیکون تغایر المعنیین بالعرض لا بالذات .

ولکن زعم صاحب الفصول قدس سره أنّ أهل المعقول یرون اتّحاد المشتق ومبدئه بالذات ویفرّقون بینهما بلا بشرط وبشرط لا بـالعرض ، فـالتفرقه بینهمـا عرضـی وأنّهم یقولون بـأنّ مفهوم المشـتق بعینه مفهوم المبـدأ لا أن_ّه مفهوم آخر ، فأورد علیهم بأنّ مفهوم العلم مثلاً غیر قابل للحمل علی الذوات حتّی وإن لوحظ لا بشرط بالإضافه إلی ما هو خارج عنه(1).

ولم یتفطّن إلی أنّ مرادهم هو عین ما ذکره من أنّ معنی المشتق فی نفسه، غیر

ص :254

1- (1) الفصول الغرویه : ص۵۰ .

التفرقه بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد ــ أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلک، لأجل امتناع حمل العلم والحركه على الذات، وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين الماده والصوره، فراجع.

الشَرح:

معنى المبدأ، وذلک المعنى قابل للحمل على الذوات بخلاف معنى المبدأ فإنّه معنى آخر فی نفسه وعاص عن الحمل، فاعتبار اللابشرطيه الذاتيه فی معنى المشتق والبشرط لا الذاتيه فی معنى الذات إنّما هو بالإضافه إلى الحمل على الذات كما لا يخفى. ويتّضح ذلک بملاحظه كلام أهل المعقول فی الفرق بين الجنس والماده وبين الفصل والصوره، بأنّ الجنس والفصل لا بشرط، فيحمل أحدهما على الآخر وعلى النوع، بخلاف الهيولى والصوره فإنّهما بشرط لا، فلا يحمل أحدهما على الآخر.

وبيان ذلک على الاختصار أنّ العقل يلاحظ الشىء تارةً ويقايسه إلى سائر الأشياء ، فيرى أنّ له معها جهه اشتراک يكشفها اشتراكها فی بعض الآثار فتكون الجهه المشتركه بينها جنسا ، كما يرى أنّ له جهه امتياز عن غيره ، فيكون ذلک فصلاً ، وأُخرى يلاحظ الشىء بحسب مراتب وجوده وسيره بصوره النوعيه ، فيرى أنّ فی جميع المراتب جهه باقيه إلى المرتبه التاليه ، لا ـ أنّ الشىء ينعدم من أصله وتحصل المرتبه التاليه من العدم المحض ، فتلک الجهه الباقيه يعبّر عنها بالهيولى والقوّه القابله وتكون فعليّتها بأمرٍ آخر يعبّر عنه بالصوره ، فالصوره والهيولى جزءان خارجيان للجسم بحسب ملاحظه مراتب وجوده .

والجنس والفصل جزءان له ــ بحسب التحليل العقلى ــ فی مقام مقايسته إلى سائر الأشياء ، ويصح حمل الجنس على الفصل وبالعكس ، وحمل كلّ منهما على النوع ، فيكون كلّ منهما بالإضافه إلى الحمل لا بشرط ، بخلاف الهيولى والصوره ،

. . . .

الشَرح:

فإنّه لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ، بل وحتّى حمل كلّ منهما على الجسم الخارجى ، فيكون كلّ منهما بالإضافه إلى الحمل بشرط لا ، وليس مراد أهل المعقول أنّ الجنس بعينه هو الهيولى والفرق بينهما بالاعتبار ، وكذلك الفصل مع الصوره .

والحاصل أنّ كلًّا من الهيولى ــ أى الماده القابله ــ والصوره متقابلان بالذات ، فلايحمل أحدهما على الآخر ، بخلاف الجنس والفصل ، فإنّ كلًّا منهما أخذ للشىء بلحاظ مقابلته مع سائر الأنواع ، فيكون كلّ منهما بالإضافه إلى الآخر لا بشرط ذاتا ، فيحمل أحدهما على الآخر لاتّحادهما خارجا .

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره بعد قوله «فإن قلت : فما وجه حمل الجنس على الفصل والفصل على الجنس ، مع أنّ طبيعه الجنس فى الخارج غير طبيعه الفصل ؟ وهل المصحّح إلاّ الاعتبار اللابشرطى» ، ما حاصله : أنّ التركيب بين الجنس والفصل اتحادى لا انضمامى ؛ لأنّ المركبات الحقيقيه لابدّ لها من جهه وحده حقيقيه ، وإلاّ كان المركّب اعتباريا والوحده الحقيقيه لا تكون الاّ إذا كان أحد الجزئين بالقوه والآخر بالفعل ، فإنّه لو كان كلّ منهما فعليا ، لكانت كلّ فعليّه تأبى عن الأُخرى .

وإذا كان أحد الجزئين بالفعل والآخر بالقوه لم يكن فى البين إلاّ جعل واحد ، فيكون الجزئين بجعل واحد ، فإنّه لو فرض أنّ كلاًـ من الجزئين مجعول مستقلّ لما كان فى المركّب وحده حقيقيه ، وإذا كان الجزءان مجعولين بجعلٍ واحد ، لكان أحد الجزئين ــ أى الأصل ــ مجعولاًـ بالذات والآخر بالتبع ، حتّى تصحّ نسبه الجعل إلى الجزئين مع فرض وحده الجعل حقيقه ، وعلى ذلك يكون مرور الفيض ــ أى فيض الوجود ــ من الأصل إلى التابع ــ أى من الصوره إلى الماده أو من الفصل إلى الجنس ــ .

ثمّ ذكر قدس سره أنّه بذلك تبيّن الفرق بين الجنس والفصل ، وبين العرض ومعروضه ،

الثالث: ملاك الحمل ــ كما أشرنا إليه ــ هو الهوهويه والاتحاد [١] من وجه، الشَرح:

فإنّ التركيب فی الثانی اعتباری فیکون کل من العرض والمعروض بالإضافه إلى الآخر بشرط لا ذاتا ، بخلاف الجنس والفصل ، کما تبیّن معنی اتحاد الجنس والماده واتحاد الفصل والصوره ذاتا واختلافهما بالاعتبار ، حیث إنّ مبدأ الجنس الطبیعی إذا لوحظ بما له من الوجود الساری یکون ماده ولم یحمل على الفصل ، وإذا لوحظ اتّحادهما فی الوجود الساری یکون جنسا ویصح الحمل علیه . انتهی ما أردنا إیراده من کلامه قدس سره فی المقام(١) .

أقول : ظاهر کلامه اتّحاد الجنس مع الماده ذاتا ، وکذا اتّحاد الفصل مع الصوره ، وإنّما یکون الاختلاف بینهما بالاعتبار ، فإنّه إذا لوحظ مبدأ الجنس الطبیعی بما له من الوجود الساری ، یکون مادّه لا یحمل علیه الفصل ، کما أنـّه إذا لوحظ اتّحادهما فیالوجود الساری صحّ الحمل وکان جنسا ، ولکن قد تقدّم أنّ کون شیء جنسا لطبیعیّ وشیء آخر فصلاً له ، أمر یدرکه العقل بالإضافه إلى الطبائع الأُخر ، بخلاف کون شیء ماده له خارجا ، وشیء آخر صوره له ، فإنّه بملاحظه مراتب وجود الطبیعی ، فکلّ منهما غیر الآخر ذاتا ، ولکن مع ذلک ظاهر کلام أهل المعقول فی المشتق ، وکذا فی التفرقه بین الجنس والماده ، والفصل والصوره ، هو عدم الاختلاف الذاتی ، وکلام بعضهم کالصریح فی أنّ الجنس هو الماده عیناً والاختلاف بالاعتبار ، کما تقدّم فی کلام المحقّق الأصفهانی قدس سره .

[١] ذکر صاحب الفصول قدس سره أنّ مصحّح الحمل إما اتّحاد الموضوع والمحمول حقیقه وتغایرهما اعتبارا ، کما فی (الإنسان حیوان ناطق) ، وإمّا تغایرهما حقیقه

١- (١) نهایه الدرایه : ١ / ٢٢٨ .

والمغـايره من وجه آخر، كمـا يكـون بين المشـتقات والـذوات، ولاـ يعتـبر معه ملاـحظه الـتركيب بين المتغـايرين، واعتبـار كون مجموعهما ـ بما هو كذلك ـ واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً، لاستلزامه المغايره بالجزئيه والكلّيه.

الشَرح:

واتّحادهمـا اعتبـارا ، كمـا فى قولنـا : (الإنسان ناطق) أو (الإنسان جسم) فإنّ الإنسان لايتّحـد مع الجسم أو الناطق مفهوما كما هو واضح ، ولا وجودا فلابدّ فى مثل ذلك من ملاحظه التركيب واعتباره فى ناحيه الموضوع ، بأن يراد من الموضوع مجموع أمرين يصدق على ذلك المجموع ، المحمول الملحوظ بنحو لا بشرط(۱) .

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بأنّه فى موارد الحمل يكون الموضوع والمحمول متّحدين حقيقه ، ومختلفين بالاعتبار ، كما فى المشتقات بالإضافه إلى الذوات ، وحتّى فى مثل (الإنسان جسم) أو (ناطق) حيث إنّ الإنسان خارجا هو الجسم أو الناطق كما تقـدّم فى الأـمر السـابق ، ومع هـذا الاتحـاد لاـ موجب لملاـحظه التركيب فى نـاحيه الموضوع ، بل يكون لحاظه مخلاًّ بالحمل ؛ لأـنـّه يوجب المغـايره بين الموضوع ومحموله بالكـلّ والجزء ، بـأن يكون الموضوع مثلاًـ مجموع الجسم والروح ويحمـل عليه النـاطق لاـ بشـرط ، مع أنّ من الواضـح عـدم ملاـحظه التركيب فى موضوعـات القضايـا المسـتعمله فى مقام التحديـد بالفصل أو الخـاصه وغيرهـا ، ضـروره أنّه لا يلاحظ فى القضايا فى طرف الموضوعات إلاّ مفاهيمها ، كما هو الحال فى ناحيه المحمولات ، وإنّما يحمل المحمول على الموضوع لاتّحادهما من وجه مع تغايرهما بنحو من الاعتبار .

وبعبارهٍ أُخرى : يعتبر فى حمل شىءٍ على شىء أمران :

۱- (۱) الفصول الغرويه : ص ۵۰ .

ومن الواضح أنّ ملاـك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عـدم لحاظ ذلك فی التحدیـدات وسائر القضایـا فی طرف الموضوعـات، بل لا یلحظ فی طرفها إلّا نفس معانیها، کما هو الحال فی طرف المحمولات، ولا یکون حملها علیها إلّا بملاحظه ما هما علیه من نحو من الاتحاد، مع ما هما علیه من المغایره ولو بنحو من الاعتبار.

الشَرح:

الاوّل: أن یکون بین الموضوع والمحمول مغایره ما ، لئلّا یلزم حمل الشـیء علی نفسه أو قیام النسـبه بین الشیء ونفسه ، فالحمل یقتضی التغایر بین الموضوع والمحمول لیکون هذا موضوعا وذاک محمولاً .

والثانی: أن یکون بینهما نحو من الاتّحاد لیصحّ حمل الثانی علی الأوّل ، وعلی ذلک فقد یکون الاتحاد والتغایر کلاهما فی مقام الذات والمفهوم ، کتحدید الإنسان بأنّه حیوان ناطق ، حیث إنّ التغایر بین الموضوع والمحمول بالإجمال والتفصـیل مع اتّحادهما ذاتا ومفهوما ، فیکون الحمل أولیّا ذاتیّا ، وقد یکون التغایر بالمفهوم ، والاتحاد بحسب الوجود ، فالحمل فیه شائع صـناعی ، کما فی حمـل النـاطق أو الجسم علی الإنسـان الخارجی ، ومن هـذا القبیل حمل المشـتق علی الـذات ، مثل (الإنسان کاتب) أو (زید ضارب) ، فلو کان بین الشـیئین تغایر بحسب الذات والمفهوم ، وبحسب الوجود مطلقا ، ذهنا وخارجا ، لم یکن للحمل مصحّحٌ ، کما فی قولنا : (زید علم) أو (أنـّه ضرب) أو غیر ذلک .

وقد أضاف صاحب الفصول قدس سره علی ملاک الحمل أمرا آخر، وهو أن یکون بین الموضوع والمحمول تغایر ذاتا ووجودا، واتّحـاد اعتبـارا، ومثّـل لـذلک بقوله (الإنسـان ناطق) أو (جسم)(1)، وعبـاره المـاتن قـدس سـره فی الأـمر الثـالث: «ولا یعتبر معه ملاحظه

١- (١) الفصول الغرویه : ص٥٠ .

فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقاً للمقام. وفی کلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: لا ریب فی کفایه مغایره المبدأ مع ما یجری المشتق علیه مفهوماً [۱]، الشَرح:

الترکیب بین المتغایرین واعتبار کون مجموعهما بما هو کـذلک واحـدا»(۱) نـاظره إلی الجواب عنه، وأنّه بعـد ما ثبت أنّ اتّحاد الفصـل مع الجنس فی الخـارج حقیقی لاـ انضـمامی، فلاـ موجب لملاـحظه الترکیب فی مثـل (الإنسـان ناطق) أو (جسم) أو غیر ذلک.

[۱] الصفات الجاریه علی الواجب (جلّ وعلا) المسمّاه بصفات الذات ، فیها جهتان من الإشکال :

الأُولی: أنّ الـذات المأخوذه فی معنی المشـتق علی القول بالترکیب ، والخارجه عنه علی القول الآخر ، زائـده علی المبـدأ ، فیلزم کون المبـدأ زائـدا علی مـا یحمـل علیه معنی المشـتق ، لینطبق علیه معنی المشـتق باعتبـار المبـدأ ، مع أنّ عنوانی العـالم والقـادر یحملان علی ذات الحق (جلّ وعلا) ومبادئها لیست زائده علی ذاته المقدّسه علی مذهب الحق .

والثانیه: أنّ المعتبر فی معنی المشـتق، انتساب المبـدأ إلی الذات وقیامه بها، والعلم والقدره لیسا کذلک فی ذاته المقدّسه، فإنّهما لیسا بعرضین لیقوما به، وعلی ذلک یقع الکلام فی أن_ّه کیف تحمل هذه العناوین المشتقّه علی ذاته تعالی؟

وأجاب الماتن قـدس سره عن الجهه الاولی فی هذا الأمر، وعن الجهه الثانیه فی الأمر الآتی، وحاصل ما ذکره فی الجهه الأُولی: أنّه لا یعتبر فیما یجری علیه عنوان المشتق، إلاّ تغایره مع المبدأ مفهوما لا تغایره معه وجودا، وبما أنّ مفهوم العلم

۱- (۱) الکفایه : ص۵۶ .

وإن اتحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات ــ مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ــ عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينيه صفاته، يكون على الحقيقه، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقدح ما فى الفصول، من الإلتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الشَرح:

والقدره مغاير لذات الحق (جل وعلا) فلا إشكال فى حمل عنوان العالم والقادر عليه سبحانه.

وما فى الفصول من أنّ الصفات الجاريه عليه (سبحانه) منقوله عن معانيها الأوّليّه ، أو مستعمله فى غيرها مجازا ، وبتلك المعانى المنقوله إليها أو المجازيه تحمل عليه (سبحانه)(١) لا يمكن المساعده عليه ، حيث لا ملزم لما التزم به ، بعد عدم مغايره المبدأ مع الذات وجودا .

أقول : لاـ يعتبر فى صدق المشتق وحمله على الذات مغايرتها مع المبدأ حتّى مفهوما، وآيه ذلك صدق المنير على النور، والموجود على الوجود ونحوهما، والوجه فى ذلك أنّ الذات المأخوذه فى معنى المشتق أمرٌ مبهم سيّال حتّى فى نفس المبدأ.

والحاصل : أنّه لا يعتبر فى حمل المشتق تغاير المبدأ مع الذات المحمول عليها حتّى مفهوما ، بل ولا تغايره مع معنى المشتق ولو اعتبارا .

وقد يورد على ما ذكرنا ــ من عدم اعتبار المغايره وأنّ الذات المأخوذه فى معنى المشتق مبهمه تصدق على نفس المبدأ ــ بأنّه يلزم صدق الضارب على الضرب ، والقاتل على القتل ، إلى غير ذلك ، مع أنّ قول القائل (الضرب ضارب)

١- (١) الفصول الغرويه : ص ٥٠ .

الجاريه عليه تعالى، بناءً على الحق من العينيه، لعدم المغايره المعتبره بالإتفاق، وذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الإتفاق على عدم اعتباره، كمالا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الشَرح:

غلط فاحش ، ولكن لا يخفى أنّ الذات المبهمه ليست تمام المدلول بحيث ينطبق معناه على نفس المبدأ فى كلّ مورد ، بل يعتبر فى بعض المشتقات ــ بمقتضى مبادئها ــ التلبّس بنحوٍ خاصّ ، أى صدورا أو نحوه ، والذات المأخوذه بهذه الخصوصيه لا تنطبق على الضرب والقتل ونحوهما .

ولكن يرد على الماتن قدس سره بأنّ ما ذكره فى هذا الأمر إبطال لما تقدّم منه سابقا فى الفرق بين المشتق ومبدئه ، من كون الأوّل لا بشرط بالإضافه إلى الحمل ، والثانى بشرط لا ، فإنّ مقتضى ذلك عدم صحّه حمل العلم والقدره والحياه على ذات الحق (جلّ علا) ، مع أنّه قد ذكر فى هذا الأمر أنّ اتّحاد المبدأ فى القادر والعالم مع ذات الحق (عزّ وجلّ) حقيقى ، والتغاير اعتبارى ، ولازم ذلك صحّه حمل ذات المبدأ على ذاته سبحانه ، وهذا يتنافى مع كونه بشرط لا بالإضافه إلى الحمل على الذات .

اللهم إلّا أنّ يراد من بشرط لا ، عدم أخذ الذات فى معنى المبدأ ، فلا يتّحد مع الذات فى كلّ مورد يتّحد معه مفهوم المشتق مع الذات .

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال فى المقام والجواب عنه يجريان فى خصوص صفات الذات ، ولا يعمّان مثل الرحيم والكريم ونحوهما من صفات الأفعال ، فلا موجب فيها بالالتزام باتّحاد المبدأ مع الذات عينا وتغايرهما مفهوما ، كما هو ظاهر الماتن قدس سره ، حيث جعل صفات الذات (المعبّر عنها بصفات الكمال) مع صفات

الخامس: إنّه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره [۱] ــ كما عرفت ــ بين المبدأ وما يجرى عليه المشتق، فى اعتبار قيام المبدأ به، فى صدقه على نحو الحقيقه، وقد استدلّ من قال بعدم الإعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم ــ بالفتح ــ .

الشَرح:

الأفعال (المعبّر عنها بصفات الجمال) سواء فى الإشكال والجواب .

[۱] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنّه بعد الاتفاق على لزوم المغايره بين المبدأ وما يحمل عليه المشتق مفهوما، يقع الكلام فى أنّه هل يعتبر فى حمل المشتق على الذات قيام المبدأ بها، ليكون صدق المشتق عليها على نحو الحقيقه، أو لا يعتبر ذلك؟

وقد استدلّ من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم على الذات مع قيام الضرب والألم بالمضروب .

ولكن لا ينبغى التأمّل فى اعتبار تلبّس الذات بالمبدأ فى صدق المشتق عليها حقيقه ، إلّا أنّ التلبّس لا ينحصر بقيام المبدأ بالذات قيام العرض بمعروضه ، بل للتلبّس أنحاءٌ ، والقيام بها أحد أنحائه الناشئه من اختلاف المواد تارةً ، واختلاف الهيئات أُخرى من القيام صدورا ، أو حلولاً ، أو وقوعا عليه ، أو فيه ، وانتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتّحاده معها خارجا من أحد أنحاء التلبّس ، حيث إنّ العينيه الخارجيّه نحو من أنحاء التلبّس ، ضروره أنّ كون الشىء واجدا لنفسه أقوى من كونه واجدا لغيره ، وأيضاً من أنحاء التلبّس ما إذا كانت الذات متّصفه بالمبدأ خارجا ، ولكن لم يكن فى الخارج بإزاء المبدأ وجود ، بأن يكون المبدأ أمرا اعتباريا عقليا أو عقلائيا، كما فى حمل الواجب والممكن على الذات خارجا أو حمل الزوج والزوجه عليها ، فيكون من خارج المحمول فى مقابل المحمول بالضميمه الذى يكون بإزاءه وجود ، كما فى حمل الأبيض أو الأحمر على الجسم الخارجى .

والتحقيق: إنّه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الألباب، فى أنّه يعتبر فى صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحائه الناشئه من اختلاف المواد تاره، واختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما فى صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفاً، أو مع عدم تحققٍ إلاّ للمنتزع عنه، كما فى الإضافات والإعتبارات التى لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها فى الشَرح:

وعلى ذلك فلا يبقى إشكال فى صفات الذات الجاريه على ذات الحق (جلّ وعلا) ، حيث يكون المبدأ مغايرا له (سبحانه) مفهوما ، ومتحدا معه عينا ، وقد تقدّم أنّ هذا أحد أنحاء التلبّس ، فيكون حمل العالم والقادر عليه (سبحانه) حقيقه ، حيث لم يعتبر فى صدقها إلاّ التلبّس بمبدأ العلم والقدره ، لا التلبّس بهما بنحو قيام العرض بمعروضه ، وعدم اطلاع العرف على التلبّس العينى لا يضرّ بكون انطباقهما عليه (تعالى) بنحو الحقيقه ، فإنّ نظر العرف متبع فى تشخيص معنى اللفظ ، وأمّا أنّ انطباقه على مورد بنحو الحقيقه ، بعد وضوح المفهوم ، فالمتبع فيه نظر العقل .

أقول : كان ينبغى للماتن قدس سره أن يضيف إلى اختلاف أنحاء التلبّس اختلاف الذوات ، فإنّ اختلافها كاختلاف المبادئ والهيئات .

ثمّ ذكر قدس سره أنـّه لا مجال لدعوى صاحب الفصول قدس سره أنّ الصفات الجاريه عليه (سبحانه) منقوله ، أو مستعمله فى غير معانيها اللغويه مجازا ؛ ولذا لا تصدق على غيره (سبحانه) وتكون أسمائه تعالى توقيفيه .

والوجه فيه ، مضافا إلى ما ذكر من صدقها عليه (سبحانه) بما لها من المعانى لغه ، أنّ النقل أو التجوّز يوجب كون تلك الألفاظ مجرّد لقلقه وألفاظا بلا إراده المعنى ، فإنّ معانيها المنقوله إليها ، أو المستعمله فيها مجازا ، مجهوله لنا .

ص :۲۶۴

الخارج شیء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمه، ففی صفاته الجاريه عليه تعالی يكون المبدأ مغايراً له تعالی مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينيه، وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينيه، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف علی مثل هذا التلبس من الأمور الخفيه لا يضر بصدقها عليه تعالی علی نحو الحقيقه، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالی حقيقه، ولو بتأمل وتعمّل من العقل. والعرف إنما يكون مرجعاً فی تعيين المفاهيم، لا فی تطبيقها علی مصاديقها.

وبالجمله: يكون مثل العالم، والعادل، وغيرهما ــ من الصفات الجاريه عليه تعالی وعلی غيره ــ جاريه عليهما بمفهوم واحد ومعنی فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر فی الجری من الاتحاد، وكيفيه التلبس بالمبدأ، حيث إنــّه بنحو العينيه فيه الشَرح:

والعجب أنّه جعل نقل الصفات أو التجوّز فيها علّه لعدم جواز إطلاقها علی غيره (سبحانه) ، مع أنّ إطلاق عالم وقادر وحيّ علی غيره (سبحانه) شائع .

أقول : قد تقدّم فی الأمر السابق عدم اعتبار مغايره المبدأ مع الذات المحمول عليها عنوان المشتق حتّی مفهوما ، ولو كانت العينيه الخارجيه مصحّحه للتلبّس المعتبر فی معنی العالم والقادر لانطبق معناهما علی نفس القدره والعلم ، ولصحّ قول القائل (علمه عالم) و(قدرته قادره) وعدم مقبوليه هذا الحمل فی أذهان العامه لم ينشأ إلاّ من عدم التفاتهم إلی التلبّس بنحو العينيه .

ولا نريد بذلك أنّ عنوانا من العناوين إذا كان محكوما بحكم شرعی يثبت ذلك الحكم لكلّ ما يراه العقل مصداقا له ، وإن لم يكن مصداقا بنظر العرف ، فإنّ الخطابات الشرعيه متوجّهه إلی العرف ، فما يفهمه العرف من الموضوعات الوارده فيها يكون هو المراد منها .

تعالی، وبنحو الحلول أو الصدور فی غیره، فلا وجه لما التزم به فی الفصول، من نقل الصفات الجاریه علیه تعالی عما هی علیها من المعنی، کما لا یخفی، کیف؟ ولو کانت بغیر معانیها العامه جاریه علیه تعالی کانت صرف لقلقه اللسان وألفاظ بلا معنی، فإن غیر تلک المفاهیم العامه الجاریه علی غیره تعالی غیر مفهوم ولا معلوم إلّا بما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: إنّه تعالی عالم، إما أن نعنی أنّه من ینکشف لدیه الشیء فهو ذاک المعنی العام، أو أنّه مصداق لما یقابل ذاک المعنی، فتعالی عن ذلک علواً کبیراً، وإمّا أن لا نعنی شیئاً، فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقه، وکونها بلا معنی، کما لا یخفی.

والعجب أنّه جعل ذلک عله لعدم صدقها فی حق غیره، وهو کما تری، وبالتأمل فیما ذکرنا، ظهر الخلل فیما استدلّ من الجانبین والمحاکمه بین الطرفین، فتأمل.

السادس: الظاهر أن_ّه لا یعتبر فی صدق المشتق وجریه علی الذات حقیقه، التلبس بالمبدأ [۱]

الشَرح:

وأمّا ما ذکره الماتن قدس سره _ من الاستدلال علی عدم النقل والتجوّز من أن_ّه لو کانت الصفات الجاریه علیه (سبحانه) منقوله ، أو مستعمله فی غیر معانیها الأصلیه لکانت لقلقه اللسان وألفاظا بلا معنی _ فلا یمکن المساعده علیه ، فإنّ کون تلک المعانی معلومه بالإجمال یکفی فی خروجها عن مجرد لقلقه اللسان ، وکون تلک الصفات عین ذات الواجب (جلّ وعلا) مما یوجب الإشاره إلی معانیها ولو بالإجمال .

[۱] وحاصله أنّ استعمال المشتق فی معناه أمرٌ ، وتطبیق ذلک المعنی علی شیء أمرٌ آخر ، وفیما کان الشیء غیر متلبّس بالمبدأ حقیقه ، بل کان التلبّس فی غیره حقیقه یکون المجاز فی تطبیق معنی المشتق وإسناده إلی الشیء الأوّل لا فی

حقیقه وبلا واسطه فی العروض، کما فی الماء الجاری، بل یکفی التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الواسطه، کما فی المیزاب الجاری، فاسناد الجریان إلی المیزاب، وإن کان إسناداً إلی غیر ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه فی الاسناد، لا فی الکلمه، فالمشتق فی مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی، وإن کان مبدؤه مسنداً إلی المیزاب بالإسناد المجازی، ولا منافاه بینهما أصلًا، کما لا یخفی، ولکن ظاهر الفصول بل صریحه، اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقه، وکأنّه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد والمجاز فی الکلمه، وهذا ــ هاهنا ــ محل الکلام بین الأعلام، والحمد للّه، وهو خیر ختام.

الشَرح:

استعمال المشتق فی معناه ، کما فی قوله (المیزاب جارٍ) .

وبتعبیرٍ آخر : یکون المجاز فی الإسناد لا فی الکلمه ، فإنّ المجاز فی الکلمه عباره عن استعمالها فی غیر ما وضعت له ، والمشتق فی موارد المجاز فی الإسناد لا یستعمل فی غیر معناه الموضوع له ، بل یکون تطبیق ذلک المعنی الموضوع له علیه بالعنایه ، فما عن صاحب الفصول قدس سره من اشتراط تلبّس الذات بالمبدأ فی استعمال المشتق حقیقه(۱) غیر صحیح .

أقول : عباره الماتن لا تخلو عن التعقید والاضطراب ، والمراد ما ذکرنا ، فإنّ المراد من قوله «حقیقه» لیس قیدا للصدق والجری ، بل قید للمشتق ، أی لا یعتبر فی حمل المشتق بمعناه الحقیقی علی الذات ، تلبّس تلک الذات بالمبدأ حقیقه ، بل یکفی تلبّسها بالعنایه ، فیکون الإسناد مجازیا .

۱- (۱) الفصول الغرویه : ص ۵۰ .

المقصد الأوّل: فی الأوامر

اشاره

ص :۲۶۹

الفصل الأوّل: ماده الأوامر

اشاره

وفيه فصول:

الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من الجهات، وهی عديده:

الأولی: إنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدده [۱]، منها الطلب، كما يقال، أمره بكذا.

ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها الفعل، كما فی قوله تعالی: «وما أمر فرعون برشيد».

ومنها الفعل العجيب، كما فی قوله تعالی: «فلما جاء أمرنا».

ومنها الشیء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

ومنها الحادثه، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا.

الشَرح:

معنی ماده الأمر

[۱] ذكر للفظ «الأمر» معانٍ عديده :

منها : الطلب ، فيقال : أمره فلان بكذا.

ومنها : الشأن والمراد به الحال مطلقاً، أو فيما كان خطيرا فيقال: (شغله أمر كذا).

ومنها : الفعل ، كما فی قوله سبحانه «وَما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ»(۱) .

ص: ۲۷۰

۱- (۱) سوره هود : الآيه ۹۷ .

ولاـ يخفى أن عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضروره أنّ الأمر فى (جاء زيد لأمر) ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال فى قوله تعالى «فلما جاء

الشَرح:

ومنها : الفعل العجيب ، كما فى قوله سبحانه «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنا»(١) .

ومنها : الشيء ، كقولك : (رأيت أمرا عجيبا).

ومنها : الحادثه ، كقوله : (فلما وقع الأمر).

ومنها : الغرض ، كقوله (جئتك لأمرٍ).

وذكر الماتن قدس سره أنّ الظاهر عدم استعمال لفظ «أمر» فى جميع هذه المعانى، بل عدّ بعضها من معانيه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم؛ وذلك لأنّ لفظ «أمر» فى قولك (جاء زيد لأمر كذا) استعمل فى معنى الشيء، واللاّم الداخله عليه تدلّ على أنّ الشيء المزبور مصداق للغرض، لا أنّ مدخول اللام استعمل فى معنى الغرض ومفهومه، وكذا استعمل فى قوله سبحانه «فَلَمّا جَاءَ أَمْرُنَا» فى معنى الشيء، لا فى معنى التعجّب. غايه الأمر أنّ الشيء المزبور مصداق للعجيب، وكذا الحال فى الحادثه والشأن.

فما عن صاحب الفصول قدس سره من أنّ لفظ «أمر» حقيقه فى المعنيين الأوّلين يعنى الطلب والشأن(٢) غير سديد ، حيث إنّ عدّ الشأن من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم أيضاً ، فلا يبعد أن يكون مشتركا لفظا بين الطلب فى الجمله ــ على تفصيل يأتى ــ وبين معنى الشيء .

١- (١) سوره هود : الآيه ٥٨ .

٢- (٢) الفصول الغرويه : ص٥١ .

أمرنا» يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً فی مفهومه، وکذا فی الحادثه والشأن.

وبـذلک ظهر مـا فی دعوی الفصول، من کون لفظ الأمر حقیقه فی المعنیین الأولین، ولا یبعـد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجمله والشیء، هذا بحسب العرف واللغه.

الشَرح:

وذکر المحقّق النائینی قـدس سـره أنّه لا إشـکال فی کون لفظ «أمر» حقیقه فی الطلب ، وأمّا بقیه المعانی فکلّها راجعه إلی معنیً واحد ، وهی الواقعه التی لها أهمیه ، وهذا المعنی ینطبق علی الحادثه والغرض وغیرهما من المعانی(۱).

ولکن فیه ؛ أوّلاًـ : أنـّه لم یؤخـذ فی معنـاه الأهمیه ، بل قـد یوصف بعـدم الأهمیه ، فیقال : (لا یهمّه الأمر الفلانی ، أو إن الأمر الفلانی لا أهمیّه له) ، ولو کان قید الأهمیه مأخوذا فی معناه ؛ لکان توصیفه بعدمها من توصیف الشیء بعدمه.

وثانیـاً : أنّ الأـمر یجمع علی نحوین ، فیصـح إطلاق أحـدهما علی الطلب ، ولا یصـح إطلاق الآخر علیه، فمثلاً یطلق علی الطلب المتعدّد أوامر، ولا یطلق علیه الأمور، وکذا العکس. وأیضاً یصح الاشتقاق منه بمعنی الطلب، ولا یصح منه الاشتقاق بمعناه الآخر فلا یمکن أن یقال إنّ جمیع معانیه ترجع إلی معنیً واحد ، حتّی یکون مشترکا معنویا.

وعن السیّد الأُستاذ (رضوان اللّه تعالی علیه) أنـّه مشترک بین الطلب فی الجمله وبین الفعل، الذی یعبّر عنه باللغه الفارسیه بلفظ (کار)، واختلاف جمعه باعتبار المعنیین، فإنّه بمعنی الطلب یجمع علی أوامر، وبمعنی الفعل یجـمع علی أُمور(۲).

۱- (۱) أجود التقریرات : ۱ / ۸۶ .
۲- (۲) نهایه الأُصول : ۱ / ۷۵ .

وأما بحسب الإصطلاح، فقد نقل الإتفاق على أنه حقيقه فى القول المخصوص [۱]، ومجاز فى غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الإشتقاق، فإن معناه _ حينئذ _ لا يكون معنى حدثياً، مع أن الإشتقاقات منه _ ظاهراً _ تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

الشَرح:

أقول : هذا الكلام أيضاً لا يمكن المساعده عليه ، فإنّ لفظ «أمر» قد يستعمل فى موارد لا يصلح لشىء ممّا ذُكر ، كما يقال (البياض أمر خارجى ، بخلاف الإمكان فإنّه أمر عقلى) كما أنّ ما ذكر فى الكفايه أيضاً غير تامّ ، فإنّه لا يصحّ فى مثل قوله (سبحانه) «وَما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ» وضع لفظ الشىء مكانه.

فالحق فى المقام هو أنّه لايبعد كونه مشتركا فى كلّ من الطلب ، والشىء ، والعمل ، بنحو الاشتراك اللفظى ويعيّن المراد بالقرائن فى موارد الاستعمال.

وما يقال من أنّ الأمر لا يطلق على الجواهر كما عن السيد الأُستاذ (رضوان اللّه تعالى عليه)(۱) ، لا يمكن المساعده عليه أيضاً ؛ فإنّه يقال : (مفهوم الإنسان أمر ذهنى وواقعه أمر خارجى) .

[۱] وحاصله أنّ لفظ «أمر» بحسب اصطلاح الاصوليين ، حقيقه فى المعنى الأوّل من المعانى المتقدّمه ، وهو الطلب فى الجمله ، وما ذكروا فى تعريفه بيان للمعنى الأوّل ، وعليه فيرد عليهم أنّ القول المخصوص لعدم كونه معنى حدثيّا غير قابل للاشتقاق منه، مع أنّ الاشتقاقات منه بلحاظ معناه الاصطلاحى (أى بلحاظ المعنى الأوّل من المعانى المتقدمه)، فلا يبعد أن يكون مرادهم فى التعريف _ من القول المخصوص _ الطلب بالقول المخصوص، ليمكن الاشتقاق منه . نعم لو ثبت أنّ

۱- (۱) نهايه الأُصول : ۱ / ۷۵ .

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بـالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يـدل عليه، نعم القول المخصوص _ أى صـيغه الأمر [١] _ إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

الشَرح:

لهم فيه اصطلاح خاصّ، بأن يكون لفظ الأمر فى اصطلاحهم منقولاً عن المعنى اللغوى وموضوعا للقول المخصوص، فلا مشاحّه فيه، وعليه فتكون الاشتقاقات منه بلحاظ المعنى اللغوى، أى الطلب فى الجمله، لا معناه الاصطلاحى، أى القول المخصوص.

أقول : لم يظهر وجه اشتقاق المشتقات من المعنى الاصطلاحى لتتمّ المناقشه فى تعريفهم ، وظاهر القول المخصوص فى كلامهم هـو المقـول المخصـوص ، كصـيغه إفعـل ، حيـث لا خصوصـيه للقـول بمعنـاه المصـدرى إلاّ الجهر والإخفـات ، وأمّا سـائر الخصوصيات _ ككونه صيغه الأمر ونحوها _ فهى أوصاف المقول ، والمقول _ باعتبار جموده _ غير قابل للاشتقاق منه .

لا يقـال : مـا ذكره قـدس سره من أنّ مرادهم بـالقول المخصوص الطلب ليكون قابلاً للاشـتقاق منه ، غير تامّ ، فإنّ الأمر بهـذا المعنى أيضاً غير قابل للإنشاء ، والقابل للإنشاء هو نفس الطلب ، لا الطلب بالقول .

فإنّه يقال : تقييد الطلب بالقول المخصوص للإشاره إلى الحصه الخاصه منه ، حيث إنّ فى الطلب المنشأ ضـيق ذاتى ، نظير ضـيق المعلول من نـاحيه علّته ، ويكون المـدلول بمـاده الأمر أو بصـيغته هى الحصّه من الطلب فى مقابل حصّيته الأُخرى ، يعنى الطلب الحقيقى الذى لا يكون قابلًا للإنشاء .

[١] هـذا بيان أنّ تعريف الأمر فى كلماتهم بالقول المخصوص غير صـحيح ، فإنّ القول المخصوص لا يكون مساويا لمعنى الأمر والطلب .

نعم القول المخصوص كصيغه الأمر عند استعمالها ، يكون باعتبار مدلوله

. . . .

الشَرح:

مصداقا لعنوان الطلب ، لا بما هو قول مخصوص ، بل من حيث مدلوله من كونه طلبا مطلقا أو مخصوصا كما فى صيغه (بعت) ، فإنّها باعتبار المنشأ بها (أى الملكيه) تكون مصداقا للبيع ، لا بما هى لفظ وقول مخصوص وكما لا يصحّ تعريف البيع بأنّه القول المخصوص فكذلك الأمر كما لا يخفى .

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره أنّ القول المخصوص بنفسه قابل للاشتقاق منه ، حيث إنّ القول المخصوص صنف من الكيف المسموع وعرض قائم بالإنسان ، وعليه فإن لوحظ بنفسه من دون لحاظ صدوره وقيامه بالإنسان _ مثلاً _ فهو المبدأ السارى فى جميع المشتقات ، وإن لوحظ قيامه به بنحو الحدوث فهو المعنى المصدرى ، وإن لوحظ انتسابه إليه فى الحال أو الاستقبال فهو المعنى المضارعى ، وإن لوحظ انتسابه إليه فى الماضى فهو المعنى الماضوى إلى غير ذلك .

والحاصل أنّ هيئه «إفعل» لا- تكون من الجواهر كالحجر الذى لا- يكون له قيام بالغير ولا يمكن فيه اللحاظ بالأنحاء المتقدمه ليكون مبدأً أو مصدرا أو ماضيا أو مستقبلاً إلى غير ذلك . وعليه فلفظ (أَمَرَ) بصيغه الماضى ، موضوع للصيغه المنتسبه إلى الفاعل بانتساب تحقّقى فى الماضى ولفظ (يأمر) موضوع لها بالانتساب المتحقّق فى الحال أو الاستقبال ، وصيغه الأمر موضوعه للدلاله على طلب إيجاد الفعل من الفاعل(۱) .

أقول : مجرّد كون شىء عرضا خارجا لا يصحّح جعله مبدأ اشتقاق ، إذ معنى العرض ومعنى الجوهر فى ذلك على حدٍّ سواء ، بل لابدّ فى الاشتقاق من تضمّن

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۱ / ۲۵۴ .

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحه فى الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغه، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنّه [۱]، ولا حجه على أنـّه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه والمجاز.

وما ذكر فى الترجيح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلم، ولم يعارض بمثله، الشَرح:

معنى حدثى ليكون إظهار فعليّته على نحو التحقّق ماضيا وعلى نحو الترقّب مضارعا إلى غير ذلک ، وليس وجه عدم الاشتقاق من معنى الجوهر كونه جوهرا وعدم قيامه بالغير خارجا ، بل الوجه عدم تضمّنه المعنى الحدثى .

والحاصل أنّ القول المخصوص بمعناه المصدرى (أى التلفّظ به) قابل للاشتقاق منه ولكن ماده (أ ـ م ـ ر) لم توضع له، ولا يقال لمن تلفّظ بماده الأمر أو بصيغه الطلب بدون قصد إنشاء الطلب: إنّه قد أمر، بل الأمر من مقوله المعنى (أى المعنى الانشائى) على نسق ما ذكر فى البيع والوكاله والوضع وغيرها من الإنشائيات.

وعليه ، فاللازم فى صدق الأمر من فرض الطلب وإنشائه بصيغه (إفعل) أو غيرها من فعل أو قول ليقال على المنشأ بلحاظ إنشائه أمرا ، وأمّا القول المخصوص (أى ما هو ملفوظ) مع قطع النظر عن الإنشاء به ، فغير قابل للاشتقاق .

[۱] لا أرى وجها تامّا لهذا الكلام بعد اختياره قدس سره أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الطلب فى الجمله والشّىء ، فإنّه مع فرض كونه حقيقه فيهما على نحو الاشتراک اللفظى ، لم يكن مورد لقوله إنّ لفظ الأمر قد استعمل فى الكتاب والسنّه فى معانٍ ، ولا حجّه على كونه من الاشتراک لفظا أو معنىً ، أو أنّه بالحقيقه والمجاز ، كما لا وجه لما ذكر فى آخر كلامه من ظهوره فى المعنى الأوّل (أى الطلب) ، للانسباق من الإطلاق ، فإنّ مفهوم الشىء مع مفهوم الطلب لا يشتبه ، وليس استعماله فى أحدهما كثيرا وفى

فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل فى مقام العمل، نعم لو علم ظهوره فى أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للإنسباق من الإطلاق، فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول.

الجهه الثانيه: الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر[۱] فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العنايه، كما أن الظاهر عدم اعتبار الإستعلاء فيكون الطلب من العالى أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه.

وأمّا احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه، وتوبيخه بمثل: إنك لِمَ تأمره، إنّما هو على استعلائه، لا على

الشَرح:

الآخر نادرا حتّى يحمل فى موارد الدوران على المعنى الغالب ، باعتبار أنّ إراده المعنى النادر يحتاج إلى القرينه دون المعنى الغالبى .

اعتبار العلوّ فى الآمر

:

[۱] قيل يعتبر فى معنى الأمر وصدقه على الطلب علوّ الطالب ، أو استعلائه ، ويستدلّ عليه بتقبيح طلب السافل المستعلى فإنّ توبيخه بمثل (ليس لك أن تأمره) دليلٌ على أنّ الصادر من المستعلى أمر ، ولو كان المعتبر هو العلوّ فقط ، لما أمكن صدوره من السافل ليتوجّه عليه التوبيخ .

والجواب : أنّ التوبيخ لا يكون لطلبه حقيقه ، بل لاستعلائه ورؤيه نفسه عاليا ، وإطلاق الأمر على طلبه بلحاظ نظر المستعلى حيث يرى نفسه عاليا وطلبه أمرا ، ولذا يمكن سلب الأمر عن طلبه فيقال : إنّه ليس بأمر ، ولكنّه لغروره يرى نفسه عاليا ، ولو كان الاستعلاء كافيا فى كون الطلب أمرا لما صحّ هذا السلب .

أمره حقيقه بعد استعلائه، وإنّما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيه استعلائه، وكيف كان، ففى صحه سلب الأمر عن طلب السافل، ولو كان مستعلياً كفايه.

الجهه الثالثه: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب [١]، لإنسباقه عنه

الشَرح:

دلاله ماده الأمر على الطلب الوجوبى

:

[١] لا يخفى أنّ لزوم الحذر يختص بمخالفه الأمر الوجوبى ، والطلب الندبى خارج عن المراد من الأمر فى الآيه الكريمه يقينا ، ولكن يدور الأمر بين أن يكون خروجه عنه بالتخصّص كما إذا كان الأمر حقيقه فى الطلب الوجوبى فقط ، أو يكون خروجه عنه بالتقييد ، كما إذا كان حقيقه فى الأعمّ ، ولا معيّن للخروج بالنحو الأوّل ، فإنّ أصاله عدم التقييد غير جاريه فى موارد العلم بالمراد ، من ثَمّ جعل قدس سره الآيه مؤيّده لا دليلًا .

وممّا ذكر يظهر وجه المناقشه فى الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله : «لولا أشقّ على أُمّتى لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاه»(١) فإنّه لو لم يكن الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى ، لزم التقييد فى الروايه بأن يراد لأمرتهم وجوبا بالسواك ، وقد تقدّم أنّه لا اعتبار بأصاله الإطلاق فى مثل ذلك مما علم المراد .

وأما روايه بريره(٢) فلم يظهر أنّها سألت رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن الطلب الوجوبى ليستظهر أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب ، بل لعلّ السؤال عن أصل الطلب المولوى ، فلا وجه لعدّ الروايه مؤيّده أيضاً .

١- (١) الوسائل : ١ / ٣٥٥ ، باب ٥ من أبواب السواك ، الحديث ٣ .

٢- (٢) الفروع من الكافى : ٥ / ٤٨٥ ، باب الامه تكون تحت المملوك ، الحديث ١ .

عنـد إطلاقه، ويؤيـد قوله تعال «فليحـذر الـذين يخالفون عن أمره» وقوله صـلى الله عليه و آله : (لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بـالسواك) وقوله صـلى الله عليه و آله : _ لبريره بعـد قولهـا: أتـأمرنى يـا رسول اللّه؟ _ : (لا، بـل إنّمـا أنا شافع) إلى غير ذلك، وصحه الإحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفه أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما فى قوله تعالى

الشَرح:

نعم، صحّه الاحتجاج على العبـد، ومؤاخذته على مخالفته وتوبيخه عليها، فيما إذا قال إنى آمرك بكذا فخالف، دليل قطعيّ على ظهور ماده الأمر فى الطلب الوجوبى.

لكن يبقى الكلام فى أنّ هذا الظهور وضعى أو إطلاقى يثبت مع عدم ثبوت الترخيص فى الترك.

فنقـول : الصحيح أنّ مـاده الأـمر بنفسـها دالـه على الطلب الوجـوبى ، بخلاـف صـيغه الأـمر ، فـإنّ دلالتهـا على الطلب الوجـوبى بالإطلاـق ؛ وذلـك لأنّه لا فرق فى المسـتعمل فيه للصـيغه ، بين كون الطالب عاليا أم لا ، مثلاً نفرض أنّ أحـد الموالى طلب من عبـده وعبـد غيره قراءه القرآن ، بـأن قـال لكـلٍّ منهمـا : (إقرء القرآن) فإنّا لا نجـد فى أنفسـنا فرقا فى المسـتعمل فيه للصـيغه بين الموردين ، ولكن يصـدق الأـمر على الطلب من العبـد الأـوّل ، ولاـ يصـدق على الطلب من العبـد الثانى ، فتكون خصوصـيه علوّ الطالب مأخوذهً فى صدق الأمر على الطلب ، وهذا العلوّ غير مأخوذ فى معنى صيغه (إفعل) .

المائز بين الوجوب والندب

:

وكذلك فى موارد كون الطلب وجوبيا أو اسـتحبابيا ، فإنّا لا نجد فرقاً بين المسـتعمل فيه للصـيغه ، فى موارد كون الطلب وجوبيا أو استحبابيا ، كما لو ورد فى قول الشارع (إغتسل للجمعه ومِن مسّ الميت) وإن كان الطلب بالإضافه إلى الأوّل

....

الشَرح:

استحبابيا وبالإضافه إلى الثانى وجوبيا ، فإنّ افتراق الوجوب عن الندب ، بثبوت الترخيص فى الثانى دون الأوّل.

وبتعبيرٍ آخر : أنّه إذا لم يكن فى البين ترخيص فى الترك ، ينتزع عنوان الوجوب ، وفيما إذا ثبت ، ينتزع عنوان الندب ، فإنّ المنشأ _ بالفتح _ بصيغه (إفعل) هوالنسبه الطلبيه ، فمع كون المنشأ _ بالكسر _ فى مقام البيان وعدم ترخيصه فى الترك ، يستفاد الوجوب ، وهذا بخلاف ماده الأمر ، فإنّها _ بمقتضى وضعها _ تنفى الترخيص فى الترك ، كما يجد ذلك كلّ من لاحظ مرادف ماده الأمر بمعنى الطلب فى سائر اللغات كلفظه (فرمان) فى اللغه الفارسيه وصحّه سلب عنوان الأمر و(فرمان) عن الطلب الاستحبابى .

وبالجمله دلاله صيغه الأمر على الوجوب إنّما هو بمقتضى إطلاقها الوارد فى مقام البيان، بخلاف ماده الأمر، فإنّه بمقتضى وضعها له، وذلك لأنّ الفرق بين الوجوب والاستحباب لا يكون بشدّه الطلب وضعفه ، كما عليه الماتن قدس سره.

لكن لا ـ من أجل أنّ الوجوب والندب أمران اعتباريّان والشدّه والضعف لا ـ يكونان فى الأُمور الاعتباريه ، وذلك لثبوتهما فى بعض الأُمور الاعتباريه كالتعظيم والتحقير وغيرهما ، فيكون الفعل الفلانى أقوى تعظيما من الفعل الآخر.

بل لأنّا نرى بالوجدان أنّ الطلب لا يكون شديداً فى موارد الوجوب وضعيفاً فى موارد الاستحباب . وأمّا شدّه الشوق وضعفه ، فهو خارج عن الحكم ومدلول صيغه الأمر ومادّته.

كما أنّ الفرق بين الوجوب والاستحباب لا يكون بتركّب الوجوب من طلب

«ما منعک ألا تسجد إذ أمرتک».

وتقسیمه إلی الإیجاب والإستحباب، إنّما یکون قرینه علی إراده المعنی الأعم منه فی مقام تقسیمه، وصحه الإستعمال فی معنی أعمّ من کونه علی نحو الحقیقه، کما لا یخفی، وأمّا ما أفید من أن الإستعمال فیهما ثابت، فلو لم یکن الشَرح:

الفعل والمنع عن ترکه ، والاستحباب طلب الفعل مع الترخیص فی ترکه کما علیه القدماء ، بل الفرق بینهما فی إطلاق الطلب ، فإنّه لا یکون فی موارد الوجوب ترخیص فی ترک الفعل ، بخلاف موارد الندب فإنّ الطلب فیها موصوف بثبوت الترخیص فی الترک ، ولذا یکون مجرد الطلب مع عدم الترخیص کافیا فی استقلال العقل بلزوم اتّباعه ولا یحتاج إلی إحراز المنع عن ترکه .

وممّا ذکرنا یظهر أنّ ما یذکر فی امتیاز الوجوب عن الندب بکون مصلحه الفعل فی الأوّل تامّه وفی الثانی ناقصه لا یمکن المساعده علیه ، فإنّ المائز بین الطلب الوجوبی والندبی هو ما ذکرناه ، حتّی بناءً علی إنکار المصالح والمفاسد فی المتعلقات ، نعم المصلحه غیر الملزمه توجب الترخیص فی الترک بخلاف الملزمه .

ولا یخفی أنّ الطلب لو کان مستفادا من ماده الأمر ، فجمیع مشتقاتها تدلّ علی الطلب بلا فرق بینها ، دون ما إذا کان مستفادا من صیغه الأمر فحسب ، حیث إنّ الهیئه تکون دالّه علی الطلب ، والماده تدلّ علی متعلق النسبه الطلبیه .

وعن المحقّق النائینی قدس سره أنّ کلاًّ من الوجوب والندب من حکم العقل ولیسا من المدالیل اللفظیه ، فإنّ العقل یری بمقتضی العبودیه والرقّیه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولی ، ولا معنی للوجوب إلاّ إدراک العقل لابدّیه الخروج عن عهده الفعل ، وذکر أیضاً أنّ المنشأ بماده الأمر أو بصیغته کون الماده فی عالم التشریع علی

موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الإشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الإشاره إليه فى الجهه الأولى، وفى تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعه، وكل طاعه فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى، وإلّا لا يفيد المدعى.

الشَرح:

المكلف وإيقاعها عليه(١) .

أقول : لا أظن أنّ أحدا لا يلتزم بحكم العقل فى موارد طلب الفعل وإيجابه على المكلّف ، ولكنّ حكم العقل بلا بدّيه الفعل يختص بصوره وصول التكليف المجعول على المكلف مع عدم وصول الترخيص فى الترک ، كما أنّ العقل مع وصول الطلب وترخيص المولى فى الترک لا يحكم باللابدّيه ، بل يحكم بكون المكلّف على خيار ، إلاّ أنّ الكلام فى المقام فى منشأ هذا الحكم .

وقد ذكرنا أنّ منشأه إطلاق الطلب أو اقترانه بالترخيص كما ذكرنا أنّ ماده الأمر بمقتضى وضعها تثبت الطلب المطلق بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمات الاطلاق ، بخلاف صيغه (إفعل) فإنّ ظهورها فى الطلب المطلق بمقدمات الحكمه لا بالوضع ، وهذا كما يقال فى الفرق بين العامّ الوضعى والاطلاق الشمولى أو غيره .

وأمّا ما ذكره قدس سره من أنّ المنشأ والمعتبر ، فى موارد استعمال الصيغه أو ماده الأمر ، كون الماده على المكلّف ، كما هو ظاهر الإيقاع عليه ، فيدفعه شهاده الوجدان على أنّ السامع لا يجد فرقا فى المستعمل فيه للصيغه بين موارد الطلب الوجوبى والطلب الندبى ، فلو كان المستعمل فيه لصيغه الأمر إيقاع الماده على المكلّف ،

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٩٥ .

الجهه الرابعه: الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الأمر [١]، ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى

الشَرح:

لكان هو المستعمل فيه فى كلا الموردين ، والحال أنّه لم يكن مستعملاً فيه فى الندب بالضروره ، فلم يكن فى الوجوب أيضاً كذلك . نعم اعتبار المولى الفعل على عهده المكلف داخل فى عنوان الإيجاب ، فيما إذا كان بداعى صدور الفعل من المكلف ، إلاّ ـ أنّ هذا ليس بالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه للصيغه ، بل المتبادر منها فى موارد استعمالها ، البعث إلى الماده وتحريك المخاطب نحو صدور الفعل عنه ، غايه الأمر البعث والتحريك اعتبارى ، فإذا كان مطلقا اتّصف بالإيجاب ، وإذا كان مقترنا بالترخيص فى الترک ، اتّصف بالندب ، كما ذُكر .

وأمّا ما فى الكلمات من أنّ الوجوب بمعنى الثبوت ، فلا يدلّ على أنّ معنى الثبوت هو الثبوت على الذمه ، بل الثبوت بالمعنى اللغوى يعمّ الندب أيضاً ، لثبوت الطلب بالإضافه إلى المندوبات أيضاً .

الطلب والإراده

[١] حاصله أنّ للطلب نحوين من التحقّق:

النحو الأول: الطلب الاعتبارى الذى يوجد وينشأ باستعمال اللفظ ويحمل عليه الطلب بالحمل الأوّلى ، بناءً على انحصار الحمل الشائع الصناعى بحمل الطبيعى على فرده العينى ، على ما ذكره بعض فى بحث الوجود الذهنى ، ولفظ الأمر موضوع لهذا النحو من الطلب سواء كان إنشائه بصيغه الأمر أو بمادّته أو بماده الطلب، فإنّه إذا قيل: أمر فلان فلانا، يفهم منه أنّه طلب منه طلبا إنشائيا.

والنحو الثاني: الطلب الحقيقى الذى هو أمر نفسانى يحمل عليه عنوان الطلب

لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغه إفعل، أو بمادّه الطلب، أو بمادّه الأمر، أو بغيرها، ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائى منه عند إطلاقه كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثره الإستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أنّ الأمر فى لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإراده الحقيقيه واختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره، من المغايره بين الطلب والإراده، خلافاً لقاطبه أهل الحق والمعتزله، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق فى المقام، وإن حققناه فى بعض فوائدنا إلّا أنّ الحواله لمّا لم تكن عن المحذور خاليه، والإعاده بلا فائده ولا إفاده، كان المناسب هو التعرض ها هنا أيضاً.

الشَرح:

بالحمل الشائع ، وإن أبيت إلّا عن كون لفظ الأمر موضوعا لمطلق الطلب ، فلا أقلّ من كونه منصرفا عند إطلاقه إلى الانشائى منه ، لما ذكرنا من تبادره منه ، فيكون لفظ الأمر حاله حال لفظ الطلب ، فإنّ لفظ الطلب مع كونه موضوعا لمطلق الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى الإنشائى منه ، وكذلك للإراده نحوين من الوجود : حقيقى واعتبارى ، وعند إطلاقها تنصرف إلى الحقيقى منهما الذى هو عين الطلب الحقيقى ، عكس لفظ الأمر والطلب ، فلفظ الإراده ولفظ الطلب مترادفان ومتحدان مفهوما ومصداقا ، ومختلفان فى المعنى المنصرف إليه ، حيث إنّ الأوّل ينصرف إلى الحقيقى منه ، والثانى إلى الإنشائى منه .

ولا يبقى مجال لتوهم أنّ فى النفس غير الإراده ومقدّماتها صفه أُخرى قائمه بها تكون طلبا ، كما التزم به أبوالحسن الأشعرى ، وسمّاه بالكلام النفسى ، الذى يكون فى موارد الأمر ، والوجه فى عدم المجال لذلك أنّ مراجعه الإنسان وجدانه كافيه فى

فـاعلم، أنّ الحق كما عليه أهله ــ وفاقاً للمعتزله وخلافاً للأشاعره ــ هو اتحاد الطلب والإراده، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحـد وما بإزاء أحـدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإراده الإنشائيه، وبالجمله هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه ــ كما عرفت ــ متحد مع الإراده الحقيقيه التى ينصـرف إليهـا إطلاقها أيضاً، ضـروره أن المغايره بينهما أظهر من الشـمس وأبين من الأمس. فإذا عرفت المراد من حـديث العينيه والاتحـاد، ففى مراجعه الوجـدان عنـد طلب شـىء والأـمر به حقيقه كفـايه، فلاـ يحتـاج إلى مزيـد بيـان وإقامه برهان، فإن الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صـفه أخرى قائمه بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحققها، عند خطور الشىء والميل وهيجان الرغبه إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

الشَرح:

أن يحصل له اليقين بأنّه عنـد طلب الفعل ولو من الغير لا يجـد من نفسه شـيئاً غير الإراده ، أى الشوق المؤكّد المسـتتبع لتحريك عضـلاته فى موارد إراده الفعل بالمباشـره ، أو المسـتتبع لأمر عبـده فى موارد إرادته لا بالمباشـره ، ولا توجد صـفه أُخرى لتكون حقيقه الطلب ، بـل لاـ توجـد فى النفس مع الإراده إلاّ مقـدّماتها التى تتحقّق عنـد خطور الشـىء على قلبه والميل إليه أى هيجان رغبته إليه ، والتصـديق بفائـدته ، وهى الجزم بـدفع مـا يوجب توقّفه عن طلب الفعـل وإرادته لأجل تلك الفائـده . وبتعبيرٍ آخر : الجزم المزبور فى الحقيقه هو الجزء الأـخير من مبـادئ الإـراده ، وتحصـل الإـراده عنـدخطور الفعل ــ أى حضوره فى الـذهن ــ والميل إليه والتصديق لفائدته والجزم بعدم المانع عن إرادته .

ثمّ إنّه قدس سره قد تعرّض لحال سائر الصيغ الإنشائيه والجمل الخبريه ، وذكر أنّ فى

وبـالجمله: لاـ يكـاد يكون غير الصـفات المعروفه والإـراده هنـاك صـفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإراده والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إراده فعله بالمباشره، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك، مسمّى بالطلب والإراده كما يعبر به تاره وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكـذا الحال فى سائر الصـيغ الانشائيه، والجمل الخبريه، فإنّه لا يكون غير الصـفات المعروفه القائمه بالنفس، من الترجى والتمنى والعلم إلى غير ذلك، صفه أخرى كانت قائمه بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها، كما قيل:

إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقـد انقـدح بمـا حققنـاه، مـا فى اسـتدلال الأشاعره على المغايره بالأمر مع عـدم الإراده، كما فى صورتى الاختبار والاعتـذار من الخلـل، فـإنّه كمـا لاـ إراده حقيقه فى الصورتين، لاـ طلب كـذلك فيهما، والـذى يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائى الإيقاعى، الذى هو مدلول الصيغه أو الماده، ولم يكن بيّناً ولا مبيّناً فى الإستدلال مغايرته مع الإراده الإنشائيه.

الشَرح:

موارد إنشـاء الـترجّى والتمنّى مثلاًـ لاـ يكون فى النفس غير الترجّى وغير التمنّى وفى مورد الإخبـار غير العلم بثبوت النسـبه أو لا ثبوتهـا ، صـفات أُخرى تكون تلـك الصـفات حقيقه التمنّى والترجى وحقيقه الإخبـار ، كمـا التزم به الأشـعرى وسـمّاها بالكلام النفسى ، وزعم أنّ الكلام اللفظى دالّ عليه ، كما يشير إليه ما قيل :

«إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلًا»

وعمـده مـا اسـتدلّ به الأشـاعره على مغـايره الطلب مع الإـراده هو أمر المولى عبـده بفعـلٍ لا يريـده منه ، كما فى موارد الاختبار والاعتذار ــ والمراد بالاعتذار أن

وبالجمله: الذی یتکفّله الدلیل، لیس إلّا الانفکاک بین الإراده الحقیقیه، والطلب المنشأ بالصیغه الکاشف عن مغایرتهما. وهو ممّا لا محیص عن الإلتزام به، کما عرفت، ولکنه لا یضرّ بدعوی الاتحاد أصلاً، لمکان هذه المغایره والانفکاک بین الطلب الحقیقی والإنشائی، کما لا یخفی.

ثمّ إنّه یمکن _ مما حققناه _ أن یقع الصلح بین الطرفین، ولم یکن نزاع فی البین، بأن یکون المراد بحدیث الاتحاد ما عرفت من العینیه مفهوماً ووجوداً حقیقیاً وإنشائیاً، ویکون المراد بالمغایره والاثنینیه هو اثنینیه الإنشائی من الطلب، کما هو کثیراً ما یراد من إطلاق لفظه، والحقیقی من الإراده، کما هو المراد غالباً منها حین إطلاقها، فیرجع النزاع لفظیاً، فافهم.

الشَرح:

یکون غرض المولی من أمره عصیان العبد ، لیعتذر عن توبیخه وعقابه علی مخالفته _ ففی موردهما یجد الآمر من نفسه حقیقه أمره وطلبه ، مع أنـّه لا یرید فعله ، وهذا شاهد لکون الطلب غیر الإراده کما استدلّ علی ثبوت الکلام النفسی بثبوت المدلول فی مقامات الاخبار کذبا أو تردّدا(۱) .

ولکن لا یخفی ما فیه ، فإنّه کما لا إراده فی موارد الاختبار والاعتذار ، کذلک لا طلب حقیقیّ فی مواردهما ، بل الموجود الطلب الإنشائی ، وقد یعبّر عنه بالإراده الإنشائیه ، وإنّما الاختلاف بین الإراده والطلب ، کما تقدّم فی المعنی المنصرف إلیه منهما .

وذکر قدس سره أنّه یمکن أن یقع التصالح بین الطرفین ویرتفع النزاع فی البین بأن یکون مراد الأشعری من المغایره مغایره الطلب الإنشائی مع الإراده الحقیقیه ، ومراد معظم

۱- (۱) شرح تجرید الاعتقاد للقوشجی : ص۲۴۶ .

دفع وهم: لاـ يخفى أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزله، من نفى غير الصّـِفات المشهوره، وأنّه ليس صفه أخرى قائمه بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظى، كما يقول به الأشاعره، إن هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزله؟

الشَرح:

الأصحاب والمعتزله من الاتحاد اتّحاد الطلب الحقيقى مع الإراده الحقيقيه .

أقول : لاـ يمكن ان يكون النزاع بين الطرفين لفظيا ، فإنّ الأشعرى يلتزم بالكلام النفسى ، ويجعله من صفات الحقّ (جلّ وعلا) وأنـّه غير العلم والإراده ، ويقول بأنّ الكلام اللفظى كاشف عنه وطريق الوصول إليه ، وعليه فلابدّ من فرض صفه زائده على العلم والإراده ، حيث إنّه سبحانه كما يوصف بأنّه عالم ومريد ، يوصف بأنّه متكلّم ، ولعلّه إلى ذلك أشار فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره ما حاصله : أنّ قضيه الكلام النفسى على ما التزم به الأشعرى وإن كان أمرا موهوما ـ إذ ليس فى النفس غير الإراده ومبادئها ، وغير العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها ، وغير تصور النسبه بأطرافها ، أمر آخر يكون كلاماً نفسياً ، والإراده الخارجيه وإن لم تكن مدلولاً للأمر لا بمادّته ولا بصيغته ولا بغيرهما ، كما لا يكون مدلول الجمله الخبريه العلم بثبوت النسبه أو لاـ ثبوتها ؛ إذ دلالتها على تصوّر المتكلم لمدلول الكلام عقليه ، والعلم بتحقّق النسبه خارجا يستفاد من أمرٍ آخر غير نفس الكلام ـ إلاّ أنّه مع ذلك كلّه لا يكون الطلب حقيقه عين الإراده ، فإنّ الطلب هو الاشتغال بتحقيق المطلوب والوصول إليه بالشروع فى فعل أو أفعال يترتّب عليه أو عليها ذلك المقصود جزما أو احتمالاً ، ولذا يطلق على من يجتهد فى تحصيل متاع الدنيا وغرورها أنـّه طالبها ، وللحاضر فى المجالس العلميه بغرض التعلّم أنـّه طالب العلم ، وعلى السائر فى مظانّ الوصول إلى الضالّه بغرض الوصول إليها أنـّه طالبها ،

قلت: أمـّا الجمـل الخبريه، فهى دالّه على ثبوت النسـبه بين طرفيهـا، أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب.

وأمّا الصـيغ الإنشائيه، فهى ـ على ما حققناه فى بعض فوائـدنا ـ موجده لمعانيها فى نفس الأمر، أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بهـا، وهـذا نحو من الوجود، وربّمـا يكون هـذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتب عليه شـرعاً وعرفاً آثار، كما هو الحال فى صـيغ العقود والإيقاعات.

الشَرح:

والطلب فى هـذه الموارد حقيقى ، وهو كما ترى غير الشوق المؤكّـد المحرّك للعضـلات نحو الفعل ، فلا يكون مجرّد الاشتياق طلبا مهما كان بالغا وشديدا ، وإنّما الطلب هو التصدّى لتحصيل المطلوب بالاشتغال بالفعل والشروع فيه .

وبالجلمه إن كان المـدّعى أنّ المفهوم من لفظ الطلب عين المفهوم من لفظ الإراده ، فلم يقم على ذلك دليل ، إلاّ مجرّد دعوى الوجـدان ، ولعلّه لم يذهب إليه غير صاحب الكفايه قدس سـره ، والقائلون بالاتّحاد يريدون الاتّحاد عينا ، واستشـهدوا بالوجدان على هـذا الاتحـاد ، مع أنّ صـدق الإراده دون الطلب فيما إذا لم يتصـدّ لتحصـيل المطلوب كافٍ فى الإذعان باختلافهما مفهوما وخارجا ، حيث إنّ الإراده من الكيف النفسانى ، والطلب من مقوله الفعل .

وعلى ذلـك فتصـدّى المولى لتحصـيل مقصوده بـأمر الغير بإتيـان المطلوب يكون طلبـا ، فيكون الأـمر بماده الأمر أو بصـيغته أو بغيرهمـا مصـداقا للطلب ، لاـ أنّ المسـتعمل فيه فى الموارد المـذكوره معنى لفـظ الطلب ومفهومه ، كمـا هو ظـاهر الكفـايه ، بل المستعمل فيه فى جميع ذلك إيقاع الماده على الغير تشريعا واعتبار كون الفعل على عهدته ، كما تقدّم (1) .

1- (1) أجود التقريرات : 1 / 88 .

نعم لا مضايقه فى دلاله مثل صيغه الطلب والإستفهام والترجى والتمنى ــ بالدلاله الإلتزاميه ــ على ثبوت هذه الصفات حقيقه، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها، فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصوره، فلو لم تكن هناك قرينه، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطلب والإستفهام وغيرهما قائمه بالنفس، وضعاً أو إطلاقاً.

الشَرح:

أقول : ما ذكره قدس سره من أنّ الطلب غير الإراده فهو صحيحٌ ، سواء قيل بأنّ الإراده هى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل ، أو قيل بأنّ الإراده غير الشوق المزبور، كما سيأتى ، بل هى عباره عن اختيار أحد طرفى الشىء من الفعل أو الترک ، فإنّ الطلب لا يطلق على شىءٍ منهما ، بل هو عنوان للحركه نحو الفعل والتصدّى لحصوله .

إلاّ أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ المُنشأ بماده الأمر وبصيغته أو بغيرهما هو النسبه الإيقاعيه، ويكون المُنشأ بعد إنشائه واعتباره مصداقا للطلب، حيث إنّ الطلب تصدّى المولى للوصول إلى مقصوده وهو فعل العبد، لا ـ يمكن المساعده عليه؛ إذ تقدّم أنّ الوجدان فى موارد إيجاب الفعل وندبه شاهدٌ على أنّ المستعمل فيه للصيغه أمرٌ واحد، مع أنّه لا يكون للمكلّف عهده فى موارد الندب، فلابدّ من أن يكون «كون الفعل على العهده» خارجا عن المستعمل فيه، ولا منافاه بين أن يكون المنشأ فيها عنوان الطلب، ويكون المنشأ بعد إنشائه مصداقا للطلب، فلاحظ قول البائع: بعت مالى بكذا، فإنّه إنشاء لعنوان البيع، ويكون المنشأ بعد إنشائه مصداقا للبيع.

نعم لا ينحصر مصداق الطلب بإنشاء عنوانه ، بل يحصل ذلک العنوان باعتبار الفعل على عهده العبد وإبرازه بمبرزٍ ، مثل قوله : عليک أو عليه هذا العمل ، فيما إذا كان القصد انبعاثه إلى ذلک العمل أو لرجاء الانبعاث ، إلاّ أنّ ذلک ليس معنى

إشكال ودفع: أمّا الإشكال [١]، فهو إنّه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإراده، فى تكليف الكفار بالايمان، بل مطلق أهل العصيان فى العمل بالأركان، إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّى، إن لم يكن هناك إراده، حيث إنّه لا يكون حينئذ طلب حقيقى، واعتباره فى الطلب الجدّى ربما يكون من البديهى، وإن كان هناك إراده، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد اللّه شيئاً يقول له: كن فيكون.

الشَرح:

الصيغه ، كما تقدّم .

ثمّ إنّه قد يراد من الإراده معنى الطلب ، أى التصدّى لتحصيل الشىء والوصول إليه ، كما يقال لمن يفحص عن ضالّته بالمشى أو بغيره : إنّه يريد ضالّته ، أى يطلبها ، ويقال : يريد اللّه (عزّ وجلّ) من العباد ، يعنى يطلب منهم ، إلى غير ذلك . إلاّ أنّ الكلام فى ظهور الإراده ومعناها الانسباقى وهو غير الطلب ، لا فى جواز استعمال كلّ منهما فى الآخر مع القرينه .

بيان مسلک الجبر وشبه الجبر وإبطالهما

:

[١] يعنى بناءً على أنّ الإراده عين الطلب الحقيقى ، ففى موارد تكليف الكفّار بالإيمان بل فى تكليف العصاه بالواجبات وترك المحرّمات إمّا أن لا يكون تكليف جدّى بأن يكون التكليف بالإضافه إليهم صوريا وإنشائيا محضا بأن لا تكون فى البين إراده من اللّه سبحانه بالإضافه إلى عملهم ، وإمّا أن يلزم تخلّف إرادته تعالى عن مراده فيما إذا كان التكليف جدّيا ، وهذا كما ذكرنا مبنىّ على اتّحاد الطلب الحقيقى والإراده ، وأمّا بناءً على تغايرهما وتعدّدهما خارجا فالتكليف والطلب الحقيقى يثبت فى حقّ الكفار والعصاه كما يثبت فى حقّ أهل الإيمان والطاعه ، فلا يلزم محذور عدم ثبوت التكليف الجدّى .

وأمّا الـدفع، فهو أن اسـتحاله التخلف إنّمـا تكون فى الإـراده التكوينيه وهى العلم بالنظـام على النحو الكامـل التـام، دون الإراده التشريعيه، وهى العلم بالمصلحه فى فعل المكلّف. وما لا محيص عنه فى التكليف إنّما هو هذه الإراده التشريعيه لا التكوينيه، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعه والايمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعه والإيمان، بإرادته تعالى التى الشَرح:

وأجاب قدس سره بثبوت التكليف الجدّى فى حقّ الكفار والعصاه بثبوت الإراده فى موارد التكليف ، حتّى بالإضافه إليهما ، ولا يلزم تخلّف إراده اللّه (عزّ وجلّ) عن مراده ؛ لأنّ الثابت فى موارد التكليف هى الإراده التشريعيه ، وتخلّف هذه الإراده لا محذور فيه ، وإنّمـا المحـذور فى تخلّـف الإـراده التكوينيه عن المراد ، ولاـ يلزم فى موارد التكـاليف ثبوت الإـراده التكوينيه على وفـاق الإراده التشريعيه .

وتوضـيح ذلك على ما ذكره قـدس سـره أنّ الإراده التكوينيه التى هى من صـفات الـذات للّه (جلّ وعلا) هى العلم بالنظام على النحو الكامل التام(١) ، وهـذه الإـراده لا يمكن أن تتخلّف عن المراد . وأمّا الإراده التشـريعيه فهى العلم بالصـلاح فى فعل العبد وهـذه الإراده التى لابدّ منها فى التكليف يمكن أن تتخلّف ، وعلى ذلك فإن توافقت الإراده التشـريعيه والتكوينيه بأن كان العلم بالصـلاح داخلاًـ فى العلم بالنظـام على النحو الكامـل التامّ ، فلابـدّ من الإطاعه والإيمان ، وإذا لم يـدخل فيه فلابـدّ من أن يختار العبد الكفر والعصيان حيث إنّ ما لم يرد بالإراده التكوينيه لا يكاد يوجد .

١- (١) كشـف المراد : ٣١۴؛ الأسـفار : ۶ / ٣۶٠؛ شـرح المنظـومه : ١٨۴ . هـذا التفسـير للإـراده هو المعروف والمشـهور عند الفلاسفه وعندهم أنّها من صفات الذات لا من صفات الأفعال .

لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجه عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

قلت: إن_ّما يخرج بـذلك عن الاختيـار، لو لم يكن تعلق الإرادة بهـا مسبوقه بمقـدماتها الاختيـاريه، وإلاّ فلا بـد من صـدورها بالاختيار، وإلاّ لَزِم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الشَرح:

ومن هنا ينفتح باب المناقشه فى اختيار العباد فى أفعالهم بأنّه إذا كان الكفر والعصيان والإطاعه والإيمان بإرادته (تعالى) التى لا يمكن تخلّفها عن المراد ، فكيف يمكن تعلّق التكليف بأفعالهم الخارجه عن اختيارهم ؟ مع أنّ الاختيار يعتبر فى التكليف عقلاً .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال بما حاصله : أنّ الإراده التكوينيه تعلّقت بالكفر والعصيان أو الإيمان والطاعه الناشئ كلّ منها عن إراده العبد واختياره ، وهذا التعلّق لا يوجب خروج أفعالهم عن اختيارهم لئلاّ يصحّ التكليف بها ، ولو خرجت بذلك عن اختيارهم لزم تخلّف إراده اللّه (تعالى) عن مراده ، حيث إنّ المراد هو الكفر والعصيان والإيمان والطاعه الصادره من العباد عن اختيارهم ، وما تقدّم من أن_ّه إذا توافقتا فلاـ محيص عن الطاعه والإيمان فالمراد أنّه لاـ محيص عن الطاعه والإيمان الاختياريين ، كما أنّ المراد من قولنا : (فلا محيص عن الكفر والعصيان) هو أنّه لا محيص عن اختيارهما .

ولكن لاـ يخفى أنّ المناقشه فى كون أفعال العباد اختياريه لهم ، لا تنتهى بما ذكره ، وإلى ذلك أشار بقوله «إن قلت : إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصى ولو كانا مسبوقين... إلخ» وحاصلها أنّ الكفر والعصيان وإن كانا ناشئين عن إراده العبد واختياره ، إلاّ أنّ إراده العبد واختياره ناشٍ عن مبادٍ غير اختياريّه وحاصله بإراده اللّه

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصى ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإراده الأزليّه والمشيّه الإلهيّه، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالآخره بلا اختيار؟.

قلت: العقاب إنّما بتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن الشَرح:

(تعالى) ومشيّته ، حيث إنّ خطور الفعل والتصديق بفائدته والميل (أى هيجان الرغبه) والجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّى لا ـ يحتاج إلى علّه ، ولا ـ يكون حصولها بإراده العبد وإلّا لزم التسلسل ، فلابدّ من أن يؤثّر فيها إراده اللّه (تعالى) ومشيّته ، فتكون النتيجه أنّ العقاب والمؤاخذه تكون على ما يكون بالمآل بلا اختيار ، وهذا فى الحقيقه مذهب الجبريه ، وهو أنّ المؤثّر فى فعل العبد إراده اللّه (تعالى) ومشيّته .

وأجاب عن ذلك أنّ العقاب يكون على الكفر والعصيان ، وبتعبيرٍ آخر : استحقاق العقاب يتبع الكفر والعصيان (أى يلزمهما) والكفر والعصيان يتبعان إرادتهما ، وإرادتهما ناشئه عن مبادئها الناشئه عن الشقاوه الذاتيه للكافر والعاصى ، واللازم الذاتى لايحتاج إلى الجعل والعلّه ، فإنّ «السعيد سعيد فى بطن أُمّه ، والشقىّ شقىّ فى بطن أُمّه»(1) ، و«النّاس معادن كمعادن الذهب والفضه»(2) كما فى الخبر . وعليه فالإطاعه والإيمان من المؤمن والمطيع تتبع إرادتهما الناشئه من مبادئها الناشئه عن السعاده الذاتيه اللازمه لخصوص الذات ، ونتيجه كلّ ذلك ، بما أنّ لوازم الذات لا يتعلق بها الجعل ، فلا تكون مبادئ إراده الطاعه والإيمان أو الكفر والعصيان

ص :294

1- (1) التوحيد للصدوق رحمه الله : ص356 ، الباب 58 ، الحديث 3 .

2- (2) الروضه من الكافى : 8 / 177 ، الحديث 197؛ مسند أحمد بن حنبل : 2 / 539 .

مقدماته، الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضه)، كما فى الخبر، والذاتى لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّه لِمَ جعل السعيد سعيداً الشَرح:

حاصله بإراده الحقّ (جلّ وعلا) ، كما هو مقتضى مذهب الجبريه . وقوله : «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كنايه عن انقطاع السؤال بلم .

حقيقه الإراده من اللّه (سبحانه) ومن العبد

:

أقول : ما ذكره فى المقام وإن كان غير مذهب الجبريه الملتزمين بأنّ تعلّق الإراده الازليه بفعل العبد ، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإراده ، وأنّ إراده العبد مغلوبه لإراده اللّه (تعالى) وإراده اللّه هو الموجب للفعل ، إلاّ أنّ ما ذكره شبه الجبر فى نفى الاختيار حقيقه عن العباد فى أفعالهم ، فإنّ أفعالهم وإن كانت بإرادتهم ، وإرادتهم هى الموجبه لحصولها ، إلاّ أنّ سلسله صدور الفعل ينتهى إلى ما لا يكون باختيار العباد ، وهى المبادئ المنتهيه إلى شقاوه الذوات وسعادتها.

فينبغى فى المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدس سره وجوابه ، وبسط الكلام عن إراده اللّه (عزّ وجل) وإراده العبد بما يسع المجال فى هذا المختصر ، فنقول وعليه التكلان:

إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أُمور:

الأوّل: إن المنشأ بالأمر حتّى فى الخطابات الإلهيه هو الطلب الإنشائى ، والطلب الإنشائى يكون منبعثا من الطلب الحقيقى ، والطلب الحقيقى من اللّه (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإراده التكوينيه منه (تعالى) التى هى العلم بالنظام الكامل التامّ . نعم ربّما توافقت الإراده التكوينيه

والشقى شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك، وإنّما أوجدهما اللّه تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد إنتهى الكلام فى المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، ومن اللّه الرّشد والهدايه وبه الإعتصام.

وهم ودفع: لعلّك تقول: إذا كانت الإراده التشريعيه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم _ بناءً على أن تكون عين الطلب _ كون المنشأ بالصيغه فى الشَرح:

والطلب الحقيقى المعبّر عنه بالإراده التشريعيه ، فلا محيص عن اختيار الطاعه والإيمان ، وربّما تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر والعصيان .

الثانى: أنّ لزوم الطاعه والإيمان عند توافق الإرادتين واختيار الكفر والإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد وصدوره عنه بإرادته ، وأنّ المؤثّر فى حصول الفعل هى إراده العبد التى فسّرها فى كلماته _ تبعا للقوم _ بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات .

الثالث: أنّ إراده العبد المتعلّقه بالطاعه والإيمان أو بالكفر والعصيان ، وإن افتقرت فى تحقّقها إلى المؤثّر لعدم كونها ضروريه وواجبه حتّى تستغنى عن العلّه وإنّ مبادئها عند اجتماعها هى المؤثّره فى تحقّق الاراده ، إلاّ أنّ حصول تلك المبادئ غير مستندٍ إلى إراده اللّه (سبحانه) ، بل تستند إلى ما هو لازم الذات من السعاده والشقاوه ، وشىء منهما لا يعلّل ، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلى علّه ، بل يوجد بتبع وجود الشىء لا محاله .

وأساس هذه الأُمور الثلاثه ، هو الالتزام بأمرين :

أحدهما: إنّ إراده اللّه (سبحانه) من صفات الذات ، وعليه تكون إرادته تعالى عين علمه ، سواء كانت الإراده تكوينيه أو تشريعيه ، وبذلك صرّح فى كلامه قدس سره فى

الخطابات الإلهيه هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أنّ اتحاد الإراده مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلًا فى اتحاد الإراده والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه، قال أمير المؤمنين (صلوات اللّه وسلامه عليه): (وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه).

الشَرح:

«وهمٌ ودفعٌ» فذكر أنّ المنشأ فى الخطابات الإلهيه ليس هو العلم ، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الاراده خارجا ، لا مفهوما . وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلاّ ـ المفهوم لا ـ الطلب الخارجى ، ولا غرو أصلًا فى اتّحاد الإراده والعلم عينا وخارجا ، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته (تعالى) لرجوع الصفات إلى ذاته المقدّسه ، قال أميرالمؤمنين عليه السلام : «وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه»(١) .

ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلّا مع تماميّه علّته على ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»(٢)، بلا فرق بين الأفعال وغيرها، إراديه كانت أو غير إراديه.

أقول : أمّا الأمر الأوّل وهو ما ذكره قدس سره من أنّ إراده اللّه (سبحانه) من صفات الذات وعين العلم بالنظام على النحو التامّ الكامل ، وإرادته التشريعيه عين العلم بمصلحه الفعل ، فقد أورد عليه المحقّق الاصفهانى قدس سره فى تعليقته بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأُخرى مفهوماً ، وإنّما يكون مطابقها ــ بالفتح ــ واحداً

١- (١) نهج البلاغه : الخطبه ١ / ٣٩ .
٢- (٢) الأسفار : ١ / ٢٢١ ، الفصل ١٥ .

....

الشَرح:

خارجاً ؛ لأنـّه تعالى بـذاته صـرف القـدره وصـرف العلم وصـرف الإراده ، ولكن كلّ منها غير الآخر مفهوما ، وعلى ذلك فلا يصحّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التامّ والعلم بالصـلاح ؛ ولذا قال أكابر القوم(1) : إنّ الإراده فى ذات الحق (جلّ وعلا) هو الابتهاج والرضا وما يقاربهما فى المعنى ، لا العلم بالنظام أو الصلاح فى الفعل . نعم الإراده فينا هى الشوق المؤكّد .

والسرّ فى الاختلاف وتحديد الإراده منّا بالشوق المؤكّد وفى ذات الحق (جلّ وعلا) بصرف الابتهاج الذاتى والرضا هو إنّا لمكان إمكاننا وقصور فاعليّتنا حيث نحتاج ـ فى ظهور هذه الفاعليه إلى الفعليه ـ إلى مقدماتٍ زائده على ذاتنا من تصور الفعل والتصديق بالفائده ، فبالشوق الأكيد تصير القوه الفاعليه فعليّه ومحرّكه للعضلات ، بخلاف ذات الحقّ (جلّ وعلا) ، فإنّه خالٍ عن جهات القوّه والنقص وعدم الفعليه ، فإنّه فاعل بذاته المريده ، حيث إنّ ذاته بذاته مبتهجه أتمّ الابتهاج وينبعث عن الابتهاج الذاتى الإراده الفعليه ، كما وردت الأخبار بذلك عن الأئمّه الأطهار (صلوات اللّه وسلامه عليهم) ، إنتهى ما أردنا إيراده من كلامه قدس سره (2) .

ولكن لا يخفى أنّ الشوق المؤكّد منّا لا يطلق عليه الإراده ، فإنّ الإراده تطلق على أحد أمرين :

أحدهما: القصد إلى الفعل والعزم والبناء على العمل .

ثانيهما: بمعنى الاختيار ، وهو صَرف القدره فى أحد طرفى الشىء من الفعل

ص :298

1- (1) القبسات للسيد ميرداماد : ص 322 .

2- (2) نهايه الدرايه : 1 / 278 .

. . . .

الشَرح:

أو إبقائه على عـدمه ، والشوق المؤكّد غير هذين الأمرين ، والشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علّه لصدور الفعل منّا فضـلًا عن كونه علّه تـامّه هو صـدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض ، فضـلًا عن كونه مؤكّدا ، كمـا إذا أصابت عضو الإنسان آفه ، يتوقّف دفع سـرايتها إلى سائر بـدنه والتحفّظ على حياته على قطع ذلك العضو، فإنّ تصـدّيه لقطعه بالمباشـره أو بغيرهـا يكون بلا اشتياق منه إلى القطع ، بل ربّما لا يحبّ الحياه بـدون ذلك العضو المقطوع ، ولكن يقطعه امتثالاً لما هو الواجب عليه شـرعا تخلّصاً من عـذاب مخالفه التكليف ، وأيضاً الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه ويعلم بعدم الوصول إليه ، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له ، وكلّ من الأمرين شاهد قطعى على أنّ الشوق المؤكّد غير الإراده التى لا تتعلّق بغير المقـدور مع الالتفات إلى أنـّه غير مقـدور ، نعم قـد يكون الاشتياق ـ مؤكّدا أو غير مؤكّد ـ داعيا له إلى إراده المشتاق إليه أو إراده الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزما أو احتمالاً ، وهذا أمر نتعرّض له إن شاء اللّه تعالى .

هذا بالإضافه إلينا ، وأمّا بالإضافه إلى ذات الحق (جلّ وعلا) فلا دليل على أنّ إراده اللّه (سـبحانه) من صـفات الذات حتّى تفسّر بالعلم أو بالابتهاج الذاتى والرضا ، بل قام الدليل على أنّها من صفات الأفعال ، كما أنّ الرضا والسخط أيضاً من صفات الأفعال ، ولا يرتبطان بصفات الذات ، كالقدره والعلم والحياه .

فقد ورد فى صـحيحه عاصم بن حميد عن أبى عبداللّه عليه السـلام قال قلت : لم يزل اللّه مريدا ، قال : لا يكون المريد إلاّ لمراد معه ، لم يزل اللّه عالما قادرا ثمّ أراد(١) .

١- (١) الكافى : ١ / ١٠٩ ، باب الإراده أنّها من صفات الفعل ، الحديث ١ .

....

الشَرح:

وفی صحیحه صفوان بن یحیی قال : قلت لأبی الحسن علیه السلام : أخبرنی عن الإراده من اللّه ومن الخلق ؟ فقال : الإراده من الخلق الضمیر وما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل ، وأمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک ؛ لأنـّه لا یروّی ولا یهمّ ولا یتفکّر ، وهذه الصفات منفیه عنه وهی صفات الخلق ، فإراده اللّه الفعل لا غیر ، یقول له کن فیکون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسان ، ولا همّهٍ ولا تفکّر ، ولا کیف لذلک ، کما أنـّه لا کیف له(۱) ، وظاهر نفی الکیف نفی الابتهاج .

والوجدان أکبر شاهدٍ علی أنّ أفعال العباد من الطاعه والعصیان والإیمان والکفر ، کلّها خارجه عن إراده اللّه ومشیّته ، بل إرادته ومشیّته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشریع تلک الأفعال علی العباد ، وجعل الدنیا دار الابتلاء والامتحان لهم ؛ لیتمیّز الخبیث من الطیّب ، ومن یستمع قول الحقّ ویتّبعه عمّن یعرض عنه وینسی ربَّه ویومَ الحساب ، ویشتغل بالدنیا وغرورها . نعم بما أنّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول اللّه وقوّته ، یعنی بالقدره التی أعطاها ربّ العباد إیّاهم ، وأرشدهم إلی ما فیه الرشد والهدایه وسعاده دنیاهم وعقباهم ، یصحّ أن یسند اللّه (سبحانه) أفعال الخیر إلی نفسه ، کما فی قوله سبحانه : «وَما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللّهَ رَمَی» الآیه(۲) ، وقوله سبحانه : «وَما تَشاءُوْنَ إِلاّ أنْ یَشاءَ اللّهُ»(۳) ، حیث إنّ کلّ ما یصدر عنّا هو من قبیل تحریک العضلات ، ولکن معطی قوه الحرکه ونفس العضلات هو اللّه (سبحانه) ، وإذا أمسک قوّتها فلا نتمکّن من الفعل ، فیکون صدور الفعل عنّا باختیارنا وإرادتنا ،

ص :۳۰۰

۱- (۱) الکافی : ۱ / ۱۰۹ ، باب الإراده أنّها من صفات الفعل ، الحدیث ۳ .

۲- (۲) سوره الأنفال : الآیه ۱۷ .

۳- (۳) سوره الإنسان : الآیه ۳۰ .

. . . .

الشَرح:

على تقـدير إعطاء اللّه وعـدم إنهاء ما بذله ، فيصحّ أن يقول اللّه (سـبحانه) : لا يصدر عنك فعل إلاّ بمشـيّتى ، وإذا لاحظت مثل هـذه الأُمور كما إذا أوجـد شـخص أمراً تكون تمام آلاته ومعـدّاته بيد الغير وكانت بإعطائه ، تجد من نفسك أنّه يصحّ للغير أن يقول : أنـا أوجـدت الأـمر وفعلك ذلك كان بمشـيّتى ، فكـذلك يصـحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيّه اللّه (عزّ وجلّ) ، وربما يضاف إلى صحّه الإسناد إلى اللّه (عزّ وجلّ) ملاحظه لطفه وتأييده وعنايته (سبحانه) إلى العبد .

فى قاعده «الشىء ما لم يجب لم يوجد» وموردها

:

وأمّا الأمر الثانى إنّ ما بنى عليه الماتن قدس سره ـ تبعا لأهل المعقول من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»(١) وأنّ فعل العبد ما لم يكن بالغا حـدّ الوجوب لم يتحقّق خارجا ، بـدعوى أنّ هـذا لازم إمكان الشـىء بلا فرق بين الأفعال وغيرها ، ولذلك التزموا بأنّ الإراده بالمعنى الذى فسّـروها به من الشوق المؤكّد علّه للفعل ، وذلك الشوق أيضاً يوجد بمبادئه المترتّبه على حسن الذات وسعادتها أو خبثها وشقاوتها ، والسعاده والشقاوه من لوازم الذات لا تحتاج إلى علّه ؛ لأنـّها توجد بالعلّه الموجده لنفس الذات ـ فممّا لا يمكن المساعده عليه، إذ لو كان الأمر كما ذكره، فكون أفعال العباد اختياريه لهم، مجرد تسـميه لا واقع لها، ولا يكون فى البين من حقيقه الاختيار شىء.

كما أنّ ما تقـدّم منه قـدس سـره ، من تعلّق إراده اللّه (عزّ وجل) التكوينيه بالأفعال الصادره عن العباد باختيارهم ، إن كان المراد منه أنـّه على تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم ، فذلك الفعل متعلق إراده اللّه (عزّ وجلّ) ، فهذا من قبيل إراده ما هو

١- (١) الأسفار : ١ / ٢٢١ ، الفصل ١٥ .

....

الشَرح:

الحاصل . وإن كان المراد أنـّه لا محيص عن صدور الفعل المذكور ، فيكون مقتضى إراده اللّه حصول مبادئ الإراده للعبد ، وهو يقتضى لابدّيه صدور الفعل ، فهذا أيضاً يساوى مسلك الجبر ؛ إذ مع حصول مبادئ الإراده تكون إراده العبد واجبه الوجود والمفروض أنّ إراده العبد علّه تامّه لصدور الفعل عنه ، فأين الاختيار ، وكيف يصحّ التكليف ، وكيف يصحّ عقابه على مخالفه التكليف ؟ مع أنّ العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترك المخالفه مع حصول مبادئ الإراده بتبع شقاوه ذاته ، أو بإراده اللّه (عزّ وجل) ، ومعه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه «قُلْ هُوَ الَّذِى أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَهَ قَلِيْلاً مّا تَشْكُرُوْنَ»(۱) .

مع أنّ للعبد المسكين أن يجيب بأنّى لا أتمكّن من الشكر لك ، فأنت الذى أوجدت مبادئ إراده الكفر والطغيان فى نفسى ، أو إنّ لى ذاتا لازمها الشقاوه المستتبعه لمبادئ الكفر والنفاق والطغيان ، ولا حيله لى بغيرها ، فكيف يصح عقابه ؟ وفى الصحيح عن يونس بن عبدالرحمن ، عن عده ، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال له رجل : جعلت فداك أَجَبَرَ اللّه العباد على المعاصى ؟ فقال : اللّه أعدل من أن يجبرهم على المعاصى ، ثمّ يعذبهم عليها ، فقال له : جعلت فداك ، ففوّض اللّه إلى العباد ؟ فقال : لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهى ، فقال له : جعلت فداك ، فبينهما منزله ؟ قال فقال : نعم ، أوسع ما بين السماء والأرض(۲) .

۱- (۱) سوره الملک : الآیه ۲۳ .

۲- (۲) الأُصول من الكافى : ۱ / ۱۵۹ باب الجبر والقدر ، الحديث ۱۱ .

....

الشَرح:

الملاک فی اختیاریه افعال العباد

:

وبالجمله ما ذکروه من قاعده «عدم إمکان حدوث شیء إلّا عن علّه تامّه» و«أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد» لا تجری فی الأفعال الاختیاریه ، حیث إنّ المعلول وجوده ترشحی، أو انفعال بالخاصیّه ، بخلاف الفعل الاختیاری ، فإنّ قدره الفاعل علی أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوی طرفاه من الفعل أو الترک بالإضافه إلی الفاعل ، فلو لم یکن الفاعل متمکّناً علی کلّ من إیجاده وترکه قبل أن یصدر منه الفعل ، لما کان فی البین قدره ، بل کان جبر واضطرار ، حتّی بالإضافه إلی الواجب (جلّ علا) ، حیث إنّه بقدرته الذاتیه یختار کون الشیء فیوجد ، بلا فرق بین تعلّق إرادته بالوجود عن طریق المقدمات الإعدادیه أو بدونها .

والحاصل إمکان صدور الفعل عن الفاعل بالاختیار لا یحتاج إلی غیر قدرته علیه ، نعم العاقل لا یصرف قدرته فیما لا یعنیه و ما لیس له فیه صلاح ، بل یصرفها علی أحد طرفی الشیء لغرض ، من غیر أن یکون ترتّب الغرض علی ذلک الطرف موجبا لسلب قدرته عن الطرف الآخر ، وبتعبیرٍ آخر : یکون ترتّب الغرض علی أحد طرفی الشیء مرجّحا لذلک الطرف علی الآخر ؛ ولذا یسمّی إعمال القدره وصرفها فی أحد طرفی الشیء اختیارا؛ لأنّ الإنسان یأخذ بما فیه الخیر، وقد اعترف الماتن قدس سره فی بحث التجرّی(۱) ببعض ما ذکرناه ــ من کون اختیاریه الفعل بالتمکّن من عدمه ــ حیث ذکر أنّ بعض مبادئ اختیار الفعل اختیاریه ، لتمکّنه من عدمه بالتأمّل فیما یترتّب علیه ، فراجع .

۱- (۱) کفایه الأُصول: ص ۲۶۰.

....

الشَرح:

إن قلت : أفلاـ يكون مقتضى التوحيد والاعتراف بوحدانيه الخالق ، هو الالتزام بأنّ ما يحصل فى الكون ــ ومنها أفعال العباد ــ مخلوقه للّه (سبحانه) ، لئلاّ يكون مؤثّراً فى الوجود وخالقاً للكون إلاّ هو وإنّما يصحّ العقاب حينئذٍ على فعل العبد ، فلأجل أنّ الفعل فى الحقيقه وإن كان بإراده اللّه ، إلاّ أنّ اللّه تعالى يريد فعل العبد ، إذا تعلّقت إراده العبد به ، فيكون المؤثّر فى ذلك إراده اللّه ، والعبد أيضاً أراد تحقيقه وإيجاده ، ولكن إرادته لا تؤثّر فى الواقع شيئا ، ويعبّر عن إراده العبد كذلك بالكسب ، فيكون العقاب على كسب العبد ، وإن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان ، باعتقاد أنّه متمكّن من رفعه ، ولكن عند تصدّيه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه ، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلك الحجر ويرفعه ، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثانى خاصّه ، ويستند الرفع إليه دون الأوّل ، إلاّ أنّ سبب رفع الثانى للحجر هو تعلّق إراده الأوّل برفعه ، ولأجله لا مانع من إسناد الرفع إلى المريد خاصّه .

قلت : إنّ ما ذكر لا فى تصحيح العقاب يجدى ولا فى التحفّظ على وحده الخالق والمؤثّر فى الكون ومنه أفعال العباد .

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لا يصحّ عند العقل أن يذمّ رافع الحجر حقيقه، مريدَ الرفع خاصّه ويوبّخه على الرفع؛ لأنّه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ والذمّ يرد على رافع الحجر حقيقه الذى هو الشخص الثانى. نعم يصحّ توبيخ الأوّل على إراده الرفع لا على نفس الرفع، وإذا فرض أنّ إرادته أيضاً فعل مخلوق يكون المؤثّر فيه إراده اللّه (سبحانه) فلا يصحّ عقابه ولا توبيخه على الإراده المخلوقه، وإن قيل بأنّ إراده المريد ناشئه عن مباديها، ومباديها ناشئه عن خبث السريره والشقاوه الذاتيّه

....

الشَرح:

كما تقدّم فى كلام الماتن قدس سره ثبت أيضاً أنّه لا مصحّح للعقوبه على ارادته ولا على فعله.

وأمّا الثانى فيظهر جوابه ممّا أجبنا آنفا عن مقاله الفلاسفه فى قاعده «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» فراجع.

فتحصّل أنّ ما ذكره الفلاسفه من قاعده «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» لا يجرى فى الفاعل بالاختيار ، فإنّه بعد لحاظ الشيء والتصديق بفائدته والميل إليه والجزم بعدم المانع ، يبقى الفاعل المختار قادرا على اختيار كلّ من الفعل والترك ، والمبادى لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود ، بل إنّها مرجّحه لاختياره طرف الفعل ، حيث إنّ الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلّا مع الصلاح فى شخصه أو المزيه فى الجامع بينه وبين فعلٍ آخر ، كما إذا لم تكن مزيّه فى خصوص أحد الفعلين بالإضافه إلى الآخر ، فإنّ قيام المزيّه فى الجامع كافٍ فى كون اختيار الفعل بالحكمه ، ويدلّك على ذلك أنّ الهارب يختار أحد الطريقين مع عدم المزيه لأحدهما بالإضافه إلى الآخر .

وحكى عن الفخر الرازى(١) استدلاله على ذلك بأنّه لا مرجّح لحركه الشمس من المشرق إلى المغرب ، وقد طعن عليه صدرالمتألّهين فى شرحه على أُصول الكافى(٢) ، ولم يأت فى الردّ عليه إلّا بالطعن والشتم .

ولكن لا يخفى ما فى المحكى ، حيث إنّ حركه الأرض حول نفسها ، أو حركتها

١- (١) المباحث المشرقيه .

٢- (٢) شرح أُصول الكافى لصدرالمتألهين .

. . . .

الشَرح:

حول الشمس ، ليست من الأفعال الاختياريه لها ، فلابدّ من خصوصيه خارجيه تقتضى تعين تلك الحركه . نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصيه من فعل اللّه (سبحانه) ، ولا سبيل لنا إلى الجزم بأنّ الخلق بتلك الخصوصيه كان لمرجّح فى الجامع بين الخصوصتين.

ونظير ما ذكره الفلاسفه بالإضافه إلى الأفعال _ من دعوى اقتضاء التوحيد ونفى الشرك فى الخلق _ الالتزام بأنّ أفعال العباد مخلوقه للّه (سبحانه) تمسّكا ببعض الآيات:

مثل قوله (سبحانه) : «وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُوْنَ»(۱) .

وقوله (سبحانه) : «وَما تَشاءُونَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ»(۲) .

وقوله (سبحانه) : «وَلاتَقُولَنَّ لِشَىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذلِكَ غَدَا إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ»(۳) .

وقوله (سبحانه) : «وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ»(۴) .

وقوله (سبحانه) : «الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدَا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيْكٌ فِى المُلْكِ»(۵) أى الخلق . إلى غير ذلك .

والجواب عنها : أنّ الآيات المذكوره ونحوها إذا لوحظت فى مقابل مثل قوله (سبحانه) : «إِنَّ اللّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّهٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَهً يُضاعِفُها وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً

۱- (۱) سوره الصافات : الآيه ۹۶ .

۲- (۲) سوره الإنسان : الآيه ۳۰ .

۳- (۳) سوره الكهف : الآيه ۲۳ .

۴- (۴) سوره يونس : الآيه ۱۰۰ .

۵- (۵) سوره الفرقان : الآيه ۲ .

. . . .

الشَرح:

عَظِيْماً»(۱) .

وقوله (سبحانه) : «وَوَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِرا وَلا يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَدًا»(۲) .

وقوله (سبحانه) : «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيْلَ إِمّا شاکِرا وَإِمَّا کَفُوْرَاً»(۳) .

ومثل قوله (سبحانه) حکایه عن أهل النار : «قالُوا بَلی قَدْ جائَنَا نَذِيْرٌ فَکَذَّبْنا وَقُلْنا ما نَزَّلَ اللّهُ مِنْ شَیْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إلاّ فِی ضَلالٍ کَبِيْرٍ وَقالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِيْرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لأَصْحابِ السَّعِيْرِ»(۴) ونحوها ، يتّضح کمال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلی اللّه (سبحانه) فی مثل الحسنات والأفعال الحسنه ، إنّما هو باعتبار أنّ القدره علی العمل والمعدات التی يتوقّف عليها العمل کلّها من اللّه (سبحانه) ، ولذا لن تجد موردا فی کتاب اللّه (سبحانه) أو غيره أُسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالی) ؛ ولذا ذکرنا أنّ التوحيد لا يقتضی إسناد الظلم إلی اللّه (تعالی) بأن تکون إرادته المشار إليها فی قوله تعالی : «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئًا»(۵) متعلّقه بأفعال العباد الاختياريه التی يتعلق بها التشريع ، بل تلک الإراده تعلّقت بکونهم مختارين ، حيث إنّ الدنيا دار الفتنه والامتحان . وأمّا قولنا : أراد اللّه أن نصلّی ونصوم ، فمعناه أنّه سبحانه طلب منّا العمل وأمرنا أن نفعل .

فتلخّص من جميع ما ذکرنا أنّه إذا لوحظ صحّه تکليف العباد وجواز

۱- (۱) سوره النساء : الآيه ۴۰ .

۲- (۲) سوره الکهف : الآيه ۴۹ .

۳- (۳) سوره الإنسان : الآيه ۳ .

۴- (۴) سوره الملک : الآيه ۹ _ ۱۱ .

۵- (۵) سوره يس : الآيه ۸۲ .

. . . .

الشَرح:

مؤاخذتهم على ما ارتكبوا من المعاصى ، ولوحظت الآيات الوارده فى أمر العاصين بالتوبه والاستغفار وأمر المؤمنين بالاستقامه فى الدين، ولوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالمى أنفسهم ، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلى اللّه (سبحانه) ليس بمعنى نفى اختيار العبد فيها ، بل بمعنى أنّ القدره عليها بمشيّه اللّه وإرادته ، وربما يلقى (سبحانه) حبّ العمل والشوق إليه فى أنفسهم ، فيكون ذلك تأييدا للعبد على الاستقامه ونيل الثواب ، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهمّ بالطاعه والاجتناب عن السيّئات ما أمكن .

ويظهر من ذلك بطلان توهّم علّيّه سوء السريره ، أو حسنها لحصول المبادى التى من قبيل العلّه التامّه لحصول الإراده ــ يعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات ــ ، وكذا بطلان توهّم أنّ اختياريه فعل العبد ينافى مسلك التوحيد الأفعالى ، والالتزام بالملك المطلق للّه (سبحانه) .

إبطال مسلك التفويض

:

وأمّا مسلك التفويض المقابل للجبر ، فقد يقال إنّه مبنى على مسلك استغناء الممكن فى بقائه عن العله .

ولكن لا يخفى سخافه هذا البناء والمبنى ، وذلك لأنّ بقاء الممكن بلا علّه ، كحدوثه بلا عله فى الامتناع ، حيث إنّ اختلاف الأشياء الممكنه فى البقاء والزوال ، واختلافها فى طول البقاء وقصره ، يكون مستندا إلى أمر لا محاله ، ولو كان مجرّد العلّه لحدوث شىء كافيا فى بقائه مع استواء البقاء والزوال بالإضافه إليه لأمكن تحققه كذلك فى الآن الأوّل أيضاً بعين وجه تحقّقه فى الآن الثانى . وبالجمله فما فى

....

الشَرح:

الكون من الممكنات تحتاج فى بقائها ، كحدوثها إلى الموجب .

وينبغى أن يُبتنى مسلك التفويض على أمرٍ آخر، وهو أنّ الممكن وإن كان محتاجا فى بقائه إلى العلّه ، إلاّ أنّ حاجه الكائنات ومنها الإنسان إلى ذات البارى (عزّ وجلّ) من قبيل حاجه المنفعل والمصنوع إلى الفاعل والصانع ، فتكوين الإنسان وسائر الكائنات وإن حصل بإراده اللّه (عزّ وجلّ) ومشيّته التى بها تكوّنت الأشياء وظهرت من ظلمات الماهيات إلى نور الوجود إلاّ أنّ بقائها مستند إلى موجبات البقاء فيها من الخصوصيات والاستعدادات المكنونه فى بعض الأشياء واستمداد بعضها من البعض الآخر نظير البناء ، فإنّه وإن احتاج فى حدوثه إلى البنّاء ، ولكن بقائه مستند إلى القوه والاستعداد فى الأجزاء المستعمله فى البناء .

واللّه (سبحانه) خلق الأشياء وكوّنها بإرادته ومشيّته، بما فيها من الخصوصيّات والاستعدادات ، ولكن تلك الخصوصيّات والاستعدادات الحادثه بعد حدوث المَثَل أو قبله تنتهى وتفنى ، وإذا انتهى بعض ما فى الكون الظاهر لنا من الخصوصيّات والاستعدادات يظهر أنّ كلّ شىء منه فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، وعلى ذلك فالإنسان المخلوق فى الكون والباقى منه الموجود بتوليد المثل يكون كلّ ما يفعله بإرادته واختياره من نفسه ، ولا يستند شىء منها إلى الخالق (سبحانه) لعدم استناده فى البقاء إليه .

ولكن لا يخفى سخافه هذا الوجه أيضاً ، فإنّ الكائنات فى العالم لا تقاس بالبناء الحاصل من فعل البنّاء ، فإنّ خالق الكائنات حىّ قيّوم له ملك السموات والأرض ، إذا أراد شيئا يكون ، وإذا أراد عدمه فلا يكون ، بلا فرق فى ذلك بين الأشياء الحاصله بالعلل الماديه أو من أفعال الإنسان أو غيره .

ص :۳۰۹

....

الشَرح:

وليس المراد أنّ العلّيه بين المعلولات وعللها باطله وإنّما جرت عاده اللّه (سبحانه) أن يخلق بعض الأشياء بعد خلق بعضها الآخر كما يقول به القائل بالجبر تحفّظا على التوحيد .

بل المراد أنّ بقاء الشيء المستند إلى علّته المبقيه ــ ليصير علّه لوجود شيء آخر إنّما ينشأ من عدم تعلّق إراده اللّه بإفنائه كما أنّ حصول شيء من شيء آخر موقوف على تعلّق إراده اللّه بحصوله منه ، وإلاّ فإن تعلّقت إرادته (جلّت قدرته) بأن لا يوجد فلا يوجد ، إمّا بإراده زوال العلّه أو بخلق المزاحم للتأثير والعلّيه «وَكانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيْطا»(۱) .

وقد تقدّم أنّ مشيّته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بكون الإنسان قادرا متمكّنا من الأفعال ، ومنها الأفعال التى تعلّق بها طلبه وإرادته بمعنى الإيجاب والندب ، وما تعلّق به زجره ومنعه ، كى يتميّز المطيع من العاصى ، والكافر من المؤمن ، والصالح من الطالح ، «وَاللّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيْطٌ»(۲) ، «وَاللّهُ بِما يَعْمَلُوْنَ مُحِيْطٌ»(۳) ، «وَلَوْ شاءَ اللّهُ ما فَعَلُوْهُ فَذَرْهُمْ وَما يَفْتَرُوْنَ»(۴) ، «وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لاَآمَنَ مَنْ فِى الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعا»(۵) ، «وَلَوْ شِئْنا لاَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها»(۶) .

۱- (۱) سوره النساء : الآيه ۱۲۶ .

۲- (۲) سوره البروج : الآيه ۲۰ .

۳- (۳) سوره الأنفال : الآيه ۴۷ .

۴- (۴) سوره الأنعام : الآيه ۱۳۷ .

۵- (۵) سوره يونس : الآيه ۹۹ .

۶- (۶) سوره السجده : الآيه ۱۳ .

. . . .

الشَرح:

ومع كون العباد وأفعالهم محاطاً بهم «وَكانَ اللّهُ عَلَى كُلِّ شَیْءٍ رَقِیْبا»(۱) قد تصیب رحمته ورأفته العبد ویؤیّده حتّی یجتنب الحرام ، أو یفعل الطاعه ، قال (عزّ من قائل) : «وَمَنْ یُؤْمِنْ بِاللّهِ یَهْدِ قَلْبَهُ»(۲) ، «فَاعْلَمُوا أنَّ اللّهَ یَحُوْلُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»(۳) ، وقال سبحانه : «اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ وَهُوَ عَلى كُلِّ شَیْءٍ وَكِیْلٍ»(۴) ، «قَالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَیْدِیْهِمْ وَلُعِنُوا بِما قَالُوا»(۵) ، إلی غیر ذلک من الآیات الواضحه فی أنّه (تعالی) هو القاهر فوق كلّ شیء ، وأنّه یحیی ویمیت ، وینزل الغیث ، ویرزقكم من السماء، وبیده ملكوت كلّ شیء.

والبرهان العقلی علی ذات الحقّ (جلّ وعلا) مقتضاه أیضاً ما ذكر ، والتعرّض له لا یناسب المقام ، ومن اللّه الهدایه والرشاد .

ص :۳۱۱

۱- (۱) سوره الأحزاب : الآیه ۵۲ .

۲- (۲) سوره التغابن : الآیه ۱۱ .

۳- (۳) سوره الأنفال : الآیه ۲۴ .

۴- (۴) سوره الزمر : الآیه ۶۲ .

۵- (۵) سوره المائده : الآیه ۶۴ .

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الأمر

اشاره

وفیه مباحث:

الأول: إنّه ربّما یذکر للصیغه معان قد استعملت فیها [١]، وقد عدّ منها: الترجی، والتمنی، والتهدید، والإنذار، والإهانه، والإحتقار، والتعجیز، والتسخیر، إلی غیر ذلک، وهذا کما تری، ضروره أن الصیغه ما استعملت فی واحد منها، بل لم الشَرح:

معنی صیغه الأمر

:

[١] ذکر قدس سره أنّه قد یذکر لصیغه الأمر معانٍ استعملت فیها ویعد منها الترجّی والتمنّی والتهدید والإنذار والإهانه والاحتقار والتعجیز والتسخیر ، إلی غیر ذلک ممّا أنهاها بعضهم إلی خمسه عشر معنی ، فیقع الکلام فی أنّ استعمال صیغه الأمر فی الموارد المزبوره هل هو من قبیل استعمال اللفظ فی معانیه المتعدّده کما ذکر ، فمثلاً ـ أنّ قول القائل : (یا ربّ تب علی) مرادف لقوله : (لعل اللّه یغفر لی) ، وقوله : (لیت ربّی یرجعنی) مرادف لقوله : (یاربّ ارجعنی) إلی غیر ذلک ، أو أنّ المستعمل فیه للصیغه فی جمیع الموارد أمرٌ واحد وهو إنشاء الطلب المتعلّق بالماده، إلاّ أنّ الداعی

یستعمل إلاـ فی إنشاء الطلب، إلاّـ أن الداعی إلی ذلک، کما یکون تاره هو البعث والتحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون أخری أحد هذه الأمور، کما لا یخفی.

قصاری ما یمکن أن یدعی، أن تکون الصیغه موضوعه لإنشاء الطلب، فیما إذا کان بداعی البعث والتحریک، لا بداعٍ آخر منها، فیکون إنشاء الطلب بها بعثاً حقیقه، وإنشاؤه بها تهدیداً مجازاً، وهذا غیر کونها مستعمله فی التهدید وغیره، فلا تغفل.

الشَرح:

إلی إنشائه یختلف ، فتاره یکون الغرض إراده حصول داعی الإنبعاث لدی المطلوب منه فیکون الطلب المنشأ بعثا وتکلیفا ، وأُخری یکون الداعی إلی إنشائه ترجی المادّه أو تمنّیها ، وثالثه إظهار عجز المطلوب منه ، ورابعه إظهار وهنه فیکون تحقیرا ، وإلی غیر ذلک .

والذی یشهد به الوجدان فی موارد استعمالات الصیغه ، هو أن المستعمل فیه إنشاء طلب المادّه ممّن یتوجه إلیه الطلب ، والاختلاف إنّما هو فی ناحیه الدواعی إلی إنشائه .

وغایه ما یمکن أن یقال إنه اشترط فی وضع صیغه الأمر لإنشاء الطلب ، کون الداعی والغرض حصول ما یمکن أن ینبعث به المطلوب منه نحو الفعل وإیجاد الماده ، وهذا نظیر اشتراط قصد الإنشاء والإخبار ، أو قصد اللحاظ الآلی والاستقلالی فی وضع الحروف والأسماء .

وبالجمله فاختلاف الدواعی فی إنشاء الطلب أمر واختلاف المستعمل فیه لصیغه الأمر أمر آخر، وقد اشتبه أحدهما بالآخر، وعلی ما ذکرنا یکون استعمالها فی غیر موارد البعث والتحریک من استعمال اللفظ فی معناه، ولکن بغیر الوضع، فیکون مجازا.

وقد یقال : إنّ الصیغه فی موارد الطلب تستعمل لإبراز کون الماده علی عهده

إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه فى صيغه الأمر، جار فى سائر الصيغ الإنشائيه [١]، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الإستفهام بصيغها، تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه، يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للإلتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها فى غيرها، إذا وقعت فى كلامه تعالى، لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقه تبارک وتعالى، ممّا لازمه العجز أو الجهل، وأنّه الشَرح:

الغير ، وأمّا إذا استعملت فى غير مقام الطلب ، يكون المستعمل فيه أمرا آخر ، وكون استعمالها فى معنى واحد فى جميع المقامات ــ مع الإختلاف فى الدواعى كما ذكر ــ مبنى على كون الإنشاء إيجادا للمعنى باللفظ لا ـ إبرازا للاعتبار الحاصل بالنفس .

أقول : الظاهر عدم الفرق بين القول بأنّ الإنشاء عباره عن قصد إيجاد عنوان اعتبارى بالتلفّظ، أو أنّه إبراز لأمرٍ اعتبارى حاصل من النفس مع قطع النظر عن الإبراز بالتلفّظ ، حيث إنّ اعتبار الفعل على عهده الغير وإبرازه قد يكون لغرض التصدّى إلى حصول الفعل منه خارجا، وأُخرى لغرض إظهار عجزه عنه أو وهنه وحقارته، إلى غير ذلک، هذا وقد تقدّم عدم كون مدلول الصيغه اعتبار الفعل على العهده.

نعم هذا الاعتبار إذا حصل وأُبرز ممّن له ولايه الطلب على الغير فهو يعتبر إيجابا وطلبا منه ، إلاّ أنّ الصيغه لم توضع له ، ويشهد له عدم اختلاف معنى الصيغه فى موارد استعمال العالى والدانى ، وموارد الإيجاب والاستحباب ، على ما تقدّم .

[١] مراده : كما أنّ صيغه الأمر تستعمل فى إنشاء الطلب ويكون الاختلاف فى الدواعى لإنشائه ، كذلک فى التمنّى والترجّى والاستفهام ، فإنّ صيغه كلّ واحده منها وضعت لإنشاء الترجّى أو غيره ، غايه الأمر تارةً يكون الداعى إلى إنشاء الترجّى مثلاً ثبوت الترجّى الحقيقى فى النفس ، وأُخرى يكون الداعى إلى إنشائه حصول طلب الفعل والبعث إليه ، وفى أداه الاستفهام يكون المستعمل فيه إنشاء طلب الفهم ،

لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقى منها لا الإنشائى الإيقاعى، الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه، كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعيه الإنشائيه أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعانى الكثيره لصيغه الإستفهام ليس كما ينبغى أيضاً.

الشَرح:

والداعى إلى إنشائه قد يكون قصد الفهم ، فيكون استفهاما حقيقيا ، وقد يكون حصول الإقرار ممّن توجّه إليه طلبه أو الإنكار أو غير ذلك ، فيكون إقرارا أو استفهاما إنكاريا أو غير ذاك ، وعليه فلا وجه للالتزام بأنّ هذه الصيغ إذا استعملت فى كلامه (تعالى) تنسلخ عن معانيها الموضوعه لها ؛ لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقّه (تبارك وتعالى) التى تستلزم العجز والجهل ؛ وذلك لأنّ الصيغ لم توضع للحقيقى من معانيها ، بل الموضوع له فيها الإنشائى منها ، غايه الأمر الداعى إلى إنشائها قد يكون غير ثبوتها حقيقه حسب ما يقتضيه الحال .

أقول: يمكن أن يقال: إنّ أداه التمنّى والترجّى وُضعت لإظهار الصفه النفسانيه (أى إظهار ثبوتها) وأنّ التمنّى يطلق على هذا الإظهار، إلاّ أنّ إبراز ثبوتها قد يكون لثبوتها واقعا، فيكون تمنّيا وترجّيا حقيقه، وقد يكون الإظهار لغرضٍ آخر من طلب الفعل ونحوه.

وإن شئت التوضيح فلاحظ الجمل الخبريه فى موارد الكنايات، فإنّها موضوعه لإظهار ثبوت محمولاتها لموضوعاتها ولكنّ الإظهار تاره يكون لحكايه الثبوت الواقعى، وأُخرى لثبوت أمرٍ آخر، حيث إنّ قول القائل (زيد كثير الرماد) لا يكون لغرض الحكايه عن ثبوت مدلول الجمله واقعا، بل لغرض ثبوت ما يلازم مدلولها.

المبحث الثانی: فی أنّ الصیغه حقیقه فی الوجوب [۱]، أو فی الندب، أو فیهما، أو فی المشترک بینهما، وجوه بل أقوال، لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینه، ویؤیده عدم صحه الإعتذار عن المخالفه باحتمال إراده

الشَرح:

وبالجمله الممتنع فی حقّ الباری (جلّ وعلا) الثبوت الواقعی للتمنّی أو الترجّی أو الاستفهام لا إظهار ثبوتها لغرضٍ آخر غیر ثبوت معانیها الحقیقیه المستحیله فی حقّه (تعالی).

دلاله صیغه الأمر علی الوجوب

[۱] المراد بالوجوب کما تقدّم إطلاق الطلب ، ویقابله اقتران الطلب واتصافه بثبوت الترخیص فی ترک الفعل ، وأمّا حکم العقل بلزوم الإتیان بالمأمور به ، بمعنی استحقاق العقوبه علی المخالفه ، فهو یترتّب علی وصول الطلب إلی المطلوب منه صغری وکبری ، ولکن اتّصاف الطلب بالوجوب والندب إنّما هو قبل ملاحظه الوصول إلیه ، کما تقدّم.

والحاصل أنّ إطلاق الطلب أو اتّصافه بثبوت الترخیص فی الترک خارجان عن المدلول الوضعی للصیغه وهما وصفان للطلب الصادر عمّن له ولایه الحکم وإذا تمّت مقدّمات الاطلاق فی ناحیه الطلب، یکون ظهور الصیغه بملاحظه حال منشأ الطلب ظهورا إطلاقیا فی وجوب الفعل، ومع ثبوت الترخیص ینتفی عنها الظهور فی الوجوب، ویشهد لخروج الوصفین عن المدلول الوضعی للصیغه عدم الفرق فی المعنی المتفاهم عرفا من نفس الصیغه بین موردی الوجوب والندب، وهذا بخلاف ما تقدّم فی ماده الأمر، فإنّها بنفسها دالّه علی تعنون الطلب بعنوان الوجوب، ولذا یصحّ أن نقول ما أمرنا بصلاه اللیل وأمرنا بالصلوات الیومیه. وبالجمله إطلاق الطلب من العالی یکون وجوبا،

الندب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال، وكثره الإستعمال فيه[١] فى الكتاب والسنه وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثره استعماله فيالوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلاّ أنه كان مع القرينه المصحوبه، وكثره الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف فى المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام فى الخاص، حتّى قيل: (ما من عام إلاّ وقد خص) ولم ينثلم به ظهوره فى العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إراده الخصوص.

الشَرح:

ومع ثبوت ترخيصه يكون ندبا، وإذا لم يؤخذ فى مدلول الصيغه خصوصيه الطالب، فكيف يكون الوجوب أو الندب داخلاً فى المدلول الوضعى للصغيه مع أنّهما فرع علوّ الطالب، وما ذكره قدس سره من عدم صحّه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إراده الندب، لا يكون دليلاً على أنّ الظهور وضعى لا إطلاقى، ولعله لذلك عدّه مؤيّدا.

[١] هذا شروع فى الردّ على صاحب المعالم قدس سره ، حيث ذكر عدم ظهور الصيغه فى الوجوب ، معلّلاً بكثره استعمالها فيالندب فى الأخبار المرويه عن الأئمّه عليهم السلام فيشكل الحكم بوجوب فعلٍ بمجرّد ورود الأمر به بالصيغه .

وحاصل الدفع أنّ استعمال الصيغه فى الاستحباب وإن كان كثيرا، إلاّ أنّ كثره الاستعمال إذا كانت بالقرينه المتصله فى أكثر الموارد لا توجب انقلاب ظهور اللفظ أو إجماله، وإنّما توجب ذلك إذا كانت مع القرينه المنفصله، فإنّه فى هذه الصوره يحصل للذهن أُنس بين اللفظ ومعناه المجازى، فيوجب انقلابه أو إجماله، ألا ترى أنّ صيغ العموم الوضعى أو أداته قد استعملت فى الخصوص عند صاحب المعالم قدس سره كثيرا، بحيث قيل: ما من عامّ إلاّ وقد خصّ، إلاّ أنّ الكثره بما أنهّا تكون مع المخصّص المتصل، لا توجب انقلاب ظهورها.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبريه التى تستعمل فى مقام الطلب والبعث ــ مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد ــ ظاهره فى الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات [۱] فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الأخبار، بثبوت النسبه والحكايه عن وقوعها.

الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغه، ولكنّه لا يخفى أنـّه ليست الجمل الخبريه الواقعه فى ذلك المقام ـــ أى الطلب ـــ مستعمله فى غير معناها، بل تكون مستعمله فيه، إلاّ أنـّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو آكد، حيث إنـّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه، إظهاراً بأنـّه لا يرضى إلاّ بوقوعه، فيكون آكد فى البعث من الصيغه، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائيه، على ما عرفت من أنـّها أبداً تستعمل فى معانيها الإيقاعيه لكن بدواعى أخر، كما مر.

الشَرح:

مدلول الجمله الخبريه المستعمله فى مقام الإنشاء

:

[۱] وجه لعدم ظهور تلك الجمل فى الوجوب ، والظاهر أنّ المراد بالمجازات الوجوب والندب ومطلق الطلب ، فيقال إنّه بعد قيام القرينه على عدم استعمال الجمله الخبريه فى الاخبار والحكايه ، لا يكون لها ظهور فى خصوص الوجوب لتعدّد المجازات وعدم كون الوجوب أظهر المعانى المجازيّه وأقواها .

وذكر الماتن قدس سره بأنّ الجمله الخبريه المستعمله فى مقام الطلب ، تكون ظاهره فى وجوب الفعل ، بل تكون دلالتها عليه أظهر وأقوى من دلاله الصيغه عليه ، والوجه فى ذلك أنّ الجمله الخبريه فى ذلك المقام لا تستعمل فى غير معناها ، بل تكون مستعمله فى حكايه حصول الشىء خارجا فى المستقبل ، إلاّ أنّ الداعى إلى الحكايه ليس ثبوت الشىء خارجا ، بل بداعى البعث والطلب بنحوٍ آكد ، حيث إنّ

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثره عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج، تعالى اللّه وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكـذب، إذا أتى بها بداعى الإخبار والإعلام، لا لداعى البعث، كيف؟ وإلّا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً، إذا قيل كنايه عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلًا، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

هـذا مع أنـّه إذا أتى بهـا فى مقـام البيان، فمقـدمات الحكمه [١] مقتضـيه لحملهـا على الوجوب، فـإن تلـك النكته إن لم تكن موجبه لظهورهـا فيه، فلا أقـل من كونهـا موجبه لتعينه من بين محتملات مـا هو بصـدده، فـإنّ شـده مناسـبه الإخبـار بالوقوع مع الوجوب، موجبه لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره، فافهم.

الشَرح:

المسـتعمل حكى وقوع الشىء خارجا فى مقام طلبه لإظهار أنّه لا يرضى بعدم وقوعه ، فالجمل الخبريّه تستعمل فى قصد الحكايه عن ثبوت الشـىء أو لا ثبوت ، ولكن بـداعى الطلب ، وهـذا نظير ما تقـدّم فى الصـيغ الإنشائيه من أنّها تسـتعمل دائما فى معانيها الإنشائيه ، ولكن بدواعٍ مختلفه .

[١] يعنى لو نوقش فيما ذكره من أنّ الإخبار بوقوع شـىء مسـتقبلًا بـداعى البعث والطلب يـدلّ على شـدّه الطلب وعدم الرضا إلّا بوقوع الفعـل فلا ينبغى التأمّل فى أنّه لو كـان الطـالب فى مقـام البيـان وأخبر بوقوع الفعل مسـتقبلًا بـداعى الطلب يكون الطلب بالإخبار المزبور متعيّنا فى الوجوب بمقتضـى مقدّمات الحكمه ؛ لأنّ شدّه مناسـبه الإخبار بوقوع الفعل مع الطلب الوجوبى موجبه لتعيّن إرادته إذا كان الطالب

المبحث الرابع: إنـّه إذا سلم أنّ الصيغه لا تكون حقيقه فی الوجوب، هل لا تكون ظاهره فيه أيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إمّا لغلبه الاستعمال فيه، أو لغلبه وجوده أو أكمليته، والكلّ كما ترى، ضروره أنّ الاستعمال فی الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. وأمـّا الأكمليه فغير موجبه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلّا لشده أنس اللفظ بالمعنی، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكمليه لا يوجبه، كما لا يخفی، نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل علی الوجوب، فإنّ الندب كأنـّه يحتاج إلی مؤونه بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترک، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، الشَرح:

فی مقام الطلب ولم ينصب قرينه علی غير الطلب الوجوبی .

والفرق بين هذه الدعوی ودعوی الظهور المتقدّم هو أنّ هذا الظهور إطلاقی موقوف علی جريان مقدّمات الحكمه ، بخلاف الظهور السابق ، فإنّه ظهور انصرافی ولا حاجه فی الظهور الإنصرافی إلی إجراء مقدّمات الحكمه .

أقول : الصحيح عدم الفرق بين الظهور فی صيغه الأمر ، والظهور فی الجمله الخبريه التی تستعمل فی مقام الطلب ، فی أنّ كلاًّ من الظهورين إطلاقی ، حيث إنّ تفهيم المولی عبدَه طلب الفعل ـ سواء كان بإنشائه بالصغيه أو بغيره ـ مع عدم ثبوت الترخيص منه فی تركه ، مصحّح لمؤاخذته علی المخالفه ، كما تقدّم فی بيان دلاله الصيغه علی الطلب الوجوبی .

ويؤيد ذلک استعمال الجمله الخبريه فی موردی الوجوب والاستحباب ، وعدم الفرق فی المستعمل فيه بينهما ، كما فی قوله عليه السلام فيمن وجد فی إنائه فأره وتوضّأ منه مراراً وصلّی : «يعيد وضوئه وصلاته»(۱) ، فإنّ الإعاده بالإضافه إلی

۱- (۱) الوسائل : ج ۱ ، الباب ۴ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ۱ .

فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان، كافٍ فى بيانه، فافهم.

المبحث الخامس: إنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلياً [۱]، فيجزى إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القربه، أو لا؟ فلا بدّ من الرجوع فيما شك فى تعبديته وتوصليته إلى الأصل.

لابدّ فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

الشَرح:

الوضوء استحبابى ، وبالإضافه إلى الصلاه وجوبى ، وكذا نظائره .

التعبدى والتوصلى

[۱] لا يخفى أنّ قصد التقرب بأىّ معنى فُرض لا يكون قيدا للوجوب ، بأن يكون الوجوب بالإضافه إليه مطلقاً أو مشروطا ، بل القصد المزبور على تقدير كونه قيدا فهو قيد للواجب ، يعنى مأخوذا فيه ، فالمبحوث عنه فى المقام إطلاق الماده وعدم إطلاقها بالإضافه إليه ، لا إطلاق الهيئه ، وحينئذٍ يبحث فى أنّ إطلاق المادّه هل يدلّ على كون الواجب توصّليا أو أنّ إطلاقها لا يكشف عن ذلك.

نعم قد يطلق التعبّدى والتوصّلى على الواجب بمعنى آخر على ما ذكره المحقّق النائينى قدس سره وهو أنّ التكليف التعبدى ما لا يسقط عن المكلف بفعل غيره ، أو بفرد غير اختيارى صادر بلا قصد والتفات ، أو بفرد محرّم لا يعمّه الترخيص فى التطبيق ، والتكليف التوصلى يسقط عن المكلّف به بفعل غيره أو بالفرد غير الاختيارى أو بالفرد المحرّم والتوصلى بهذا المعنى ربما يكون تعبّديا بالمعنى الأوّل ، نظير سقوط التكليف بقضاء ما على الميت من الصلاه والصوم عن الولد الأكبر بفعل الآخرين ، ومقتضى إطلاق الهيئه ثبوت التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير أو الإتيان بالفرد غير الاختيارى أو المحرّم ، كما يأتى.

إحداها: الوجوب التوصلی، هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرد حصول الواجب، ویسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدی، فإنّ الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک، بل لابدّ ــ فی سقوطه وحصول غرضه ــ من الاتیان به متقرباً به منه تعالی.

ثانیتها: إن التقرب المعتبر فی التعبدی [۱]، إن کان بمعنی قصد الإمتثال والإتیان بالواجب بداعی أمره، کان ممّا یعتبر فی الطاعه عقلاً، لا ممّا أخذ فی نفس العباده شرعاً، وذلک لاستحاله أخذ ما لا یکاد یتأتی إلّا من قبل الأمر بشیء فی متعلق ذاک الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً، فما لم تکن نفس الصلاه متعلقه للأمر، لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها.

الشَرح:

أنحاء قیود المتعلّق

:

[۱] القیود المأخوذه فی صحّه العمل بحیث لا یسقط التکلیف إلّا مع الإتیان بالمتعلق معها علی نحوین :

الأوّل: ما لا یمکن تحقیق ذلک القید فی الخارج ولحاظه تفصیلًا إلّا بعد الأمر بالعمل وتعلّق الطلب بالفعل .

الثانی: ما یمکن تحقیقه خارجا ولحاظه تفصیلًا قبل الأمر بالعمل ، کما فی الطهاره من الحدث المأخوذه فی الصلاه ، فإنّ التوضّئ ولحاظه التفصیلی قبل الأمر بالصلاه المشروطه به أمرٌ ممکن ، وهذا النحو من القید یمکن للآمر أخذه فی متعلق الوجوب ثبوتا وإثباتا ، ومع عدم أخذه فی متعلّق التکلیف فی خطابه وعدم وروده فی خطابٍ آخر أیضاً یؤخذ بإطلاق متعلّق التکلیف فی الخطاب مع تمامیه مقدمات الإطلاق ، فیثبت عدم اعتباره فی متعلق التکلیف ثبوتا أیضاً .

أمّا القسم الأوّل من القیود ، فلا یمکن للآمر أخذها فی متعلّق التکلیف بالعمل لا ثبوتا ولا إثباتا ، فإنّ أخذها فی متعلق التکلیف یکون بلحاظها حین لحاظ المتعلق

وتوهم إمكـان تعلّق الأمر [۱] بفعل الصـلاه بـداعی الأمر، وإمکان الاتيان بها بهذا الداعی، ضـروره إمکان تصور الأمر بها مقيده، والتمکن من إتيانهـا كـذلك، بعـد تعلّق الأـمر بها، والمعتبر من القـدره المعتبره عقلاً فی صـحه الأمر إنّما هو فی حال الإمتثال لا حال الأمر، واضـح الفساد؛ ضـروره أنـّه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان، إلاّ أنّه لا یکاد یمکن الإتيان بها بداعی أمرها، لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيده بداعی الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ما تعلّق به، لا إلى غيره.

الشَرح:

عنـد اعتبار الوجوب ، والمفروض عـدم إمكان لحاظها إلاّ بعـد الأمر ، وعلى ذلك فلا يكون عـدم أخذها فی المتعلق فی خطاب التكليف كاشفا ودليلاً على صحّه العمل بدونه ، وكذلك عدم ذكرها فی الخطاب المتكفّل لبيان متعلّق ذلك الوجوب من حيث أجزائه وقيوده المتعلق بها التكليف لا يكون كاشفاً .

ثمّ إنّ قصد التقرّب والامتثال بمعنى داعويه الأمر للمكلّف إلى الإتيان بمتعلقه من القسم الأول ، حيث إنّ داعويه الأمر إنّما تكون بعد تحقّق الأمر ، كما أنّ لحاظ داعويه شـخص ذلك الأمر إلى الإتيان بمتعلقه يكون بعد الأمر به ، وقوله قدس سره : «لاستحاله أخـذ ما لا يكاد يتأتّى إلاّ من قبل الأمر» إشارهٌ إلى القسم الأوّل من القيود ، وإلى كون قصـد الامتثال منها ، فيكون قصد الامتثال مما يعتبر فی صـحّه العمل عقلاً فيما إذا كان الغرض والملاك ممّا لا يحصل بمجرّد الإتيان بـذات متعلق الأمر خارجا ، حيث إنّ العقل مستقلّ بلزوم الإتيان بالعمل بنحو يحصل غرض المولى من الأمر .

[۱] وقـد يقـال إنّ قصـد الامتثـال يمكن أخـذه فی متعلق الأـمر ، حيث يمكن للشـارع أن يأمر ثبوتا بالصـلاه الخاصه مثلاً ، وهی الصلاه التی أُريد بها امتثال الأمر ، وبعد الأمر بالصلاه الخاصه يمكن للمكلف الإتيان بها كذلك ؛ لأنّ القدره المعتبره فی

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاه أيضاً صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده [١].

قلت: كلاّ، لأنّ ذات المقيد لا يكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلاً، فإنّه ليس إلاّ وجود واحد واجب بالوجوب النفسى، كما ربما يأتى فى باب المقدمه.

الشَرح:

التكليف هى القدره على متعلقه فى ظرف الامتثال ، لا ـ القدره حال الأمر ، فإنّ الموجب لخروج التكليف عن اللغويه هو الأوّل دون الثانى ، وتوقّف لحاظ قصد شخص الأمر وتصوّره تفصيلاً على تحقّق الأمر ، لا يوجب عدم إمكان لحاظه بنحو الكلى أو بالعنوان المشير إلى الشخص الموجود بالأمر فيما بعد ، فلا محذور فى أخذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر لا للمولى ولا للعبد فى ظرف الامتثال .

ودَفَع قدس سره هذا التوهّم : بأنّ تصوّر الصلاه الخاصه فى مقام الأمر وإن كان ممكنا ، إلاّ أنـّه مع تعلّق الأمر بتلك الصلاه لا يتمكّن المكلف من الصلاه بداعويه الأمر بها حتّى فى ظرف الامتثال ، حيث إنّ قصد الامتثال عباره عن الإتيان بالعمل بداعويه الأمر بذلك العمل ، والمفروض أنّ الأمر لم يتعلّق بنفس الصلاه (أى بذات العمل) ليمكن للمكلّف الإتيان به بداعويته إلى الإتيان ، بل تعلّق بالصلاه الخاصّه ، ومن الظاهر أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلاّ إلى متعلّقه لا إلى غيره ، وداعويه الأمر المفروض إلى نفس الصلاه من داعويه الأمر إلى غير متعلّقه .

[١] وحاصل الإشكال أنّ تعلّق الأمر بالصلاه المقيده بقصد امتثال الأمر لا يوجب عدم تمكّن المكلف من الإتيان بها بداعويه الأمر بها ، فإنّ ذات المقيّد _ يعنى نفس الصلاه _ تكون متعلّقه للأمر المتعلّق بالصلاه المقيده .

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شطراً، فلا ـ محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضروره صحه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختيارى، فإن الفعل وإن كان بالإراده اختيارياً، إلاّ أن إرادته ـ حيث لا تكون بإراده أخرى، وإلاّ لتسلسلت ـ ليست باختياريه، كما لا يخفى. إنّما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الإمتثال، بداعى امتثال أمره.

الشَرح:

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنّ الأمر المتعلّق بالمقيد لا يكون أمرا بذات المقيد ، حيث إنّ انحلال المقيد إلى الذات والتقييد عقلى ، فإنّ المقيّد بما هو مقيّد له وجود واحد تعلّق به وجوب نفسى واحد .

لكن قد يقال : إنّ عدم تعلّق الأمر بنفس الصلاه مثلاً إنّما يصحّ فيما إذا أُخذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر بنحو القيد والاشتراط ، وأمّا إذا أُخذ فى متعلّق التكليف جزءا بأن يكون متعلّق الأمر الكلّ المركّب من ذات العمل وقصد امتثال أمره ، كانت نفس الصلاه متعلّقا للأمر الضمنى لا ـ محاله ، إذ ليس الكلّ إلاّ نفس الأجزاء ، فيمكن للمكلّف الإتيان بنفس الصلاه بداعويه الأمر المتعلّق بها ضمنا .

وأجاب قدس سره عن ذلك بوجهين :

الوجه الأوّل: إنّ الفعل وإن كان بالإراده والقصد اختياريّا ، إلاّ أنّ نفس الإراده والقصد غير اختيارى لعدم كونه بإرادهٍ أُخرى وإلاّ تسلسل ، فالقصد بما أنّه غير اختيارى لا يتعلّق به التكليف ، وعليه فلا يكون قصد الامتثال جزءا من متعلّق الأمر .

إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كـان اعتباره فی المأمور به بأمر واحـد [١]، وأمـّا إذا كان بأمرين: تعلّق أحـدهما بـذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعی أمره، فلا محذور أصـلاً، كما لا يخفی. فللآمر أن يتوسل بذلک فی الوصـله إلی تمام غرضه ومقصده، بلا منعه.

قلت: ــ مضافاً إلی القطع بأنه ليس فی العبادات إلاّ أمر واحد، كغيرها من الشَرح:

الوجه الثـانی: أنّ داعويه الأـمر الضـمنی إلی الإتيان بالجزء إنّما هی فی ضـمن داعويه الأمر بالكلّ إلی الإتيان بالكلّ ، وفيما نحن فيه لابدّ من افتراض داعويه الأمر الضـمنی بالصـلاه داعويه مستقلّه ؛ إذ لا يحصل المركّب من قصد الإمتثال وغيره ، بقصد امتثال الأـمر بـذلک المركّب ، فإنّ لازمه أن يتعلّق الأمر بقصـد الامتثال نفسه، ومن الواضـح أنّ الأمر يحـدث منه الـداعويه لا أنّه يتعلّق بداعويه نفسه.

[١] وتقريره أنّ لزوم المحـذور من أخـذ قصـد الامتثـال فی متعلّق التكليف إنّمـا هو فيمـا إذا كان التكليف واحـدا وقـد أُخـذ فی متعلّقه قصـد الامتثال جزءا ، وأمّا إذا كان فی البين تكليفان مولويان ، أحـدهما يتعلّق بنفس الصـلاه ، وثانيهما بالإتيان بها بقصـد امتثال الأوّل ، فلا يلزم محـذور أصـلاً ، غايه الأمر تفترق الواجبات التعبـديه عن التوصـليه ، بأنّ التكليف المولوی فی التوصـليات واحـد يتعلّق بنفس العمل ، وفی التعبـديات يثبت فی كلّ منها تكليفان يتعلّق أحـدهما بـذات العمل ، والآخر بالإتيان به بـداعويه الأـمر الأـوّل ، فلاـ يـدعو شـیء من التكليفين إلاّـ إلی الإتيـان بمتعلّقه ، لا إلی قصـد امتثال نفسه ، كما كان عليه الحال مع فرض وحده التكليف فان لزوم قصد الإمتثال فی الأمر لا يكون بتعلق ذلک الأمر بقصد امتثال نفسه.

وأجاب قدس سره عن ذلک : بأنّ من المقطوع به عدم الفرق بين التعبدی والتوصلی بثبوت تكليفين مولويين فی الأوّل وتكليف مولوی واحد فی الثانی ، هذا أوّلاً .

ص :٣٢٧

الواجبات والمستحبات، غايه الأمر يدور مدار الإمتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمـّا العقوبه فمترتبه على ترک الطاعه ومطلق الموافقه _ أنّ الأمر الأوّل إن كان الشَرح:

وثانيا : إذا فُرض كون الأمر الأوّل المتعلّق بنفس العمل مولويا ، كما هو الفرض ، فإن كان يسقط بمجرّد الإتيان بذات العمل ولو لم يقصد به الامتثال الذى يقتضيه الأمر الثانى ، فلا يبقى مجال لموافقه الأمر الثانى ؛ لانتفاء موضوعه فلم يصل المولى إلى غرضه بجعل تكليفين ، وإن لم يسقط التكليف الأوّل بالإتيان بنفس المتعلّق ، فلابدّ من أن يكون عدم سقوطه لعدم حصول غرضه من أمره ، ولو سقط التكليف بلا حصول غرضه لم يكن الغرض موجبا لحدوثه ، ومع عدم سقوطه لعدم حصول غرضه ، لا حاجه إلى التكليف الثانى ، لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بالمتعلّق على نحو يحصل غرض المولى والآمر ، فلا يكون فى التكليف المولوى الثانى ملاک .

والحاصل : إنّ تعلّق أمر بفعل وتعلّق أمر آخر باستناد ذلک الفعل إلى داعويه الأمر الأوّل _ فيما إذا كانا من قبيل الأمرين النفسيين _ يوجب أحد المحذورين : إمّا سقوط الأمرين معا بالإتيان بذات الفعل ؛ لسقوط أحدهما بهذا الإتيان ، والثانى لارتفاع موضوعه ، وإمّا أن لا يكون للأمر الثانى ملاک المولويه ، كما إذا لم يسقط الأمر الأوّل بالإتيان بذات الفعل .

أقول : يمكن إفتراض أمر واحد يكون لمتعلّقه جزئان ، أحدهما ذات الفعل ، والآخر استناد ذلک الفعل إلى داعويه أمره الضمنى بأن يكون أحد الضمنيين متعلّقاً بذات الفعل ، والضمنى الآخر متعلّقاً بداعويه الضمنى الأوّل إلى متعلّقه ، ولا يلزم من ذلک محذور ؛ لأنّ داعويه الأمر الضمنى بذات الفعل ، بداعويه الضمنى الآخر الذى دعى إلى متعلّقه ، وهو استناد الفعل إلى الأمر الضمنى به .

يسـقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الإمتثال، كما هو قضـيه الأمر الثانى، فلا يبقى مجال لموافقه الثانى مع موافقه الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيله والوسيله، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، الشَرح:

ومـا تقـدّم فى كلامه من أنّ داعويه الأمر الضـمنى إلى متعلقه إنّما هى فى ضـمن داعويه الأمر بالمركب إلى المركّب ولا تكون داعويته مستقله ، فإنّما يصحّ لو كان كلّ من جزئى المركّب تعبديا ، أو لم يحصل الجزء الآخر بمجرّد امتثال الأمر الضمنى ، وبما أنّ المفروض فى المقام أنّ الضـمنى الآخر قد تعلّق باسـتناد الفعل إلى داعويه الضـمنى الأوّل ، فبقصد امتثال الأمر الضمنى الأوّل يحصل كلا جزئى المركّب .

والحاصل : أنّه لم يتعلّق شـىء من الأمرين الضـمنيين بداعويه نفسه إلى متعلّقه ليقال إنّ الأمر لا يتعلّق بداعويه نفسه لأنه من قبيل كون الشىء علّه لعليّه نفسه ، بل تعلّق أحدهما بذات العمل والثانى بداعويه الأوّل إلى متعلّقه .

وممّا ذكرنا ظهر أنـّه لا موجب للالتزام بثبوت أمرين مسـتقلّين فى التعبـديات يتعلّق أحـدهما بذات العمل والثانى بداعويه الأمر الأوّل إلى متعلّقه ليقال إنّ من المقطوع به عـدم الفرق بين التوصـليات والتعبـديات بثبوت الأمر المولوى الواحد فى الأوّل وثبوت أمرين مولويين فى الثانى .

لا يقال : لا يمكن التبعيض فى الأمر الواحد المتعلّق بالمركب فى الجعل إذ لو كان اسـتناد الفعل إلى الأمر الضمنى المتعلّق بذاته ، متعلّقاً للأمر الضمنى الآخر ، لزم فرض حصول الأمر الضمنى بذات العمل قبل حصول الأمر الضمنى المتعلّق بقصد التقرب ، مع أنّ التبعيض فى حصول الأمرين الضمنيين غير ممكن .

فـإنّه يقـال : الملحوظ فى متعلّق الأـمر الضـمنى الثانى ، طبيعى الأمر الضـمنى المتعلّق بـذات العمل ، لا الضـمنى الموجود وذلك الطبيعى يحصل بالأمر الواحد

إلاّ ـ عدم حصول غرضه بـذلك من أمره، لاستحاله سقوطه مع عـدم حصوله، وإلاّ لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجه فى الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقه الأمر بوجوب الموافقه على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كلّه إذا كان التقرب المعتبر فى العباده بمعنى قصد الامتثال.

الشَرح:

بالمركب .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره فى استحاله أخذ قصد التقرب فى متعلّق الأمر وجها آخر وهو أنـّه لابدّ فى تقييد المتعلّق بقصد الأمر من أخذ الأمر بالفعل مفروض الوجود كما هو مقتضى كلّ قيد غير اختيارى مأخوذ فى الواجب ، فإنّه يؤخذ فى الواجب مفروض الوجود ، ولذا لا يكون الأمر بالواجب المزبور إلاّ على هذا التقدير ، وبما أنّ الأمر بالفعل الذى يتمكّن المكلّف من الإتيان به بقصد امتثال أمره ، خارج عن اختيار المكلف فلا بد فى الأمر بالفعل ، من فرض وجود ذلك الأمر بعينه ، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع فى مرحله الجعل ، بل لا ـ يمكن فعليه ذلك الأمر أيضاً ، إلاّ بوجه دائر لأنّ فعليه الحكم بفعليه موضوعه ، وحيث إنّ الحكم مأخوذ فى ناحيه الموضوع ومفروض وجوده ، تكون فعليّه الحكم موقوفه على فعليه نفسه ، كما هو مقتضى كون الموضوع هو نفس حكمه(١) .

وقال قدس سره إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه فيعتبر فى الاطلاق إمكان التقييد ، وإذا لم يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد التقرب (بمعنى العمل بداعويه الأمر به) لما تقدّم من المحذور ـ يعنى اتحاد الحكم والموضوع ـ

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٨؛ وفوائد الأُصول : ١ / ١٤٩ .

....

الشَرح:

فلا يكون لمتعلق الأمر إطلاق ليثبت به كونه توصليا ، ويتبع مقام الإثبات مقام الثبوت(١) .

وقد ظهر أنّ المحذور فی أخذ قصد التقرّب فی متعلّق الأمر غير ناشٍ من ناحيه عدم تمكّن المكلف من الإتيان به بداعويه الأمر به كما ذكر صاحب الكفايه قدس سره ، بل الامتناع من ناحيه عدم إمكان الأمر بالنحو المذكور ، فيكون جعل الحكم وفعليته دوريا .

وذكر أيضاً أنّ العمل بقصد التقرّب (أی الإتيان بمتعلّق الأمر بداعويته) من الانقسامات اللاحقه لمتعلّق الأمر ، بعد الأمر به ، كما أنّ كون المكلف عالما أو جاهلاً ـ بالحكم من الانقسامات اللاحقه لموضوع الحكم بعد جعله ، ولو كان الغرض المفروض فی البين فی متعلّق الأمر على نحو يعمّ العالم بالحكم والجاهل به ، فعلى الآمر أن يُنشأ خطابا آخر يكون مفاده تعميم الحكم فی حقّهما ، كما أنّه لو كان غرضه فی خصوص العالم به فاللازم أن يكون مفاد الخطاب الآخر نفی البأس عن الجاهل فی ترك العمل بالخطاب الأوّل ، كما دلّ على ذلك ما ورد فيالتمام فی موضع القصر ، أو الجهر فی موضع الإخفات وبالعكس ، وورد فی غير ذلك ما يقتضی اشتراك العالمين والجاهلين فی أحكام الشرع ، كالأدلّه الدالّه على وجوب تعلّم الأحكام ، وعدم كون الجهل بها عذرا ، وكذلك فيما يكون الغرض مختصّا بصوره الإتيان بمتعلّق الأمر بقصد التقرّب ، فإنّه لابدّ من خطابٍ آخر يتضمن الأمر بذلك الفعل مع قصد التقرّب (أی الإتيان بمتعلق الأمر الأوّل بداعويته) بخلاف ما لو

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١١٣ .

. . . .

الشَرح:

كان توصليا ، فإنّه لا يحتاج إلى الخطاب الآخر ، بل يكون عدم ورود الخطاب الثانى مع إحراز أنّ المولى فى مقام إظهار تمام ما له الدخل فى غرضه ، من الإطلاق المقامى المقتضى للتوصليه .

والحاصل ، تمتاز التعبديات عن التوصليات بثبوت أمرين فى التعبدى ، وأمر واحد فى التوصلى ، وما فيالكفايه من ثبوت أمر واحد ـ بلا فرق بين التعبدى والتوصلى ، بدعوى أنّ العقل يستقلّ بلزوم رعايه قصد التقرّب مع إحراز دخله أو احتمال دخله فى حصول الغرض ـ غير صحيح ، فإنّ شأن العقل الإدراك لا الإلزام والحكم فى مقابل حكومه الشرع ، فإلزام المكلف بقصد التقرب لا يكون إلاّ من قبل الشارع ، ولكن كلا الأمرين فى التعبدى لا يكونان من الأمرين النفسيين ، كوجوب صلاه الظهر ونذر الإتيان بها جماعه ، أو فى المسجد ، بأن يكون لكلّ منهما ملاك ملزم وإن لم يكن لامتثال وجوب الوفاء بالنذر مجال بعد الإتيان بالصلاه فرادى أو فى غير المسجد بل كلا الأمرين فى المقام ناشئان عن ملاك ملزم واحد ، قائم بالفعل القربى ويحتال الآمر وبجعل الأمرين وسيله إلى بعث المكلف إلى ما فيه غرضه ، فيكونان متساويين فى الثبوت والسقوط ، ونظير ذلك ، الأمر باغتسال الجنب ليلاً والأمر بالصوم بناءً على أنّ وجوب الصوم مقيَّد بطلوع الفجر فإنّ الأمرين فى حكم أمر واحد ، ولهما ملاك واحد ، وإنّما جُعلا وسيله لبعث المكلف إلى ما فيه الغرض ، يعنى الصوم المقيد بالطهاره(1) .

أقول : يستفاد من كلامه أُمور ثلاثه :

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٥ ؛ وفوائد الأُصول : ١ / ١٦١ .

....

الشَرح:

الأوّل: أنّ أخذ قصد التقرب ـ بمعنى الإتيان بالمتعلّق بداعويه الأمر ـ فى متعلّق ذلك الأمر ، يوجب اتّحاد الموضوع والحكم فى مقام الجعل وكون فعليته دوريّا .

الثانى: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت كالاطلاق والتقييد فى مقام الإثبات ، تقابل العدم والملكه ، ولا يتحقّق إطلاق فيما لم يمكن تقييده ؛ ولذا لا يكون فى ناحيه الموضوع للحكم ، أو المتعلّق للأمر ، إطلاق بالإضافه إلى الانقسامات المترتّبه على جعل الحكم وثبوت الأمر .

الثالث: أنّه لابدّ فى موارد الانقسامات اللاحقه من متمّم الجعل ، وفى مورد الأمر التعبّدى لابدّ من ثبوت أمرٍ آخر بإتيان العمل بداعويه الأمر الأوّل ، وفى مورد التوصلى لا حاجه إلى ذلك ؛ للإطلاق المقامى ـ أى عدم الأمر بالفعل بقصد التقرّب ـ على ما تقدّم .

لا يقال : الوجدان حاكم بأنّ الشارع لو أخبر بعد الأمر بفعل ، أنّ الغرض الملحوظ عندى لا يحصل بغير قصد التقرب ، يكفى هذا الإخبار فى تعبديه الأمر الأوّل ، فلا يحتاج إلى الحكم المولوى الثانى .

فإنّه يقال : الإخبار بعدم حصول الغرض ، بداعى البعث إلى الإتيان بالفعل بقصد التقرّب ، بنفسه يعتبر أمرا آخر .

أمّا الأمر الأوّل ففيه: أنّ الوجه فيأخذ قيود الواجب غير الاختياريه مفروضه الوجود فى مقام الجعل هو عدم إمكان التكليف فى فرض عدم تلك القيود، حيث يكون التكليف مع فرض عدمها من قبيل التكليف بغير المقدور، ويختص ذلك بماكان فى البين صورتان صوره وجود القيد وصوره عدمه، وحيث إنّ التكليف فى

....

الشَرح:

إحدى الصورتين من قبيل التكليف بما لا يطاق، فاللازم تقييد موضوع التكليف بصوره أُخرى، وهى صوره حصول القيد، وأمّا إذا كان القيد غير الاختيارى يحصل بنفس اعتبار التكليف، كما هو الفرض فى المقام، حيث إنّ قصد التقرب يكون بالأمر وهذا الأمر غير الاختيارى يحصل بنفس اعتبار التكليف فلا موجب لفرض وجوده.

ثمّ إنّ فرض وجود القيد لا ـ ينحصر بما إذا كان القيد أمرا غير اختيارى ، بل يمكن فرض وجود أمر اختيارى أيضاً إذا كان الملاک الملزم فى متعلّق التكليف متوقّفا على اتّفاق وجوده ، فيعتبر فى التكليف مفروض الوجود ، كما يأتى توضيحه فى بحث الواجب المعلّق والمشروط ، هذا فى التكاليف الوجوبيه .

وأمّا التكاليف التحريميه التى يكون الملاک فيها مفسده الفعل ، فلا موجب لأخذ قيود الموضوع بتمامها مفروضه الوجود بحيث لا ـ تكون الحرمه فعليه قبل حصول القيد ، كما فى تحريم شرب الخمر والميته وغيرهما ، فإنّ مثل هذه التكاليف مما يتمكّن المكلف من إيجاد الموضوع لها ، كصنع الخمر أو جعل الحيوان ميته ونحوهما ، فيكون التحريم فعليا ، حيث يمكن للمكلف ترک شرب الخمر ولو بترک صنع الخمر ، ويمكن له ترک أكل الميته ولو بعدم جعل الحيوان ميته ونحو ذلک .

وأمّا الأمر الثانى: يعنى كون التقابل بين الإطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت، تقابل العدم والملكه، وإذا لم يمكن التقييد فى متعلّق الحكم أو موضوعه يكون الإطلاق أيضاً ممتنعا ، فلا يمكن المساعده عليه ، فإنّه إذا لم يمكن أخذ قيد فى الموضوع أو المتعلّق يكون إطلاقه الذاتى (أى عدم أخذ ذلک القيد فى الموضوع أو المتعلّق) ضروريا ؛ ولذا التزم قدس سره بأنّ متعلّق الأمر الأوّل فى الواجبات التعبديه هو

. . . .

الشَرح:

ذات الفعل ، ويتعلّق الأمر الثانى بالإتيان به بداعويه الأمر المتعلّق بنفس الفعل ، وإذا لم يكن ذلك المتعلّق مطلقا ، فكيف يقصد الإتيان بالعمل بداعويه الأمر المتعلّق بنفس ذلك العمل؟

ومن هنا ظهر أنـّه لو لم يمكن تقييد موضوع الحكم بالعالم به ، يكون الإطلاق الذاتى فى موضوع ذلك الحكم ضروريا ، وبالجمله الإطلاق الذاتى فى متعلّق الأمر مما لابدّ من الالتزام به .

غايه الأمر لا يستفاد منه أنّ الغرض الملزم لجعل التكليف قائم بذات المتعلّق ، أو قائم بالفعل بقصد التقرب ، وإذا لم يرد بعد الأمر الأوّل أمر ثان بالإتيان بمتعلّق الأمر الأوّل بداعويته ، يكون الطلب الأوّل متّصفا بالتوصليه ، نظير ما ذكرنا من أنّ إطلاق صيغه الأمر (أى طلب فعل) وعدم ورود الترخيص فى الترك يوجب اتّصاف الطلب بالوجوب ، وكما أنّ إطلاق الصيغه هناك ــ بمعنى عدم ورود الترخيص فى الفعل ــ يكون مقتضيا لكون الطلب وجوبيا ، كذلك إطلاق الأمر بمعنى عدم ورود أمر ثان بالإتيان بالعمل بداعويه الأمر الأوّل يقتضى كونه توصلّياً ، وكما أنّ الإطلاق الأوّل لفظى ، كذلك الإطلاق فيما نحن فيه ، غايه الأمر أنّ الإطلاق ليس فى ناحيه المتعلّق ، بل فى ناحيه نفس الأمر والطلب .

وأمّا ما ذكره ثالثا: من جعل الأمرين فى مورد كون الوجوب تعبّديا، فقد تقدّم إمكان قصد التقرّب فى متعلّق الأمر الأوّل، ومعه لا تصل النوبه إلى الاحتيال بأمرين.

لا يقال: ما الفرق بين ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من عدم إمكان أخذ التقرب فى متعلّق الأمر الأوّل وأنّ دخله فى حصول الغرض يكون موجبا لحكم العقل

....

الشَرح:

برعـايته فى امتثـال الأمر المتعلّق بـذات العمل، وبين ما ذكره المحقّق النائينى قـدس سـره من أنّ شأن العقل الإدراک لا التشـريع والإلزام وفى موارد دخله فى الغرض، على الشـارع أن يأمر ثانيا بالإتيان بمتعلّق الأمر الأوّل بـداعويته، مع أنّ إخبار الشارع بعـدم حصول غرضه بالإتيان بذات العمل كافٍ فى لزوم قصد التقرّب بلا حاجه الى الأمر المولوى الثانى؟

فـإنّه يقال : نفس الإخبار بعـدم حصول غرضه ، بـداعى البعث إلى قصـد التقرب أمر ثان بالإتيان به بـداعويه الأمر الأوّل ، ويظهر الفرق بين المسـلكين فى الرجوع إلى الأصل العملى ، فإنّه على ما سـلكه المصنف قدس سره يكون المورد من موارد الاشتغال ، للشـکّ فى سـقوط التكليف بخلاف ما سـلكه المحقّق النائينى قـدس سـره ، فإنّ مقتضـى البراءه الشـرعيه عن الوجوب الثانى هو الاكتفاء بذات العمل ، نظير البراءه الشـرعيه فى موارد دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر ، وكما أنّه مع جريان البراءه عن تعلّق الوجوب بالأكثر تكون أصاله البراءه وارده على قاعده الاشـتغال ، من جهه العلم بأصل التكليف والشک فى سـقوطه مع الاقتصار على الأقل ، كـذلک جريان البراءه فى ناحيه الوجوب الثانى تكون وارده على قاعده الاشـتغال من جهه احتمال بقاء الأمر الأوّل وعدم سقوطه بالإتيان بذات العمل ، فتدبّر جيّداً .

ص :۳۳۶

وأما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه، أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى [۱]، فاعتباره فى متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الإقتصار على قصد الإمتثال، الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهه.

الشَرح:

أنحاء قصد التقرب

:

[۱] قد يقال : إنّ قصد التقرب فى العباده لا ينحصر بالإتيان بالعمل بداعويه الأمر بذلك العمل ، ليقال إنّ قصد التقرب بهذا المعنى لا يمكن أخذه فى متعلّق الأمر لما تقدّم من المحاذير ، بل يكون قصد التقرب فى العمل بالإتيان به بداعويه حسنه أو بداعويه مصلحته أو قصد كونه للّه (سبحانه) ، فيمكن للشارع الأمر بالصلاه أو غيرها بشرط أن يُؤتى بها للّه أو لحسنها ومصلحتها ، ولا يلزم من أخذ شيء من ذلك فى متعلّق الأمر أيّ محذور.

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنّ أخذ ما ذكر فى متعلّق الأمر وإن كان ممكنا إلّا أنّ شيئا منها غير معتبر فى متعلّق الأمر فى العبادات قطعا ، لأنّه يكفى فى صحّه العمل عبادةً الإتيان بقصد التقرب بالمعنى المتقدّم ، ولازم صحّه العمل بقصد التقرب _ بالمعنى المتقدّم _ أن يتعلّق الأمر بذات العمل ، بأن لا يؤخذ فى متعلّق الأمر شيء ممّا ذكر .

أقول : يمكن ان يؤخذ جامع قصد التقرب فى متعلّق الأمر بالصلاه وغيرها من العبادات جزءا ، ففى هذه الصوره ، كفايه قصد التقرّب بالمعنى المتقدّم يكشف عن عدم اعتبار خصوص غيره، ولا ينافى اعتبار الجامع بين أنحاء التقرّب وهو أن يكون عند العمل قصد يكون معه العمل للّه ، نظير قوله (سبحانه) : «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَهِ لِلّهِ»(۱) .

ص :۳۳۷

۱- (۱) سوره البقره : الآيه ۱۹۶ .

تأمل فيما ذكرناه فى المقام، تعرف حقيقه المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر : لاـ يكون ذلك الجامع قيـدا لمتعلّق التكليف بنحو الشـرطيه ، ليقال إنّ متعلّق الأمر يصـير حصه من الصـلاه لا نفس الصـلاه ، وإنّ الأـجزاء التحليليه لاـ تتصف بـالوجوب ، بـل يكون الجامع جزءا من المركّب على نحو ما تقـدّم ، فيمكن للمكلف الإتيان بـذات العمل بداعويه الأمر الضـمنى المتعلّق بنفس العمل ، كما يمكن له الإتيان بالمركب من الصـلاه وقصد الإتيان بها ، لصلاحها أو لتحصيل رضا الربّ بها .

لا يقال : إذا فرض أخذ الجامع بين أنحاء التقرّب فذلك الجامع لا يمكن أن يعمّ الإتيان بداعويه الأمر بالعمل .

فـإنّه يقال : إذا فرض حصول فرد للتقرب المأخوذ فى متعلّق الأمر ، يصـح الإتيان بـذات الفعل مع ذلك الفرد من التقرب ، حيث إنّ الفعـل مع ذلك الفرد من التقرب يكون مصـداقا للمجموع المتعلّق به الأمر ، وسـرايه الحكم إلى الفرد ، من الطبيعى الحاصـل بعد الحكم لا محذور فيه ، نظير قولك : (خير الكلام ما قلّ ودلّ) فإنّ الحكم المذكور فيه يشمل نفسه .

وبالجمله لو فرض امتناع أخذ التقرب ــ بمعنى داعويه الأمر إلى العمل ــ فى متعلّق الأمر بذلك العمل ، لما تقدّم من لزوم اتحاد الحكم والموضوع ، فهـذا الوجه يختصّ بأخـذ خصوص التقرب المزبور لا جامع التقرب ، فإنّ أخـذ جامع التقرب لا يتوقف على فرض وجود الأـمر بالفعـل فى مقـام جعـل الحكم ، حيث إنّ الإطلاـق ــ كما تقـدّم ــ عباره عن رفض القيود وعـدم دخالتها فى متعلّق الحكم ، ولا يكون شيء من خصوصيات أنحاء التقرب مأخوذا فى متعلّق الأمر ، فلا يلزم من أخذ الجامع لها

ثالثتها: إنّه إذا عرفت بما لا مزيـد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الإمتثال فى المأمور به أصـلًا، فلا مجال للإسـتدلال بإطلاقه ــ ولو كان مسوقاً فى مقام البيان ــ

الشَرح:

محذور اتّحاد الحكم والموضوع .

نعم قـد يقال ــ كما عن المحقّق النائينى قدس سره ــ : أنــّه كما لا يمكن أخذ قصد التقرب ــ بمعنى قصد الفعل بداعى الأمر المتعلّق به ــ فى المتعلّق ، كـذلك لا يمكن أخذ سائر وجوه القربه فى متعلّق الأمر ؛ وذلك لأنّ الدواعى كلّها فى عرضٍ واحد ، بمعنى كونها فى مرتبه سابقه على إراده الفعل وتنشأ منها إراده الفعل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فيسـتحيل تعلّق الأمر بالفعل بداعٍ خـاصّ منهـا ، أو بالجـامع بينهـا ، وذلك لأنّ إراده العبـد الناشـئه من داعٍ ما تتعلّق بالفعل ولا تتعلّق بالـداعى ، وإذا اسـتحال تعلّق الإراده التكوينيه بشـىءٍ ، استحال تعلّق الإراده التشريعيه به ، فإنّ ما تتعلّق به الإراده التكوينيه من العبد يتعلّق به أمر المولى ، ومن الظاهر أنّ إراده العبـد تتعلق بنفس العمل لا بالـداعى الموجب لإراده العمل ، حيث إنّ الإراده متأخّره عن الـداعى ، فكيف تتعلّق الإراده المتأخّره بالـداعى المتقـدم عليها ؟ وإذا كان الأمر فى الإراده التكوينيه كذلك ، فالإراده التشـريعيه ــ يعنى أمر المولى ــ أيضاً كذلك فإنّها تتعلّق بنفس ما تتعلّق به إراده العبد لا بالداعى الموجب لإرادته(١) .

ولكن لاـ يخفى ما فيه ، فإنّ الـداعى الموجب لإراده الفعل واختياره لا يـدخل فى متعلّق تلك الإراده والاختيار ، وأمّا تعلّق إراده واختيار اُخرى بـذلك الـداعى فلا محـذور فيه ، ولو كان فى ذلك محـذور لما أمكن للمحقّق النائينى قـدس سـره الإلتزام بتعلّق الأمر الثانى فى العبادات باستناد الإتيان بالعمل إلى داعويه الأمر الأوّل المتعلّق

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٩ .

على عدم اعتباره [١]، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلاّ فيما يمكن اعتباره فيه.

الشَرح:

بـذات العمـل ، فـإنّه من تعلّق الأمـر الثـانى بالـداعى الموجب لإراده الفعل . وبتعبيرٍ آخر : يمكن للعبـد أن يختار ويريـد الـداعى الموجب لإرادته العمل .

ثمّ إنّه لو أُغمض عن كلّ ما ذكرنا إلى الآن ، فنقول : لا مانع عن تعلّق أمر الشارع بالصـلاه الخاليه عن إرادتها بالدواعى النفسانيه ولو بنحو التقييـد ، بـأن يكون متعلّق الأمر الصـلاه الخاصّه وهى الصـلاه التى تعلّقت بها إراده غير ناشـئه عن الـدواعى النفسانيه ، وهذا الوصف يسـتلزم قصد التقرب ، فقصد التقرب بنفسه غير مأخوذ فى متعلّق الأمر بالصـلاه لا شرطا و لا جزءا ، بل متعلّق الأمر نفس الصـلاه الخاليه عن الإراده الناشـئه من الدواعى النفسانيه ، وعليه يتمكّن المكلّف من الإتيان بالصلاه المتعلّق بها الأمر ، فإنّه مع فرض الإتيان بها بداعويه الأمر بها تكون تلك الصـلاه هى الصلاه التى تعلّق بها الأمر ، فتدبر . ولعلّ هذا هو المراد ممّا حكى عن بعض تقريرات العلاّمه الشيرازى قدس سره ، فلا يرد عليه شىء ممّا ذكر حوله(١) .

استظهار التوصليه من إطلاق صيغه الأمر

:

[١] قـد تقـدّم أنـّه قـدس سـره بنى على عـدم إمكان أخـذ التقرب فى مقام الثبوت فى متعلّق الوجوب وأنّ الوجوب ثبوتا يتعلّق بـذات الفعـل ، سواء كـان من قبيل الواجب التعبـدى أو التوصـلّى ، وإنّما الفرق بينهما فى ناحيه الغرض والملاك الملحوظ بنظر الشـارع ، فإن كان ذلك الملاك والغرض فى ذات الفعل ، يسـقط الوجوب المتعلّق به بالإتيان بنفس المتعلّق ، بخلاف التعبـدى فإنّ الملاك والغرض لايحصل إلاّ بوقوع

١- (١) حكى عنه قدس سره فى أجود التقريرات : ١ / ١١١ .

. . . .

الشَرح:

المتعلّق على نحو العباده وقصد التقرب بالعمل ، وحيث إنّ سقوط التكليف تابع لحصول الملاك وتأمين الغرض فلا يسقط التكليف فى التعبديات بمجرد الإتيان بنفس متعلّق الوجوب ، وعلى ذلك فإن تعلّق التكليف فى خطابه بفعل وكان المولى فى مقام بيان متعلّق التكليف فى مقام الثبوت ، فلا يمكن التشبّث بإطلاق ذلك المتعلّق فى مقام الإثبات (يعنى الخطاب) وإثبات أنّ الوجوب ثبوتا توصلى ، لما تقدّم من عدم الفرق فى مقام الثبوت بين متعلّق التكليف فى التوصليات والتعبديات ، وأنّ المتعلّق على كلا التقديرين نفس الفعل ، والمفروض أنّ الخطاب يكون كاشفا عن التكليف ومتعلقه وموضوعه فى مقام الثبوت .

هذا كلّه _ كما ذكرنا _ مبنى على عدم إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلّق التكليف ولو بجعل وجوبين على ما سلكه وأمّا بناءً على إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلّق التكليف وأنّ الواجب التعبدى والتوصلى يفترقان ثبوتا فى ناحيه متعلّق الوجوب فيؤخذ قصد التقرب فى متعلّق الوجوب الواقعى جزءا أو وصفاً بنحو التخليه عن الدواعى النفسانيه كما ذكرناه أخيرا ، فلا مانع عن التمسّك بإطلاق المتعلّق فى مقام الإثبات ، وكشف أنّ الواجب ثبوتا توصلى بمقتضى تطابق مقام الإثبات مع الثبوت ، فيكون الإطلاق المتمسّک به إطلاقا فى ناحيه المتعلّق بخلاف ما إذا بنينا على تعين أخذ قصد التقرب فى المتعلّق بالأمر المولوى الثانى كما التزم به المحقّق النائينى قدس سره فلا يمكن التمسّک بإطلاق المتعلّق وإنّما جواز التمسک بإطلاق الوجوب المتعلّق بذات الفعل فى الأمر الأوّل ، حيث إنّ عدم تعقّبه بالأمر الثانى المتعلّق بالإتيان بالأوّل بنحو التعبّد يقتضى التوصليه ، نظير عدم تعقب الترخيص فى الترک للطلب فكما أن الإطلاق المستفاد من صيغه الأمر أو غيرها يقتضى كون

....

الشَرح:

الطلب وجوبيا ، كـذلک إطلاـق الوجوب المتعلّق بـذات الفعـل وعـدم تعقّبه بالوجوب الثانی يقتضـی التوصـليه ، فلا يحتاج فی إثبـات التوصـليه إلی إحراز الإطلاـق المقـامی ، ليقـال إنّ إحراز الإطلاـق المقـامی بالإضـافه إلی قصـد التقرب غير ممكن ؛ لأنّ احتمال التعبديه فی الواجبات الشرعيه ليس ممّا يغفل عنه العامه حتّی يحتاج إلی التنبيه ، كما سيأتی ذلک فی اعتبار قصد الوجه والتمييز فی التعليقه اللاحقه .

وبـالجمله فـإن أُحرز فی مورد أنّ الشـارع فی مقـام بيـان تمـام ما له الـدخل فی متعلّق التكليف جزءا أو شـرطا أو مانعا فلا يصـحّ للمصـنّف قدس سره التمسک بهذا الاطلاق المقامی ، حيث إنّ قصد التقرّب ليس ممّا يمكن أخذه فی متعلّق التكليف ، بخلاف ما إذا بنينا علی إمكان أخـذه فی متعلّق التكليف ولو بأمرين ، فإنّه يجوز التمسک بهـذا الاطلاق المقامی ؛ لأنّ قصـد التقرب مثل سائر الأجزاء والشروط .

نعم إذا كـان الشـارع فی مقـام بيـان تمـام مـا له الـدخل فی حصول غرضه لاـ تكليفه ومع ذلک سـكت فيه عن بيان اعتبار قصـد التقرب يستكشف من هذا الاطلاق المقامی التوصليه حتّی بناءً علی مسلک الماتن قدس سره .

وإذا فرض عـدم الإطلاق اللفظی وعـدم الاطلاق المقامی ووصـلت النوبه إلی الأصل العملی يكون مقتضـی أدلّه البراءه الشـرعيه عدم جزئيه قصد التقرب وعدم شرطيته بناءً علی إمكان أخذ قصد التقرب فی متعلّق الأمر ولو بأمرين ، حيث إنّ تعلّق الأمر بقصد التقرّب أو ثبوت الأـمر الثـانی ممـا لاـ يعلمون ، فهو مرفوع كـالرفع فی سـائر الأجزاء والشـرائط ، ومعها لا تصل النوبه إلی قاعـده الاشتغال كما هو مقرر فی بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

ص :۳۴۲

فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوصليه من إطلاق الصيغه بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشیء من قبل الآمر، من إطلاق الماده فی العباده [۱] لو شک فی اعتباره فیها، نعم إذا كان الأمر فی مقام بصدد بیان تمام ماله دخل فی حصول غرضه، وإن لم یكن له دخل فی متعلّق أمره، ومعه سكت فی المقام، ولم ینصب دلاله علی دخل قصد الإمتثال فی حصوله، كان هذا قرینه علی عدم دخله فی غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمه، فلا بدّ عند الشک وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل ویستقل به العقل.

الشَرح:

نعم بناءً علی ما اختاره الماتن قدس سره لا یكون المورد إلّا من موارد قاعده الاشتغال ؛ لأنّ لزوم قصد التقرب لیس مجعولاً شرعیا حتّی تجری البراءه فی ناحیته لمكان الجهل بذلک المجعول الشرعی ، بل یكون عقلیا ، والمفروض استقلال العقل بلزوم الطاعه بنحو یحصل الغرض ویسقط التكلیف المتعلّق بالفعل ، كما لا یخفی .

قصد الوجه والتمییز

:

[۱] ما ذكره قدس سره فی ناحیه عدم إمكان أخذ قصد التقرب فی متعلّق الأمر أجراه فی ناحیه أخذ قصد الوجه والتمییز أیضاً والتزم بأنّ كلّ قصد ناشٍ من قبل الأمر بفعل ، لا یمكن أخذه فی متعلّق ذلک الأمر لعینِ ما تقدّم فی وجه امتناع أخذ قصد التقرب ، وعلیه فلو شکّ عند الأمر بفعلٍ فی لزوم قصد الوجه والتمییز فی حصول الغرض وسقوط التكلیف به ، فالعقل یستقل بالرعایه حتّی یحرز سقوط التكلیف وحصول الغرض ، إلّا أنّ الإطلاق المقامی المشار إلیه فی التعلیقه السابقه بالإضافه إلی قصد الوجه والتمییز ثابت ، حیث إنّ احتمال دخلهما فی سقوط التكلیف وحصول الغرض ممّا یغفل عنه عامه الناس ، ولو كان شیء منهما أو كلاهما دخیلاً فی غرض الشارع فی العبادات لتعرّض إلی اعتبارهما فی المتعلّق ولو فی بعض

فاعلم: أنّه لا ـ مجال ــ ها هنا ــ إلاّ ـ لأصاله الإشتغال، ولو قيل بأصاله البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك لان الشك ها هنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب ــ مع الشك وعدم إحراز الخروج ــ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذه عليه بلا برهان،

الشَرح:

الخطابات ، مع أنّه لم يرد التعرّض لهما فى شىء منها ، ومن ذلك يعلم عدم دخلهما وإلاّ كان سكوت الشارع والتعويل على حكم العقل فيها من نقض الغرض .

أقول : أخذ قصد التمييز فى موارد الشبهات الموضوعيه فى متعلّق التكليف لا محذور فيه بأن يأمر الشارع بالصلاه إلى جهه يعلم عند الإتيان بأنّها القبله ، أو يأمر بصلاه يعلم أنّها مع الطهاره ونحو ذلك ، فلا يرد فيه شىء من محذور أخذ قصد التقرب . وكذا الحال فى قصد الوجه والتمييز إذا أُريد بهما توصيف العمل بالوجوب والندب عند الإتيان.

نعم إذا أُريد من قصد الوجه الإتيان بالعمل بداعويه وجوبه أو ندبه ومن قصد التمييز كون وجوبه داعيا إلى الإتيان به لا احتمال وجوبه ، لجرى فيها ما تقدّم فى قصد التقرب.

فى التعبدى بمعنى عدم سقوط التكليف بفعل الغير

:

ثمّ إنّه يبقى الكلام فى كون الواجب تعبديا أو توصليا بالمعنى الآخر كما أشرنا إليه فى أوّل البحث ، وهو أنّ التكليف المتوجّه إلى المكلف إن كان يسقط بفعل الغير يكون التكليف توصليا ، وإن لم يسقط يكون تعبديا ، وكذا إن كان يسقط بالإتيان بالفرد غير الاختيارى أو حتّى بالفرد المحرّم يكون توصليا ، ومع عدم سقوطه كذلك يكون تعبديّا ، فالكلام يقع فى مقامات ثلاثه :

ضروره أنّه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذه على المخالفه، وعدم الخروج عن العهده، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه، وهكذا الحال فى كل ماشک دخله فى الطاعه، والخروج به عن العهده، مما لا يمكن اعتباره فى المأمور الشَرح:

المقام الأوّل: ما إذا شک فى سقوط التكليف بفعل الغير ، فنقول : مقتضى إطلاق إيجاب فعل على مكلّف ، هو مباشرته فى الإتيان به ، حيث إنّ مقتضى إطلاق الوجوب ثبوته حتّى على تقدير إتيان الغير به أيضاً ، كما يأتى فى بيان أنّ إطلاق الوجوب يقتضى كونه عينيا لا كفائيا ، ثمّ لو لم يكن فى البين إطلاق ووصلت النوبه إلى الأصل العملى ، فإن كان إتيان الغير بالفعل قبل توجّه التكليف إلى المكلف فالمرجع هى البراءه عن التكليف به، إلاّ ـ إذا كان فى البين أصل محرز لبقاء موضوع التكليف، كما إذا كان الولد الأكبر حين فوت أبيه صغيرا، أو قد قضى ما على أبيه صغير آخر وبعد البلوغ شكّ فى إجزاء فعل ذلک الصبى أو بقاء ما كان على أبيه على عهدته، ففى مثل ذلک لا بأس باستصحاب بقاء ما كان على أبيه، ويثبت وجوب القضاء عليه فيكون مقتضاه التعبديه، وكذا فيما كان توجه التكليف بالفعل إليه قبل فعل الغير، ولا يخفى أنّ هذا كله فيما كان الفعل بحيث لا يستند عرفا إلاّ إلى المباشر.

وأمّا إذا كان بحيث يستند إلى المباشر وغير المباشر مع تسبيبه ، كما إذا شكّ فى أنّ التقصير أو الذبح الواجب فى الحج يعمّ ما كان بالتسبيب أو يعتبر فيه المباشره ، فقد يقال : إنّ مثل ذلک يدخل فى دوران التكليف بين التعيين والتخيير ، ويكون مقتضى الأصل التخيير ، حيث إنّ ما دلّ على البراءه من حديث الرفع ينفى خصوصيه التعيين .

ويورد عليه بأنّ التكليف لا ـ يكاد يتعلّق بفعل الغير ، حيث إنّ فعل الغير خارج عن قدره المكلّف واختياره ، وإذا لم يمكن تعلّق التكليف بفعل الغير ، فلا يتعلّق

به كالوجه والتمييز.

نعم: يمكن أن يقال: إنّ كل ما ربما يحتمل بدواً دخله فى الإمتثال، أمراً كان ممّا يغفل عنه غالباً العامه، كان على الآمر بيانه، ونصب قرينه على دخله واقعاً، الشَرح:

بالجامع بين فعل نفسه وفعل الغير .

نعم يمكن تعلّقه بالجامع بين فعليه من المباشره أو نفس التسبيب ، إلاّ أنّ لازم ذلك سقوط التكليف بنفس التسبيب ، وعلى ذلك فمرجع الشك فى كفايه صدور الفعل تسبيبا إلى الشك فى اشتراط التكليف بعدم حصوله من الغير أيضاً ، ومقتضى الاستصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الآخر ، بل لو أُغمض النظر عن الاستصحاب لكون الشبهه حكميه وقلنا بعدم جريانه فى تلك الشبهه ، يتعيّن الرجوع إلى قاعده الاشتغال ولا مجرى لأدلّه البراءه الشرعيه فى مثل المقام ، فإنّه لا مجال لدعوى أنّ ثبوت التكليف بعد صدور الفعل عن الآخر تسبيبا فى هذا الفرض وبغير تسبيب فى الفرض السابق ، غير محرز ، ومقتضى حديث الرفع عدم وضعه .

والوجه فى عدم المجال انصراف حديث الرفع إلى الجهل بثبوت التكليف فلا يجرى فى موارد الشكّ فى سقوطه بعد حدوثه، نظير انصرافه عن موارد الجهل بالتكليف للشكّ فى القدره على المتعلّق.

والحاصل أنّ كلّ ما تقدّم فى الشكّ فى سقوط التكليف بفعل الغير مع عدم استناده إلى المكلف بتسبيبه يجرى فى الشكّ فى سقوطه بفعل الغير مع استناده إليه بالتسبيب.

أقول : الصحيح التفرقه بين ما إذا كان فعل الغير لا يستند إلى المكلف ولو مع تسبيبه ، كما إذا استأجر الولد الأكبر لقضاء ما على أبيه من الصيام ، فإنّ فعل الأجير لا يستند إلى المستأجر فلا يقال صام الولد عن أبيه ، وبين ما إذا استند الفعل الصادر

وإلاّ لأخل بما هو همّه وغرضه، أمـّا إذا لم ينصب دلاله على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز فى الطاعه بالعباده، حيث ليس منهما عين ولا أثر فى الأخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامه، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصه، فتدبر جيّداً.

الشَرح:

عن الغير إليه مع التسبيب ، ففى موارد عدم الاستناد يكون سقوط التكليف بفعل الغير باشتراط بقاء التكليف بعدم حصوله لا محاله ، ومع إطلاق التكليف فى خطابه وعدم ثبوت القرينه على الاشتراط يحكم بتعبّديته .

ولو وصلت النوبه إلى الاصل العملى فلابدّ من التفصيل ــ كما تقدّم ــ بين تحقّق فعل الغير قبل توجه التكليف إليه ، فيرجع إلى البراءه ، وبين ما إذا كان فعله بعد توجّه التكليف إليه ، فيرجع إلى الاستصحاب فى ناحيه بقاء التكليف ، ومع الغمض عن الاستصحاب لكون الشبهه حكميه ، يرجع إلى أصاله الاشتغال ، بناءً على أنّ أصاله البراءه لا تجرى فى موارد الشكّ فى سقوط التكليف ، وأمّا فى موارد استناد فعل الغير إلى المكلف بالتسبيب ، فلا بأس مع الخطاب بالتمسّك بإطلاق المتعلّق فيه ، فيحكم بكفايه تحقّق الفعل ولو تسبيبا . وبتعبيرٍ آخر : مقتضى الاطلاق فى الأمر بالتقصير أو الحلق ونحوهما التوصيله فى وجوبهما .

ودعوى ــ أنّ الإطلاق لا يعمّ الفعل التسبيبى لأنّه من فعل الغير وفعل الغير خارج عن قدره المكلّف واختياره فلا يمكن تعلّق التكليف به، ولو كان فعل الغير مجزيا لكان عدم حصوله شرطا فى بقاء التكليف لا محاله، كما فى الفرض الأوّل، وإطلاق التكليف يدفع هذا الشرط ــ لا يمكن المساعده عليها؛ لأنّ المكلّف به فى الحقيقه فى موارد الاستناد إلى الشخص ولو بالتسبيب، إيجاد استناد الفعل إلى نفسه، وهذا الإيجاد يكون بالفعل مباشره وبالتسبيب فى فرض خصوص الفعل عن

ثمّ إنّه لاـ أظنک أن تتوهم وتقول: إنّ أدلّه البراءه الشرعيه مقتضيه لعدم الإعتبار، وإن كان قضيه الإشتغال عقلًا هو الإعتبار، لوضوح أنّه لابدّ فی عمومها من شیء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القربه ونحوها فی الغرض ليس بشرعی، بل واقعی. ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلک، إلاّ أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع ــ ولو كان أصلًا ــ يكشف أنّه ليس هناک أمر فعلی بما يعتبر فيه المشكوک، يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلی، كما عرفت، فافهم.

الشَرح:

الآخر، نظير نذر بيع متاعه، فإنّ متعلّق النذر يحصل بالمباشره فی بيعه أو بالتسبيب، ولا يكون مقتضی وجوب الوفاء بنذره فيما إذا قال: (للّه علّی أن أبيع متاعی هذا) بيعه بالمباشره ولا تخييره بين بيعه بالمباشره أو أمر الغير ببيعه ولو مع عدم حصول البيع.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه مع عدم الإطلاق ووصول النوبه إلی الأصل العملی يكون المورد من موارد دوران متعلّق الوجوب بين كونه خصوص الفعل مباشره أو إيجاد الاستناد فی تحقّقه إلی نفسه الحاصل بالفعل مباشره أو بالتسبيب، ومقتضی أصاله البراءه عن تعين المباشره الاكتفاء بالتسبيب؛ لأنّ الرفع فی ناحيه تعلّق التكليف بالاستناد إليه فی تحقّقه خلاف الامتنان، حيث إنّ فی هذا التعلّق توسعه علی المكلّف.

فی التعبدی بمعنی سقوط التكليف بالفرد غير العمدی

:

المقام الثانی: ما إذا شک فی سقوط التكليف بالفرد غير العمدی ، أی ما يكون تحقّقه مع الغفله وعدم الالتفات ، فقد يقال بعدم السقوط لانصراف الأفعال إلی

....

الشَرح:

صوره التعمّد والاختيار ، وتكون دعوى الانصراف فى ناحيه المواد تاره وفى ناحيه الهيئات أُخرى.

وناقش المحقّق النائينى قدس سره فى دعوى الانصراف سواء كانت فى ناحيه موادّها أو هيئاتها بأنّ معنى الماده هو الطبيعى الذى يكون صدقه على تمام افراده بالتواطى ء، والهيئات دالّه على انتساب المواد إلى الذوات وقيامها بها ، ويشترك فى ذلك الانتساب التعمدى وغيره ، ولذا ذكر الفقهاء الضمان فى إتلاف مال الغير غفله وبلا التفات أخذا بعموم قاعده «من أتلف» ، وذكروا عدم حكومه حديث الرفع على ما بيّن فى محلّه ، ولم ينكر ذلك أحد منهم ، بدعوى انصراف الاتلاف إلى صوره التعمّد ، نعم العناوين القصديه التى لا تتحقّق إلاّ بالاعتبار والإنشاء تتوقّف على قصدها ، لا لانصراف الفعل إلى التعمّد ، بل لعدم الفعل مع عدم القصد ، حيث إنّ الإنشاء والاعتبار مقوّمهما القصد .

هذا بالإضافه إلى الاختيار بمعنى التعمّد والالتفات ، وأمّا الاختيار المقابل للجبر والقهر فلا يبعد دعوى انصراف الفعل إليه كما ذكر الشيخ قدس سره فى بحث خيار المجلس بأنّ تفريق المتبايعين بالقهر والجبر لا يوجب سقوط الخيار لانصراف الافتراق المأخوذ غايه له فى الروايات إلى ما كان بالاختيار .

ثمّ إنّه قدس سره قد ذكر وجهين للانصراف فى خصوص صيغه الأمر وما بمعناها بالإضافه إلى التعمّد بمعنى الالتفات وبالإضافه إلى الاختيار بالمعنى المقابل للقهر والجبر.

الأوّل: اعتبار الحسن الفاعلى فى تعلّق الأمر والطلب بالماده ، ومن الظاهر أنّ

....

الشَرح:

الحسن الفـاعلی لا يكون من دون القصـد والالتفات ، وبتعبيرٍ آخر : تعلّق الطلب بالماده قرينه علی كون متعلّقه خصوص الحصـه الاختياريه ، ومقتضـی مـذهب أهل الحقّ عـدم تعلّق أمر الشارع إلاّ بما فيه صـلاح العباد ، وكون الفعل كذلك يوجب اسـتحقاق فاعله المدح مع القصد والالتفات لا مطلقاً .

وبـالجمله الحسن الفعلی تـابع للملاک فی الفعل ولا يتوقف علی الإراده والاختيار ، ولكنّ الحسن الفاعلی لا يكون إلاّ مع العمد والالتفات .

الثانی: أنّ مفاد الهيئه فی صيغه الأمر وما بمعناها هو البعث والتحريک ، وهذا البعث والتحريک لا يكون إلاّ نحو الفعل الإرادی .

وعليه فسقوط التكليف بالفرد غير الاختياری يكون من جهه عدم تقييد الوجوب والطلب بحصول الواجب عن التفات ، لا لشمول الطلب له أيضاً ، وإذا كان الأمر كـذلک فإطلاق الوجوب وعدم ورود القيد عليه مع كونه فی مقام البيان ، مقتضاه التعبديه وعدم إجزاء الفرد غير العمـدی والاختياری ، بل الأمر كذلک حتّی لو وصـلت النوبه إلی الأصل العملی فإنّ استصـحاب بقاء الموضوع أو الحكم ولا أقلّ من قاعده الاشتغال ، مقتضاه بقاء التكليف ولزوم إحراز سقوط التكليف(١) .

وفيه : أمّـا الوجه الأوّل ، فـالحقّ أنّه لاـ موجب لاعتبـار الحسن الفـاعلی فی كون فرد مصـداقا لمتعلّق التكليف ، فـإنّه لو كـان فيه الملاک الموجود فی سائر الأفراد لعمّه الطبيعی المطلوب صرف وجوده ، نعم إذا كان الطبيعی عنوانا قصديا فلا يكون ما هو بغير العمد والقصد فردا للطبيعی ، كما أنـّه لو كان الواجب تعبديا لا يسقط إلاّ مع

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٠ .

....

الشَرح:

الإتيـان بقصـد امتثال الأمر ، فلا يكون المغفول عنه وغير المقصود فردا أو واقعا بنحو العباده ، وهـذا خارج عن محلّ الكلام على أنّ الحسن الفاعلى لا يتحقّق بمجرد التعمّـد والالتفات ، بل لابـدّ من حصول الفعل بقصـد التقرّب ، وهذا يوجب أن تكون جميع الواجبات تعبديه .

وأمّـا الوجه الثـانى ، وهو تعلّق البعث والتحريک بخصوص الحصّه المقـدوره وعـدم إمكان تعلّقهما بالطبيعى بجميع وجوداته مع فرض خروج بعضها عن الاختيار ، فيرد عليه :

أوّلًا: إنّه ينافى ما ذكره قدس سره فى بحث الضد(١) من جواز التمسّک بإطلاق الطبيعى المتعلّق به التكليف لإثبات الملاک فى فرده غير المقـدور والمزاحم ، حيث إنّه بعد فرض كون متعلّق التكليف فى نفسه الحصه المقدوره كيف يمكن التمسّک بإطلاقه .

وثانيـا: أنّ الإطلاـق فى المتعلّق هو رفض القيود عنه ، فيمكن تعلّق التكليف بطلب صـرف الوجود من الطـبيعى الملغى عنه القيود وخصوصـيتها ، فيمـا كـان فرد منه مقـدورا ، اللهمّ إلاّـ أن يقـال : إنّ الـترخيص كـالبعث والطلب لاـ يتعلق بـالحصه الخـارجه عن الاختيـار أو المغفول عنهـا ، وعليه فلاـ يتمّ الإطلاق فى ناحيه المتعلّق بالإضافه إليها ، فإنّ وجود الملاک فى كلّ فرد من الطبيعى يسـتفاد من الترخيص فى التطبيق عليه ، الملازم لإطلاق المتعلّق ، ومع احتمال اختصاص الملاک بفرده الاختيارى يحتمل اكتفاء الآـمر فى بيـان ذلـک باعتماده على التكليف بالطبيعى ، حيث لا يعمّ معه الترخيص فى تطبيقه إلاّ أفراده المقـدوره وغير المغفول عنها .

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٢٦٩ .

....

الشَرح:

وممّا ذكرنا يظهر ضعف ما عن سيّدنا الأستاذ قدس سره فيالمقام من أنّ معنى صيغه إفعل ليس البعث والطلب ، بل معناها اعتبار المبدأ على عهده المكلف والاعتبار على العهده لا يوجب تقييدا فى المعتبر ، بأن يكون ما على ذمته الحصه المقدوره ، ليقال إنّ إجزاء غير المقدوره يحتاج إلى التقييد فى التكليف ، ومع عدم ثبوته يكون مقتضى إطلاق البعث والإيجاب عدم الإجزاء ، ومع وصول النوبه إلى الأصل العملى يكون مقتضى استصحاب التكليف أو قاعده الاشتغال لزوم رعايه احتمال بقاء التكليف .

وبالجمله إذا كان ما على العهده نفس الطبيعى بلا تقييد ، يستقل العقل بإفراغها ولو مع تمكّنه من فرد ، ولا مجال لدعوى أنّ تحريك المولى يتعلّق بما يقدر العبد على التحرّك نحوه ، لما ذكر من عدم كون مفاد صيغه الأمر تحريكا وبعثا .

لا يقال : ما فائده اعتبار الطبيعى على العهده دون الحصه المقدوره ؟

فإنّه يقال : فائده ذلك الإعلام بوجود الملاك فى الطبيعى كيفما تحقّق ، وعلى ذلك فيكون مقتضى الأصل العملى أيضاً عند حصول الفرد غير الاختيارى البراءه عن التكليف(۱) .

أقول : لازم هذا الكلام الإلتزام بالإجزاء حتّى فيما إذا كان الطبيعى يحصل بفعل الغير ، فإنّ الماده موضوعه لنفس الطبيعى ، وهيئه إفعل دالّه على كون ذلك الطبيعى على عهدته ، فعليه الإتيان به مباشره أو تسبيبا .

هذا مضافاً إلى أنــّه قدس سره قد التزم بأنّ إطلاق متعلّق التكليف يستتبع شمول

۱- (۱) المحاضرات : ۲ / ۱۴۹ .

....

الشَرح:

الترخيص فی التطبيق لجميع أفراد الطبيعه ، ولكن لو كان الأمر كما ذهب إليه قدس سره أی عدم إيجاب اعتبار الفعل علی الذمه للتقييد فی المتعلّق . لما كان إطلاق المتعلّق مستلزماً للإطلاق الشمولی فی التطبيق بحيث يشمل جميع الأفراد حتّی غير المقدوره ، إذ اعتبار الفعل علی الذمّه وإن كان لا يوجب تقييد المتعلّق إلا أنّ الترخيص فی التطبيق يقيّد لا محاله ، وعليه فإطلاق المتعلّق لم يكن كاشفاً عن إطلاق الترخيص فی التطبيق .

وقد تقدّم أنّ المتفاهم العرفی من هيئه صيغه الأمر هو الطلب المعبّر عنه ب(فرمان) فی اللغه الفارسيه ، والاعتبار فی الذمه إذا كان بداعی الطلب يكون كنايه عن الطلب ، وإذا كان بداعٍ آخر كما فی موارد المعاملات والاجاره ، فهذا شیء آخر لا يرتبط بالأمر والتكليف ، كما لا يخفی .

فی التعبدی بمعنی عدم سقوط التكليف بالفرد المحرّم

:

وأمّا المقام الثالث: وهو سقوط التكليف بالفرد المحرّم ، فلا ينبغی التأمّل فی أنّ حرمه فرد توجب تقييد متعلّق التكليف بغيره ، فالحكم بسقوط التكليف مع الإتيان به يحتاج إلی إحراز اشتماله علی ملاك سائر الأفراد ، إذ مع خروجه عن خطاب الأمر بالتقييد ـ لمنافاه حرمته مع الترخيص فی التطبيق ـ لا يكون فی البين كاشفاً عن الملاك فيه ، ومقتضی إطلاق الأمر بالطبيعی المقيد بغيره لزوم الإتيان بغيره حتّی لو وصلت النوبه إلی الأصل العملی ، فمقتضی قاعده الاشتغال علی ما هو المعروف عندهم لزوم إحراز سقوط التكليف .

وإن قيل بأنّ حرمه فرد لا يوجب تقييد متعلّق التكليف بغيره ، وأنّه يجوز

المبحث السادس: قضيه إطلاق الصيغه، كون الوجوب نفسياً تعيّنياً عينياً[۱]، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضـيق دائرته، فإذا كان فی مقام البيان، ولـم ينصب قرينه عليه، فالحكمه تقتضی كونه مطلقاً، وجب هناك شیء آخر أو لا، أتی بشیء آخر أو لا، أتی به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفی.

الشَرح:

اجتمـاع الأـمر والنهی، يكون الإتيـان بـالفرد المحرم كالإتيان بسائر الأفراد فی سـقوط التكليف به. نعم إذا كان المتعلّق مما يعتبر الإتيان به علی نحو العباده، فربّما يحكم بفساده لعدم حصول قصد التقرّب مع حرمه الفرد ووقوعه مبغوضا، بخلاف موارد سقوط النهی، أو كونه معذورا لجهه، فيحكم بصحّته عبادهً.

ثمّ لا ـ يخفی أنّه لا ـ وجه لتقييـد خطـاب الأـمر بخطاب النهی إذا كان الأمر إرشاديا ، كما فی الأمر بغسل الثوب ، فإنّه إرشاد إلی كون طهارته بالغسل ، فيعمّ الغسل بالماء المباح والمغصوب ، ولا ينافيه النهی عن الغصب .

مقتضی إطلاق صيغه الأمر

:

[۱] الظاهر أنّ مراده قـدس سـره من الإطلاق ، إطلاق نفس الـدال علی الوجوب وهو هيئه إفعل حيث إنّ الوجوب مسـتفاد منها ، وذكر قـدس سـره أنّ للوجوب فی كلّ واحـدٍ ممّا يقابلها تقيّـد وتضـييق لدائرته ، وكأنّه فی مقابل الأوّل يتقيّد بفعليه وجوب فعلٍ آخر ، وفی مقابل الثانی بترك الفعل الآخر ، وفی مقابل الثالث بما إذا لم يأتِ به شـخص آخر ، فإذا كان الآمر بصـدد البيان ولم يذكر دالاًّ علی ذلك التقييد والتضييق يكون مقتضی الاطلاق كونه نفسيا تعيينيّا عينيا .

أقول : لا يكون فی موارد الوجوب التخييری وجوب الفعل مقيـدا بترك فعلٍ آخر ، حيث إنّ لازم هـذا التقييد فعليّه الوجوبين مع ترك متعلّقها بأن يعاقب المكلّف بعقابين لتركه كلاًّ من الفعلين .

....

الشَرح:

مع أنّ الغرض الملزم إذا كان حاصلًا بأحد الفعلين ، فلا موجب لتعدّد الأمر والوجوب ، بل يصحّ الأمر بالجامع بينهما ، ولو كان ذلك الجامع أمرا انتزاعيا اعتباريا .

وعلى ذلك يكون إثبات كون الوجوب تعيينيا بإطلاق متعلّقه بمعنى عدم ذكر العدل له فإنّه لو كان تخييريا لذكر فى الخطاب تقيّد متعلّقه بفعلٍ آخر ، بعطفه عليه بلفظه «أو» ليكون كاشفا عن تعلّقه ثبوتا بالجامع بينهما .

نعم ، لا مانع فى الواجب الكفائى من تقيد مدلول الهيئه بما إذا لم يتحقّق طبيعى الفعل من الآخرين ، وأنّ كلّ واحد ممن اعتبر الوجوب فى حقّه يستحقّ العقاب فيما إذا تركوا الفعل .

وإذا كان المتكلّم فى مقام البيان ولم يذكر فى خطابه تقييد للأمر بذلك ، يكون مقتضاه كون الوجوب عينيّا .

وأمّا الوجوب النفسى ، فإنّ ظاهر الأمر بفعلٍ هو كونه بداع البعث لا الإرشاد إلى دخله فى متعلّق تكليف آخر شرطا أو شطرا ، وهذا الظهور ناشٍ من عدم تقيّد الأمر بإراده الإتيان بمتعلّق تكليفٍ آخر ، كما فى آيه الوضوء ، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال : إنّ إطلاق الأمر بفعل وعدم تقييده بإراده الإتيان بمتعلّق تكليف آخر ، مقتضاه كون وجوبه نفسيا .

وكذا عدم تقيد وجوب فعل بما إذا وجب فعل آخر ، فإنّ إثبات الوجوب الغيرى بتقييد الأمر بفعل ، بما إذا وجب فعل آخر وإن كان غير صحيح ؛ لإمكان كونهما نفسيين فى وقتٍ واحد ، كالأمر بالإقامه عند وجوب الصلاه ، إلاّ أنّ عدم التقييد كذلك كاشف عن كون وجوب الفعل نفسيا .

ص :٣٥٥

....

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر : لا ـ يكفى فى إثبات الغيريه مجرد تقييد وجوب الفعل بما إذا وجب الآخر ، حيث إنّ الوجوب الغيرى إضافه إلى تقيّده بما إذا وجب الفعل الآخر ، لابدّ أن يكون متعلّقه مأخوذا فى ذلك الفعل الآخر فيكون شرطا له ، أو يكون الفعل الآخر ممّا يتوقّف عليه خارجا فيكون مقدمه له، ولذا يكون وجوبه غيريّا، فمجرّد التقييد كذلك لا يكفى لإثبات الغيريّه، إلاّ أنّ عدم التقييد كذلك يكشف عن نفسيه الوجوب.

ولا يخفى أنـّه يمكن إثبات كون وجوب الفعل نفسيا بإطلاق متعلّق الوجوب الآخر ، فإنّ مقتضى إطلاقه عدم أخذ المشكوك فى نفسيّه وجوبه فى ذلك المتعلّق ، فيكون وجوب المشكوك نفسيا ، لجواز إثبات اللوازم بالأُصول اللفظيه .

وقال المحقّق الأصفهانى قدس سره فى ذيل كلام المصنف قدس سره : لا يخفى أنّ لكلٍّ من الوجوب النفسى والغيرى قيدا ، ضروره خروج الوجوب عن الإهمال بالقيد ، ولكن القيد فى الوجوب النفسى وما يماثله لا يخرج عن طبيعه الطلب عرفا .

ثمّ قال : التحقيق أنّ لكلٍّ من الوجوبين قيدا ، ولكن القيد فى الوجوب الغيرى أمر وجودى وهو نشوء وجوب فعل وانبعاثه عن وجوب فعلٍ آخر ، والوجوب النفسى قيده عدمى ، وهو عدم انبعاث وجوبه عن وجوب فعل آخر ، لا أنّ للوجوب النفسى قيدا وجوديا هو أنـّه يجب ، وجب هناك شىء آخر أم لا ، كما هو ظاهر المصنّف قدس سره ضروره أنّ مجرد اقتران وجوب شىء بوجوب شىء آخر لا ـ يوجب كون وجوبه غيريا ، بل الوجوب الغيرى نشوء وجوب فعل عن وجوب فعلٍ آخر ، وإذا ثبت بمقدّمات الحكمه عدم بيان هذا القيد الوجودى يثبت النفسيه فى وجوبه ؛ لكون القيد فيه عدميا وليس مقتضى الإطلاق ثبوت وجوب ، سواء كان ناشئا عن وجوب فعل آخر أم لا ، فإنّ إطلاق الوجوب بهذا المعنى غير معقول . وكذا الحال فى

....

الشَرح:

الوجـوب التعيينى والتخييرى فـإنّ التخييرى هـو الوجـوب المشوب بجواز ترک الفعـل إلى بـدل ، والتعيينى هو الوجوب الـذى لا يكون کذلک ، لا الوجوب المقترن بجواز الترک وعدمه.

ثمّ قـال : وتوهّم أنّ الحکمه لا تقتضـى کون الوجوب تعيينيا لا تخييريّا ، حيث لا يلزم من عـدم بيان فرد آخر من الوجوب نقض الغرض فاسـد ، فإنّ الغرض بيان نحو وجوب الفعل وکيفيه وجوبه وعـدم ذکر القيـد يکون نقضا لهـذا الغرض ، وليس المراد من الغرض ، الغرض الباعث إلى التکليف ، مع أنّه يلزم نقض هذا الغرض أيضاً فيما إذا تعذّر ما اکتفى ببيان التکليف به(۱).

وذکر بعض الأعاظم أنّ الأمر بالشـىء يحمل على کون وجوبه نفسيا تعيينيا عينيّا ، إلّا أنّ هذا الحمل لمجرد بناء العقلاء واستمرار سيرتهم على ذلک من غير أن يـدخل فى الـدلاله اللفظيه ــ وضـعيّه کانت أو انصـرافيه أو کشف العقلاء عن الإطلاق ــ فإنّ أمر المولى وبعثه بفعـل تمـام الموضوع لاحتجـاجه على العبـد ولا ـ يجوز له التقاعـد عن موافقه مطلق بعثه ، سواء کان باحتمال إراده النـدب أو العـدول إلى الفعل الآخر باحتمال التخيير أو الترک مع إتيان شـخص آخر بالفعل ، لاحتمال الکفائيه أو عدم الإتيان به عنـد عدم التکليف بالفعل الآخر ، لاحتمال الغيريه ، فإنّ على ذلک سـيرتهم وبنائهم وإن لم يتبيّن لنا وجه هذا البناء ، وليس لأمر راجع على دلاله اللفظ ؛ ولذا يجرى فى الموارد التى يکون فيها البعث بنحو الإشاره أيضاً(۲).

ص: ۳۵۷

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۱ / ۳۵۳ .

۲- (۲) تهذيب الأُصول : ۱ / ۱۲۷ .

....

الشَرح:

أمّا ما ذكر فى الكفايه من استفاده الوجوب النفسى والتعيينى والعينى من إطلاق الهيئه ، فلا يمكن المساعده عليه ، كما لا يمكن المساعده على ما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سره فى تعليقته من أنّ القيد فى كلٍّ من النفسى والتعيينى والعينى عدمى ، بخلاف الغيرى والتخييرى والكفائى فإنّ قيدها وجودى فيكفى فى بيان النفسيه عدم بيان قيد الغيرى ، وكذا الحال فى التعيينى والعينى ، أمّا الأوّل فلأنّه على القول بوضع الهيئه لمطلق الطلب يكون نتيجه الإطلاق هو مطلق البعث المشترك بين النفسى والغيرى حيث إنّ ميزان الإطلاق هو أن يكون ما يؤخذ فى الخطاب ويراد بيانه تمام الموضوع للحكم ولابدّ أن يكون فى المقام هوالجامع ، ولكن الإطلاق كذلك مع كونه خلاف الغرض حيث إنّ المزبور استفاده الوجوب النفسى لا ـ الجامع ممتنع ، لأنّ الحروف وما يشابهها ومنها صيغه إفعل لايتصوّر الجامع الحقيقى بين معانيها .

والحاصل يلزم أن يكون لكلٍّ من الوجوب النفسى والغيرى قيد ، إمّا وجودى أو عدمى ضروره صحّه تقسيم الوجوب إليها ، ويلزم أن يكون لذلك القيد دالّ آخر .

وأمّا ما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سره من أنّ النفسيه فى الوجوب عباره عن عدم الوجوب للغير ، فهذا بيّن البطلان ، فإنّه إن كان المراد عدم الوجوب للغير بنحو السالبه المحصله الصادقه مع انتفاء الوجوب _ كما هو ظاهر كلامه _ فهو كما ترى .

وإن كان المراد العدم بنحو السالبه بانتفاء المحمول أو السلب العدولى ، فيحتاج بيان كون الوجوب لا لغيره ، إلى بيانٍ ودالٍّ آخر زائدا على الدالّ على أصل وجوبه ، على أنّ الوجوب لنفسه هو الوجوب لذاته وتفسيره بلا لغيره ، تفسير بلازمه .

ص :٣٥٨

....

الشَرح:

ودعوى أنّ أحد القسـمين أى الوجوب النفسـى عين المقسم فى نظر العرف ، كما هو ظاهر قوله «بأن الوجوب النفسى وما يماثله لاـ يخرج عن طبيعه الطلب عرفـا وإن كـان غيره فى نظر العقـل» ، لاـ تخرج عن صـرف الادعاء ، بل الوجـدان على خلافها . فإنّه يصحّ عرفا تقسـيم الطلب إلى النفسى والغيرى من غير أن يلزم بنظرهم محذور تقسيم الشىء إلى نفسه وغيره ، فكلّ من الوجوب النفسى والغيرى بنظرهم نفس الطبيعه مع قيد زائد وجودى أو عدمى .

أقول : يظهر مـا فى كلاـم المحقّق وبعض الأعـاظم ممّا ذكرناه فى ذيل كلام الماتن قـدس سره ، فإنّه ليس الكلام فى المقام فى الفارق الثبوتى بين الوجوب النفسـى والوجوب الغيرى ليقال إنّ لكلٍّ منهما خصوصـيه وقيـدا زائـدا على أصل الطلب وأنّ الطلب فى الأـوّل ينشأ عمّـا فى متعلّقه من الملاـك والغرض ، بخلاف الغيرى فإنّ ملاك الطلب فيه ترشـحى عن الملاك والغرض فى الفعل الآخر .

وقـد ذكر المـاتن قـدس سره ذلـك فى بحث الواجب النفسـى والغيرى ، بل الكلام فى مقام الإثبات وأنّ بيان كون الوجوب فى الواقع نفسيا يكفى فيه عدم ذكر ما يدلّ على أنّ طلب الفعل غيرى فيما إذا كان المولى فى مقام بيان كيفيه الوجوب ونحوه، وأنّ بيـان كون الطلب المتعلّق بالفعـل غيرى يكون بتقييـد الطلب بمـا إذا أراد الإتيـان بفعلٍ آخر كما فى آيه الوضوء، أو بما إذا كان طلب الفعـل الآـخر فعلى، وإذا لم يـذكره وكـان فى مقام بيان كيفيه الوجوب بأن تعلّق الطلب فى الخطاب بالفعل يكون الإطلاق أى عـدم ذكر مـا يـدلّ على قيـد الوجوب الغيرى دليلاًـ على أنّ الوجوب نفسـى؛ لأـنّ كون الوجوب مهملاًـ ثبوتا غير ممكن من المولى الملتفت ، كما أنّ ثبوت كلا الوجوبين خلاف الفرض، حتّى لو فرض تحمّل فعل واحـد لوجوبين أحدهما نفسـى والآخر غيرى.

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر فى الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه [١] على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها فى الإباحه. وإلى بعض العامه ظهورها فى الوجوب، وإلى بعضٍ تبعيته لما قبل النهى، إن عُلّق الأمر بزوال علّه النهى، إلى غير ذلك.

والتحقيق: إنّه لاـ مجال للتشبث بموارد الإستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينه على الوجوب، أو الإباحه، أو التبعيه، ومع فرض التجريد عنها، لم

الشَرح:

وعليه إذا أُحرز عدم الوجوب الغيرى ثبوتا تعيّن كونه نفسيا ، والوجه فى إحراز عدم كونه ثبوتا غيريا عدم بيان القيد اللازم فى الدلاله على كونه غيريّا ، كما هو الفرض فى المقام ، وهذا معنى قولنا عدم الدلاله على كون الوجوب غيريّا فى مقام بيان كيفيه الوجوب دليل على نفسيته ، ويعبّر عن عدم الدالّ على غيريّه الوجوب فى مقام بيان كيفيه الوجوب بالإطلاق ، وهذا غير الإطلاق فى موضوع الحكم المقتضى لتسريته إلى جميع أفراده كما فى قوله سبحانه : «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله سبحانه : «حَرَّمَ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ» إلى غير ذلك ، ممّا يحتاج إراده بعض الأفراد إلى قرينه دالّه على خصوصيه الأفراد المقصوده ثبوتا .

ونظير الإطلاق فى المقام ، ما تقدّم فى دلاله صيغه الأمر على كون الطلب وجوبيا بالإطلاق ، وهذا الإطلاق داخل فى الدلاله اللفظيه ، حيث إنّه مدلول لعدم ذكر القيد الدالّ على الحكم الآخر كما تقدّم ، مع احتياجه فى مقام البيان إلى ذكره لو كان هو المراد .

مدلول صيغه الأمر بعد الحظر

:

[١] قد يقال : إن ورود صيغه الأمر بعد الحظر أو فى مقام توهّم الحظر يوجب ظهورها فى الترخيص والإذن ، وقد ينسب ذلك إلى المشهور .

يظهر بعدُ كون عقيب الحظر موجباً لظهورها فى غير ما تكون ظاهره فيه.

غايه الأمر يكون موجباً لإجمالها، غير ظاهره فى واحد منها إلاّ بقرينه أخرى، كما أشرنا.

الشَرح:

ونسب إلى بعض العـامّه القول بعـدم الفرق بين ورود صـيغه الأـمر فى هـذا المقام و بين ورودها فى غيره فى ظهورها فى وجوب الفعل. كما نسب إلى بعض القول بظهورها فى ما كان الفعل عليه قبل النهى عنه إذا علق الأمر بزوال موجب النهى ، كما فى قوله سبحانه : «فَإِذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ»(۱).

وقـد اسـتدلّ كـلّ فريـق على مـا ذهب إليه ببعض اسـتعمالاتها ، ولكن القرينه فى تلـك الموارد على إراده الـترخيص والاـذن أو الوجـوب أو الرجـوع إلى مـا قبـل الحظر موجـوده ، ومـع قطـع النظر عن تلـك القرائن لم يظهر أنّ وقوعهـا عقيب الحظر يـوجب ظهورها فى غير ما كانت ظاهره فيه قبل الحظر ، بل وقوعها كذلك يوجب إجمالها وعدم الظهور فى شىء منها بخصوصه .

لاـ يقـال : قـد تقـدّم أنّ دلاـله الصـيغه على وجوب الفعل بالإطلاق وعـدم الترخيص فى ترك متعلّق الطلب ، وتعلّق الطلب به مع ورود صيغه الأمر محرز ، وإذا لم يبيّن الترخيص فى تركه يكون مقتضاه الوجوب ، كما تقدّم.

فإنّه يقال : إنّما يتمسّک بإطلاق الطلب فيما إذا كان تعلّق الطلب بالفعل بـداعى البعث نحوه محرزا ، إمّا بالوضع أو بالانصـراف ، وفى المقـام لم يحرز كون تعلّق الطلب بالفعـل بـداعى البعث حتّى يحمـل على الوجوب ، لاـقتران الخطاب بما يصـلح قرينه على أنـّه بداعى الترخيص فيه ، وبيان عدم الحظر أو ارتفاعه ، كما لا يخفى.

۱- (۱) سوره التوبه : الآيه ۵ .

المبحث الثامن: الحق أن صيغه الأمر مطلقاً، لا دلاله لها على المره ولا التكرار [١]، فإن المنصرف عنها، ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعه المأمور بها، فلا دلاله لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والإكتفاء بالمرّه، فإنّما هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعه، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الإتفاق على أن المصدر المجرّد عن اللام والتنوين، لا

الشَرح:

دلاله صيغه الأمر على المره أو التكرار

:

[١] المراد أنّ صيغه الأمر لا دلاله لها بمادّتها ولا بهيئتها على خصوصيه المرّه أو التكرار ، حيث إنّ مادّتها لا تكون دالّه إلّا على الطبيعى ، وهيئتها لا تكون دالّه إلّا على البعث نحوه وطلب وجوده .

وبتعبيرٍ آخر : يلاحظ الطبيعى تارةً فى وجوداته الانحلاليه ، وأُخرى بوجوده الخاصّ ، ككونه متعقبا بوجوده الآخر أو غير متعقّب ، أو مقترناً بوجوده الآخر أو غير مقترن إلى غير ذلك ، وثالثةً يلاحظ وجوده فى مقابل عدمه ، فلا يلاحظ السريان ولا وجوده الخاصّ . ولا يستفاد من صيغه الأمر إلّا المعنى الأخير ــ أى ما يلاحظ وجوده فى مقابل عدمه ــ ، فتكون المره مسقطه للأمر به لحصوله بها وخروجه من كتم العدم إلى صفحه الوجود ، لا أنّ المطلوب فيها هو المرّه .

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدس سره جعل النزاع فى الهيئه والمادّه وقال : إنّ صيغه (إفعل) لا تدلّ على خصوصيّه المرّه ولا التكرار ، لا بهيئتها ولا بمادّتها كما بيّنا .

ولكنّ صاحب الفصول قدس سره جعل النزاع فى الهيئه فقط ، وأنّه هل يستفاد من الصيغه المرّه أو التكرار ، أو لا يستفاد منها شىء من الخصوصيتين وأنّ مدلولها طلب حصول الطبيعى . فالنزاع فى المقام راجع إلى دلاله الهيئه على أحدهما ؟ مع التسالم على أنّ الصيغه بمادّتها لا تدلّ على خصوصيه المره أو التكرار ؛ وذلك لاتّفاق أهل

يـدل إلاّ ـ على المـاهيه ـــ على مـا حكـاه السـكاكى ـــ لا ـ يوجب كون النزاع ها هنا فى الهيئه ــ كما فى الفصول ــ فإنه غفله وذهول عن كون المصـدر كـذلك، لا يوجب الإتفاق على أن ماده الصـيغه لا تـدلّ إلاّ على الماهيه، ضـروره أن المصدر ليسـت ماده لسائر المشتقات، بل هو صيغه مثلها، كيف؟ وقد عرفت فى باب المشتق

الشَرح:

العربيه ــ كما ذكر السكاكى ــ على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعى(١) .

وأجـاب عنه الماتن قـدس سـره وقال : هـذا الكلام غفله عن أنّ كون المصـدر المجرد عنهما كـذلك لا يوجب الاتفاق على أنّ الصـيغه بمادتها لا تدلّ على خصوصـيه المره أو التكرار ؛ لأنّ المصدر المجرد لا يكون ماده لسائر المشـتقات ومنها صيغه الأمر ، بل المصدر صيغه كسائر صيغ المشتقات له هيئه ومادّه ، وقد تقدّم فى باب المشتق مباينه المصدر مع سائر المشتقات فى المعنى ، فكيف يكون المصدر بمعناه المصدرى ماده لها ؟ وعليه فيمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار فى ماده صيغه الأمر ولا اتّفاق على عدمه .

لا يقال : إذا لم يكن المصدر مادّه لسائر المشـتقات ، فما معنى ما اشـتهر فى الألسن من كون المصدر أصـلًا فى الكلام ، والمراد بالكلام المشتق ، فإنّ إطلاق الكلام على المشتق اصطلاح الصرفيين .

فإنه يقال : المراد بكون المصـدر أصـلًا فى المشـتقات مع أنـّه محلّ خلاف بين علماء الأدب ، هو أنّ المصـدر سابق على سائر المشتقات فى الوضع ، وأنّ سائرالمشتقات وضعت بتبع وضع المصدر .

١- (١) الفصول الغرويه : ٥٨ .

مبـاينه المصـدر وسـائر المشـتقات بحسب المعنى، فكيف بمعنـاه يكون مـاده لهـا؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار فى مادتها، كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلًا فى الكلام.

قلت: مع أن ـّه محلّ الخلاف، معناه أن الذى وضع أولاً بالوضع الشخصـى، ثم بملاحظته وضع نوعيّاً أو شخصـيّاً سائر الصيغ التى تناسبه، ممّا جمعه معه ماده لفظ متصوره فى كل منها ومنه، بصوره ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

ثمّ المراد بالمره والتكرار، هل هو الدفعه والدفعات؟ أو الفرد والأفراد؟

الشَرح:

وبيان ذلك : أنّ من يلاحظ ألفاظا مختلفه الهيئه متحده الماده ك(ضَـرْب وضَـرَبَ ويضـرب وضارب ومضـروب وإضرب) يرى أنّهـا تشترك فى أمرين ؛ أحـدهما : ملفوظ يتلفـظ به ويعبّر عنه ب(ض ر ب) . وثانيها : معنى ذلك الملفوظ وكأنّ هيئات تلك الألفـاظ صور للأمر الأوّل ، ومعانى الهيئات صور للأمر الثانى ، فيكون (ض ر ب) ماده لفظيه لتلك الهيئات ، ومعناه ماده لمعانى تلـك الهيئـات ، وحيث أنّ المـاده اللفظيه غير قـابله للحاظ إلاّ فى ضـمن هيئه ، فالهيئه التى لاحظ الواضع الماده فى ضـمنها أوّلاً كـانت هى هيئه المصـدر أو الفعـل ، وبعـد وضع المصـدر أو الفعـل وضع سائر المشـتقات التى تشترك مع المصـدر فى الأمرين المتقـدّمين بـأن وضع موادهـا شـخصا ، وهيئتهـا نوعـا ، فـالوضع فى نـاحيه المصـدر شخصـى فى هيئته ومـادته ، وفى غيره نوعى بالإضافه إلى الهيئات ، وشخصى بالإضافه إلى موادّها .

وقد ذكر بعض الأعاظم قدس سـره أنّ مناقشه صاحب الكفايه ضـعيفه ؛ وذلك لأنّ المصدر وإن لم يكن مبدأً لسائر المشتقات ، إلاّ أنّ عـدم التفاوت بين مبـدأ المصدر ومبدأ سائر المشـتقات فى المعنى قطعى ، وعليه فالعلم بخروج المره أو التكرار عن معنى المصدر مساوٍ للعلم بخروجهما عن مدلول ماده سائر المشتقات ، فينحصر

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأوّل، وتوهم أنـّه لو أريد بالمره الفرد، لكان الأنسب [١]، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدد؟ أو لا يقتضى شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى افراد كل منهما بالبحث كما الشَرح:

الخلاف فى صيغه (إفعل) من ناحيه هيئتها فقط ، كما ذكر فى الفصول .

أقول : العلم بخروج المره والتكرار عن مدلول المصدر لا يكون موجبا للعلم بخروجهما عن ماده سائر المشتقات ، فإنّه من المحتمل أن يكون ماده جميع المشتقات حتّى المصدر موضوعه للطبيعى المقيد بأحدهما ، وتكون هيئه المصدر موضوعه لإلغاء الخصوصيه من الماده وإشراب المعنى الحدثى لها مع كون الوضع فى ناحيه هيئه المصدر أيضاً شخصيا؛ ولذا يكون سماعيا بحسب المواد، وإذا أمكن ذلك يكون تخصيص الخلاف فى صيغه الأمر بمدلول الهيئه دون الماده بلا وجه .

[١] ذكر فى الفصول أنّ المراد بالمرّه الدفعه ، وبالتكرار الدفعات ، لا الفرد والأفراد ، فإنّه لو كان المراد منها الفرد أو الأفراد لكان الأنسب ، بل المتعيّن جعل هذا البحث تتمه للبحث الآتى وهو تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد ، فيقال : على القول بتعلّقه بالفرد ، هل المتعلّق فرد واحد أو المتعدّد أو لا دلاله فى الأمر بشىء على أحدهما ، وأمّا على القول بتعلّق الأمر بالطبيعى فلا معنى لهذا البحث ، فإنّ مقتضى تعلّقه بالطبيعى عدم تعلّقه بالفرد أصلاً فضلاً عن أن يكون واحدا أو متعدّدا ، وهذا بخلاف ما إذا كان المراد منهما الدفعه والدفعات ، فإنّه بناءً عليه يصحّ جعل الدلاله على المره والتكرار أو عدم دلالتها عليهما بحثاً مستقلاً .

وبما أنّ الأصحاب أفردوا هذا البحث عن البحث الآتى وجعلوا خلاف المره

فعلوه، وأمـّا لو أريـد بهـا الـدفعه، فلا علقه بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسـد، لعـدم العلقه بينهما لو أريـد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بـالطبيعه إنّمـا يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج، ضـروره أن الطبيعه من حيث هى ليست إلاّ هى، لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، وبهـذا الإعتبار كانت مردده بين المره والتكرار بكلا المعنيين، فيصـحّ النزاع فى دلاله الصـيغه على المره والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أما بالمعنى الأول فواضـح، وأما بالمعنى الثانى فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحـد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لأـن وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد، غايه الأمر خصوصـيته وتشـخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه.

الشَرح:

والتكرار بحثا مستقلاً يكون ذلك قرينه على أنّ المراد بالمره والتكرار الدفعه والدفعات .

والوجه فى عـدم العلقه بين المسألتين بناءً على أنّ المراد بالمره الـدفعه ، وبالتكرار الدفعات ، جريان النزاع على القول بتعلق الأمر بـالطبيعى ، وكـذا على القول بتعلّقه بالفرد ، فإنّ جريانه على الأوّل معناه الإتيان بالطبيعى مره أو مرات ، وعلى الثانى معناه الإتيان بالفرد أو الإتيان بالأفراد .

وقـد ذكر المـاتن قـدس سـره أنّه لاـ علقه بين مسأله الـدلاله على المره والتكرار ومسأله تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد ؛ وذلك لأن تعلّق الأـمر بـالطبيعه معنـاه طلب وجودهـا ، وإلاّـ فـالطبيعه ـــ مع قطع النظر عن وجودهـا ـــ لا يتعلّق بها الحب والبغض ولا الإراده والكراهه ولاـ البعث والزجر ، فالقائل بتعلقه بالطبيعه ملتزم بأنّ مفاد الأمر بها طلب وجودها ، ولكنه ملغى عنها جميع خصوصـيات أفرادها وأنّ تلك الخصوصيات غير داخله فى المطلوب ، بحيث لو أمكن حصولها فى الخارج عاريه عن جميع تلك

تنبیه: لا إشکال بناءً علی القول بالمره فی الإمتثال [۱]، وأنـّه لا مجال للاتیان بالمأمور به ثانیاً، علی أن یکون أیضاً به الإمتثال، فإنّه من الإمتثال بعد الإمتثال. وأمـّا علی المختار من دلالته علی طلب الطبیعه من دون دلاله علی المره ولا علی التکرار، فلا یخلو الحال: إمّا أن لا یکون هناک إطلاق الصیغه فی مقام البیان، بل فی الشَّرح:

الخصوصیات لحصل متعلّق الطلب وسقط الأمر بالطبیعه لحصول الغرض .

ولکنّ القائل بتعلّق الأمر بالأفراد یلتزم بأنّ تلک الخصوصیات أیضاً داخله فی المطلوب ، بحیث لو أمکن حصول الطبیعه بدونها لما حصل المطلوب ولم یحصل متعلّق الأمر، وعلی ذلک ــ سواء قیل بتعلق الأمر بالطبیعی أو بالفرد ــ یجری الخلاف فی الدلاله علی المره والتکرار ، فإنّه علی القول بتعلق الأمر بالطبیعی یکون الخلاف فی أنّ المطلوب وجود واحد للطبیعی أو وجودات متعدّده ، وعلی القول بتعلقه بالفرد یکون الخلاف فی أنّ المطلوب خصوصیات فرد واحد أو أفراد متعدّده .

وبتعبیرٍ آخر : المراد بالفرد الواحد فی المقام هو الوجود الواحد ، کما أنّ المراد بالفرد فی ذلک البحث دخول الخصوصیات لوجود الطبیعی فی متعلّق الطلب ، فلا علقه بین المسألتین .

[۱] ظاهر کلامه قدس سره أنّه إن قیل بدلاله الصیغه علی المرّه فالامتثال یحصل بحصول متعلّق الطلب خارجا مره ، ولا یبقی مجال للإتیان به ثانیا علی أن یکون الثانی أیضاً امتثالاً للطلب ، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال .

وأمّا لو قیل بعدم دلالتها علی خصوصیه المره ولا علی خصوصیه التکرار ، بل کان مفادها طلب الطبیعی وإیجاد ذلک الطبیعی فإن لم یکن الآمر بصیغه الأمر فی مقام البیان من هذه الجهه بل کان فی مقام بیان أصل الطلب المتعلّق بالماده المعبّر

مقـام الإهمـال أو الإجمـال، فـالمرجع هو الأصـل. وإمـا أن يكون إطلاقهـا فی ذلـک المقـام، فلاـ إشـکال فی الإکتفاء بالمره فی الإمتثـال، وإنمـا الإشـکال فی جواز أن لاـ يقتصـر عليهـا، فـإنّ لازم إطلاق الطبيعه المأمور بها، هو الإتيان بها مره أو مراراً لا لزوم الإقتصار على المرّه، کما لا يخفى.

الشَرح:

عن ذلک بمقام الإهمال أو کان غرضه إخفاء خصوصـيه متعلّق الطلب وأنّه الطبيعی مره أو مرات أو بـدونهما ، فالمرجع الأُصول العمليه ، وإن کـان فی مقـام البيـان کمـا هو الأصـل فی کـلّ خطاب صادر عن المتکلم ، فمقتضـی إطلاق الطبيعه المأمور بها هو الإتيان بها مره أو مرات لا لزوم الاقتصار على المره ، کما لا يخفى .

ثمّ قال قـدس سـره : ولکنّ التحقيق أنّ مقتضـی الإطلاق جواز الإتيان بالطبيعه مره فی ضـمن فردٍ أو أفراد کما إذا قال (إذا حنثت اليمين فأعتق رقبه) فيجوز له عتق عبـد أو عبيـد دفعه امتثالاً للأمر بعتق العبـد ، وأمّا إيجاد فرد بعد إيجاد الآخر امتثالاً للأمر بالعتق ثانيـا فهـذا غير جـائز ؛ لسـقوط الأـمر بالعتق بالإتيان بالفرد الأوّل لا محاله ، فلا يبقى مجال للإتيان به ثانيا بعنوان الامتثال فيما إذا کـان امتثـال الأـمر بـالفرد الأـوّل علّه تـامّه لحصول الغرض کمـا فی المثـال ، ولا يبقى أيضاً مجال للإتيان به ثانيا ليکون الإتيانان امتثالاً واحدا .

نعم إذا لم يکن الإتيـان الأـوّل علّه تـامّه لحصول الغرض الأقصـی وإن کـان موجبا للغرض المترتّب على الإتيان بالفعل ، کما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء ليشـربه أو يتوضّأ به ، فأتى به ، فإنّه مادام لم يشـربه أو لم يتوضّأ فلا يبعد صـحّه تبديل الامتثال بالإتيان بفردٍ آخر أحسن منه ، بل وإن لم يکن أحسن منه کما کان له أن يأتی بذلک الماء قبل الإتيان بالماء المأتی به على ما يأتی بيانه فی بحث الإجزاء .

أقول : لو کان مراد القائل بدلاله صيغه الأمر على المره أنّ المره قيد لمتعلّق

والتحقيق: إن قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مره فى ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها فى ضمنها نحواً من الإمتثال، كإيجادها فى ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مره ومرات، فإنّه مع الاتيان بها مره لا محاله يحصل الإمتثال ويسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرده، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر، أو بداعى أن الشَرح:

الطلب وأنّ مفاد الهيئه تعلّق الطلب بالماده ومفاد مادّتها الطبيعى المقيّد بالمره ، ففى الفرض لا يجوز الإتيان بالطبيعى مره أُخرى ، فإنّ الإتيان مره أُخرى يوجب عدم حصول متعلّق الطلب أصلًا ، كما هو الحال فى الركوع الواجب فى كلّ ركعه من ركعات الفريضه .

وأمّا إذا كان مراده دلاله هيئه الصيغه على أنّ الطلب المتعلّق بطبيعى الفعل واحد وأنّه لا تعدّد فى ناحيه الطلب المتعلّق بالطبيعى لا لزوماً ولا استحباباً ، ففى مثل ذلك وإن لم يجز الإتيان بالفرد الآخر من الطبيعى امتثالاً لطلب آخر إذ لا تعدّد فيه حسب الفرض ، إلاّ أنّه إذا أتى بالفرد الآخر بلا قصد الامتثال أو حتّى معه فلا يضرّ بالامتثال الأوّل ، كما هو الحال فى غسل الوجه أو اليد اليمنى فى الوضوء ثلاث مرات ، فإنّ المكلف فى الفرض وإن شرع بقصد الامتثال بالفرد الآخر مع علمه بالحال إلاّ أنّه لا يضر بامتثاله بالفرد الأوّل ، ويترتّب على ذلك أنّه لو أعاد الجنب غسله بعد اغتساله من الجنابه أوّلاً فلا تضرّ الإعاده بصحّه اغتساله الأوّل .

وكذلك الحال فيما لو قلنا بعدم دلاله الصيغه على المره ولا التكرار لا بمادتها ولا بهيئتها ، بل مفادها طلب صرف وجود الطبيعى ، فإنّه بعد حصول صرف وجوده بالفرد الأوّل لا يبقى مجال للامتثال بالفرد الآخر ، ولكن إذا أتى بالفرد الآخر بلا قصد الامتثال أو معه ، فلا يضرّ بالامتثال بالفرد الأوّل .

يكون الإتيانـان امتثالاًـ واحـداً، لمـا عرفت من حصول الموافقه بإتيانها، وسـقوط الغرض معها، وسـقوط الأمر بسـقوطه، فلا يبقى مجال لإمتثاله أصلًا، وأمـّا إذا لم يكن الإمتثال عله تامه لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى الشَرح:

وما ذكره قـدس سره فى أوّل الأمر من أنّ مقتضـى الإطلاق جواز عـدم الاقتصار على المره ، لا يخفى ما فيه ، فإنّ الإتيان بـذات الفعـل ثانيا وثالثا جائز ، ولكن لا يجوز بقصـد الامتثال ؛ لسـقوط الأمر بالطبيعى بالإتيان بالفرد الأوّل ، فإنّ مقتضـى إطلاق الماده عـدم أخـذ الخصوصـيه فى المتعلّق ، كمـا تقـدّم ، ومقتضـى إطلاـق الهيئه تعلّق الطلب بمـا لم يلاحـظ فيه الخصوصـيه لاـ تعلّقه بالخصوصيات أيضاً .

وما ذكره ثانيا من أنـّه مع عدم حصول الغرض الأقصـى فلا بأس بالامتثال ثانيا أيضاً غير صـحيح ؛ لأنّ بقاء الغرض الأقصـى مع حصول الغرض من متعلّق التكليف وهو تمكن الآـمر من تنـاول المـاء فى المثـال لاـ يوجب بقاء التكليف بـذلك المتعلّق ليمكن الامتثال الآخر بعد الامتثال الأوّل .

ودعوى أنـّه لو أُريق الماء الأوّل لزم على العبد الإتيان به ثانيا ، وهذا دليل على بقاء التكليف ما دام لم يحصل الغرض لا يمكن المساعـده عليهـا ، فإنّ العلم بالغرض فى نفسه ملزم للعبـد بالفعل ومع إراقه الماء يعلم بعـدم حصول الغرض الـذى هو تمكّنه من تناول الماء وهو ملزم له بالفعل ثانياً ، ولـذا لو علم العبـد بهـذا الغرض وغفل المولى عن حضور عبـده عنـده ليأمره بالإتيان بالماء كان عليه الإتيان به وجاز للمولى أن يؤاخذه على تركه .

نعم ، بقى فى المقـام أمر وهو أنّه قـد يكون لمتعلّق الطلب مصاديق يختلف بعضـها مع بعض فى الملاك ، فيكون ملاك الطلب فى بعضها أقوى وأكثر بالإضافه إلى بعضها الآخر ، كما فى الأمر بالتصدّق على الفقير ، فإنّه يمكن التصدّق على فقيرٍ

به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحه تبديل الإمتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتى بيانه فى الإجزاء.

الشَرح:

بالمال اليسير ويمكن التصدّق عليه بالمال الكثير كما يمكن التصدّق على فقيرٍ بعد التصدّق على فقيرٍ آخر ، ففى مثل هذه الموارد لا بأس بعد التصدّق بالمال اليسير التصدّق بمالٍ آخر عليه ، أو على فقيرٍ آخر امتثالاً للأمر المتوجّه إليه .

ولكن لا يخفى أنّ مثل ذلك لا يعدّ امتثالاً بعد الامتثال ، بل من موارد تعدّد المطلوب بمعنى أنّ الطلب بمرتبته الوجوبيّه وإن سقط بالتصدّق الأوّل ؛ ولذا لا يجوز له التصدق على الفقير الثانى بقصد الوجوب ، ولكنه قد بقى بمرتبته الاستحبابيه ، واستفاده تعدّد الطلب بهذا المعنى من الأدله فى بعض الموارد ومن مناسبه الحكم والموضوع فى بعضها الأخر غير بعيد .

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا ثبت للآمر إطلاق ، سواء كان بالصيغه أو بغيرها ، وأمّا إذا لم يكن فى البين إطلاق ، كما إذا لم يصل خطاب الأمر إلينا أو وصل ولكن لم تتمّ فيه مقدّمات الحكمه وفرض وصول النوبه إلى الأصل العملى ، فمقتضى البراءه عدم كون الإتيان بالطبيعى ثانيا مانعا ، سواء أتى به بلا قصد التقرّب والامتثال ، أو لاحتمال مطلوبيته ولو ندبا ، وبناءً على ما ذكره المصنف قدس سره يكون مقتضى استصحاب بقاء التكليف جواز تبديل الامتثال .

المبحث التاسع: الحق أنــّه لا دلاله للصيغه، لا على الفور ولا على التراخى[١]، نعم قضيه إطلاقها جواز التراخى، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعه منها، بلا دلاله على تقييدها بأحدهما، فلا بدّ فى التقييد من دلاله أخرى، كما ادعى دلاله غير واحد من الآيات على الفوريه.

الشَرح:

دلاله صيغه الأمر على الفور أو التراخى

:

[١] قد يكون الواجب مضيّقا بأن جعل الشارع للإتيان به وقتا يساوى الفعل ، كالصيام فى أيّام شهر رمضان أو غيرها ، وقد يكون موسّعا كالصلوات اليوميه ، حيث إنّ الزمان المعيّن لكلّ منها أوسع مما تقتضيه كلّ صلاه .

ولا كلام فى أنــّه يتعيّن فى المضيّق الإتيان به فى زمانه ، كما لا ينبغى التأمّل فى أنــّه يجوز فى الموسّع التأخير إلى ما قبل انتهاء الوقت ممّن يدركه ويتمكّن منه قبل انتهائه ؛ لأنّ تحديد الوقت الوسيع للفعل ظاهره الترخيص فى التأخير المزبور .

وإنّما الكلام فيما إذا تعلّق الطلب بفعل بصيغه الأمر أو نحوها من غير تحديد الفعل أو الطلب بالزمان فهل يكون مدلول الصيغه ونحوها طلب الإتيان به فورا أو طلب الإتيان به متراخيا أو لا دلاله لها على شىء منهما بل مدلولها طلب ايجاد الطبيعى فيكون مقتضى إطلاقها جواز تأخير الإتيان وعدم لزوم الإتيان فورا ، أو لزوم الإتيان متراخيا ، فلا ينافى دلالتها بالاطلاق على جواز كل من الفور والتراخى .

ولو التزم فى مورد بتعين الإتيان بالفعل فورا فاللازم قيام دليل وقرينه على تلك الفوريه سواء كانت الفوريه بنحو وحده المطلوب أو بنحو الإتيان به فورا ففورا وسواء كانت الفوريه عقليه أو بنحو الفوريه العرفيه .

وقد يقال بقيام القرينه العامّه بالإضافه إلى جميع موارد طلب الفعل وإيجابه ،

وفيه منع، ضروره أنّ سياق آيه «وسارعوا إلى مغفره من ربكم» وكذا آيه «فاستبقوا الخيرات» إنّما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفره والإستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضروره أن تركهما لو كان مستتبعاً للغضب والشر، الشَرح:

وتلك القرينه مستفاده من قوله تعالى : «سارِعُوا إِلى مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ»(۱) و«اسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ»(۲) ؛ لأنّ مفادهما وجوب المبادره إلى الخير وموجب المغفره ، وأمّا أنّ أىّ شىء خير أو موجب للمغفره فلا تعرّض فيهما لذلك ، والمستفاد من إطلاق الصيغه ونحوها كما تقدّم أنّ طبيعى الفعل ــ فى أى زمان حصل ــ خير وموجب للمغفره ، وإذا انضمّ ذلك إلى الكبرى المستفاده من الآيتين تكون النتيجه وجوب الإتيان فورا ففورا ، فإنّه على تقدير الترك فى الآن الأوّل يكون الإتيان به فى الآن الثانى مسارعةً واستباقا بالإضافه إلى الأزمنه اللاحقه وهكذا .

وأجاب الماتن قدس سره عن دعوى هذه القرينه العامّه بجوابين :

الجواب الأوّل: أنّ طلب المسارعه إلى الخير وموجب المغفره استحبابى ، ولا أقلّ المستفاد منها مطلق مطلوبيّتهما لا الطلب الوجوبى ، وذلك لأنّ ظاهر الأمر بالمسارعه إلى الخير والمبادره إلى موجب المغفره أنّه ليس فيهما (يعنى فى المسارعه والاستباق) ملاك ملزم آخر يفوت بالإتيان بالخير وموجب المغفره مع التأخير ، ليكون ترك المسارعه والاستباق موجباً للغضب والسخط من جهه تفويت الملاك الملزم بالتأخير فى إتيان موجب المغفره وبالإتيان بالخير فيما بعد ، ولو كان تركهما كذلك لكان الأمر بهما بنحو التحذير أنسب ؛ لئلّا يكون لهما ظهور فى عدم

۱- (۱) سوره آل عمران : الآيه ۱۳۳ .

۲- (۲) سوره البقره : الآيه ۱۴۸ .

كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم.

مع لزوم كثره تخصيصه فى المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بدّ من حمل الصيغه فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه والإستباق، وكان ما ورد من الآيات

الشَرح:

الملاک الملزم الآخر ، وما ذکر يعيّن ظهورهما فى الاستحباب ، ومع الإغماض عن ذلک فالإلتزام بوجوب المسارعه والاستباق يوجب التخصيص المستهجن فى الآيتين بإخراج المستحبات طرّا والواجبات الموسعه ونحوهما ممّا يجوز فيها التأخير ، وعليه فلو لم تكونا ظاهرتين فى الاستحباب فلا أقلّ من إراده مطلق المطلوبيه منهما .

والجواب الثانى: ما أشار إليه بقوله «ولا يبعد دعوى استقلال العقل... إلخ» وحاصله أنّه لا يبعد أن يقال باستقلال العقل بحسن الاستباق إلى الخير والمسارعه إلى موجب المغفره ، وليس المراد من حسنهما حسن الفعل ، بأن يکون فى المسارعه والاستباق ملاک مولوى آخر ـ ملزم أو غير ملزم ـ غير ما فى الإتيان بما هو خير وموجب للمغفره ، نظير حکمه بحسن العدل وقبح الظلم ؛ ليتعيّن الأمر الشرعى والنهى الشرعى بقاعده الملازمه بين حکم العقل والشرع ، بل المراد الحسن الامتثالى يعنى استقلال العقل بأنّ مع المسارعه يکون المکلف على إحراز من درکه الخير والوصول إلى المغفره وهذا أرقى مراتب إحراز الامتثال ، وحيث إنّ الآيتين أيضاً ظاهرتان فى أنّه ليس فى المسارعه والاستباق غير إحراز ملاک نفس الخير وموجب المغفره فيکون الأمر بهما فى الآيتين إرشادا إلى ما استقلّ به العقل ، کما هو الحال فى أمر الشارع بأصل الطاعه وترک المعصيه .

فتحصل ممّا ذکرنا أنّ مقتضى الجواب الثانى عدم کون الأمر بالمسارعه

والروايات فى مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كالآيات والروايات الوارده فى الحثَّ على أصل الإطاعه، فيكون الأمر فيها لما يترتّب على الماده بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن فى الأوامر الإرشاديه، فافهم.

الشَرح:

والاستباق مولويا لا ـ بنحو الايجاب ولا ـ بنحو الاستحباب ، بل هو إرشاد ، ومقتضى الجواب الأوّل هو كون الأمر بالمسارعه والاستباق مولويا ، ولكن لا بنحو الإيجاب ، بل بنحو الاستحباب أو مطلق الطلب ومن دون دلالته على خصوصيه الوجوب .

ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره فى الجواب الأوّل غير تامّ ، حيث ذكر أنّ حمل الأمر بالمسارعه والاستباق على الوجوب يوجب التخصيص المستهجن فى الآيتين، والوجه فى عدم التماميه هو ما ذكرناه من أنّ الوجوب مقتضى إطلاق الطلب المستفاد من الصيغه ، والمراد من إطلاق الطلب كونه متّصفا بعدم ورود الترخيص فى الترك ، وعليه فإذا تعلّق الطلب بأفعال ثمّ ورد الترخيص فى ترك بعضها أو أكثرها يرفع اليد عن إطلاقه بالإضافه إلى ما ورد الترخيص فى تركه فحسب ، سواء كان تعلّق الطلب بالأفعال بعناوينها ، أو بها بعنوان انحلالى ، فقيام القرينه فى المستحبّات على الترخيص فى ترك أصلها فضلاً عن المسارعه إليها وكذا فى الواجبات الموسّعه بالإضافه إلى المسارعه إليها فى أوّل وقتها لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الطلب المتعلّق بالمسارعه إلى غيرهما من الخيرات وموجبات المغفره .

وقد يقال : بأنّ ظاهر الأمر بالاستباق فى الخير والمسارعه إلى المغفره هو أمر المكلّفين بالمسابقه فى الخيرات والمغفره ، ولا تكون المسابقه إلاّ فيما إذا لم يصل الشخص إلى المقصود قبل الآخرين لفات عنه ، كما فى قوله سبحانه : «وَاسْتَبَقا الْبابَ» فالاستباق والمسارعه هى المسابقه وإراده الوصول إلى الشىء قبل الآخرين لئلاّ يفوت عنه الشىء ، وهذا يناسب الواجب الكفائى ممّا يكون المطلوب من

....

الشَرح:

جميع المكلّفين عمل واحد بحيث لو قام به أحدهم لسقط عن الآخرين ، ولا يجرى فيما إذا وجب على كلّ مكلّف فعله المختصّ به ، من دون أن يرتبط بعمل الآخرين كما فى الواجبات العينيه المهمّه فى المقام .

و على ما ذكر من اختصاص الأمر بالاستباق والمسارعه بالواجبات الكفائيه يكون الأمر بهما للإرشاد إلى عدم فوت العمل من غير السابق إليه .

أضف إلى ذلك أنّه لا دلاله لآيه المسارعه إلى المغفره على وجوب الإتيان بكلّ ما يؤمر به فورا ، حيث لا عموم فيها .

ودعوى توصيف المغفره ب«مِنْ رَبِّكُم» يقتضى العموم ، لا دليل عليها ، ويؤيّد عدم العموم وقوع الخلاف بين المفسّرين فى المراد من المغفره التى أمر بالمسارعه إليها حيث قيل المراد كلمه الشهاده ، أو أداء الفرائض ، أو تكبيره الإحرام فى صلاه الجماعه ، أو الصفّ الأوّل ، أو التوبه ، أو غير ذلك .

أقول : لم يؤخذ فى معنى الاستباق فوت ما يتسابق فيه إذا لم يسبق إليه ، بل يكون الفائت ملاك السبق إليه كما إذا شرع كلّ عامل بعمله الخاصّ واستبقوا فى أعمالهم ، يعنى فى فراغ كلّ منهم عن عمله ، لم يفت ما يتسابق فيه بسبق أحدهم فى العمل . نعم إذا لم يكن العمل قابلاً للتكرار بل كان أمراً واحدا يفوت عن غير السابق ، كما فى قوله تعالى : «وَاسْتَبَقا الْبابَ»(۱) يكون الأمر كما ذكر ، بخلاف مثل قوله سبحانه : «وَلَوْ شِئْنا لَطَمَسْنا عَلى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّراطَ»(۲) فإنّ العمل لا يفوت عن

۱- (۱) سوره يوسف : الآيه ۲۵ .

۲- (۲) سوره يس : الآيه ۶۶ .

....

الشَرح:

الآـخرين باستباقٍ واحدٍ منهم ، وعلى ما ذكر فلاـ يوجب اختصاص الأمر باستباق الخيرات بالواجبات الكفائيه ، حيث إنّ فوت ملاـك السبق لا يلازم فوت ما يتسابق فيه ، وأمّا آيه المسارعه ، فليس فيها دلاله على المسابقه المعروفه ، وما اشتهر من أنّ باب المفاعله يكون بين الاـثنين أمرٌ لاـ أساس له ، وسارعوا إلى مصارعهم أو مضاجعهم ، يعنى أراد كلّ الوصول إلى مصرعه أو مضجعه بسرعه .

وإذا كان المراد من المغفره فى الآـيه موجب الغفران والتزم بأنّ الواجبات من موجباتها كما يستظهر من قوله سبحانه «إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ»(۱) فلا وجه لاختصاص الأمر بالمسارعه إليها، بواجب دون واجب لحصول الملاک فى كلّ منها.

نعم لو قيل إن المراد منها التوبه عن الفواحش كما لا يبعد ، بقرينه ما ذكر بعد ذلك ، فلا ترتبط الآيه بالإتيان بالمأمور به فورا .

ثمّ إنّه ــ مع الإغماض عمّـا تقـدّم فى تقرير كلاـم الماتن فى جوابه الثانى من أنّ ظاهر الآيتين كون الأمر بالاستباق فى الخيرات والمسارعه إلى المغفره هو الإرشاد والأـمن من عدم حصول الامتثال والغفران ــ يمكن أن يقال إنّ الأمر بالاستباق والمسارعه فيهما لاـ يناسب الإلزام ، وإلاّـ لخرج العمل مع التأخير عن كونه خيرا وموجبا للمغفره ، حيث يكون التأخير موجبا للوزر . وإن شئت قلت يكون التأخير وترک السبق عنوانا مزاحما لكون العمل خيرا وموجبا للغفران ، وظاهر الآيتين كون ما فى الاستباق والمسارعه من الملاـک أمرا انضماميا الى ملاـک الخير وموجب الغفران من دون أن يكون فى تركهما مزاحمه للخير وموجب الغفران .

۱- (۱) سوره هود : الآيه ۱۱۴ .

....

الشَرح:

وهذا نظير ما قلناه فى مسأله وجوب التوبه من عدم كون وجوبها شرعيا ، وإنّما يكون عقليا دفعا للضرر الحاصل من العمل السابق . نعم لا بأس بالالتزام بكونها مطلوبا نفسيا بما فيها من التضرّع والخشوع والاستغفار .

والوجه فى عدم كون وجوبها شرعيا أنّ التوبه قد فتح بابها ربّ العالمين رحمةً لعباده ، ومقتضاها أن لا يزيد فتح بابها وزرا على العبد فيما إذا توانى فيها ، وقد ذكرنا أنّ ذلك يستفاد من بعض الروايات المعتبره(۱) ، ومدلولها أنّه إذا صدرت معصيه من عبد مؤمن أجّله اللّه ساعات ، فإنّ تاب لا يكتب عليه وزر وذنب ، وإذا لم يتب يكتب عليه ذلك الذنب لا ذنبان ، فراجع .

بقى فى المقام أمر ، وهو أنـّه قد يدّعى أنّ الصيغه وما بمعناها وإن لم تكن لها دلاله بنفسها على لزوم الإتيان والعمل فورا وفى أوّل أزمنه الإمكان لما تقدّم من أنّ مدلول الهيئه طلب الإيجاد ، ومدلول الماده نفس طبيعى الفعل ، إلّا أنّ فى البين قرينه عامّه على أنّ طلب الطبيعى يراد به طلب إيجاده فى أوّل أزمنه الإمكان عرفا ما لم يكن فيالبين قرينه خاصّه على خلافها ، والقرينه العامّه هى توجيه الخطاب إلى الشخص ، حيث إنّ التوجيه قرينه على أنّ الغرض فى الطبيعى حين توجيه الخطاب ، لا فى الطبيعى ولو وجد بعد سنوات ، سواء كان الغرض ممّا يعود إلى الآمر أو إلى المأمور .

ولكن لا يخفى أنّ هذه الدعوى لو سُلِّمت فى الخطاب الخاصّ المتوجّه إلى شخص أو أشخاص متضمّن لتكليفهم بفعلٍ ، فهى لا تجرى فى الخطابات العامّه المتضمّنه

۱- (۱) الوسائل : ج ۱۱ ، الباب ۸۵ من أبواب جهاد النفس .

تتمه: بنـاءً على القول بالفور، فهل قضـيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً [۱] بحيث لوعصـى لوجب عليه الإتيـان به فوراً أيضاً، فى الزمان الثانى، أو لا؟ وجهان: مبنيان على أن مفاد الصيغه على هذا القول، هو وحده المطلوب أو تعدده، ولا يخفى أنـّه لو قيل بدلالتها على الفوريه، لما كان لها دلاله على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبّر جيداً.

الشَرح:

للتكاليف الانحلاليه بنحو القضيه الحقيقيه كما هو المهم فيالمقام .

نعم لا يبعد دعوى عدم جواز التوانى فى امتثال التكاليف الانحلالیّه بحيث يعدّ التأخير من عدم الاعتناء بالتكليف ، وهذا أمر آخر غير مسأله الإتيان بمتعلّق التكليف فورا .

[۱] إنّ القائل بالفور إن استظهر لزومه من آيتى المسارعه والاستباق فقد تقدّم أنّ مقتضاهما الإتيان فورا ففورا ، وإن استفاد الفور من دلاله نفس صيغه الأمر كما هو ظاهر الماتن قـدس سـره ، فابتناء القول بالإتيان فورا ففورا أو الإتيان فى الزمان الأوّل خاصه ، على كون مـدلول الصيغه وحـده المطلوب أو تعـدّده ، غير صـحيح ، فإنّه بناءً على تعـدّد المطلوب يكون مـدلولها مطلوبيه ذات الطبيعى ومطلوبيه الإتيان به أوّل الأزمنه بعـد الأمر ، وإذا ترك المكلف العمل فى أوّل أزمنه الإمكان يبقى الطلب المتعلّق بـذات الطبيعى ، ومقتضى بقائه جواز التأخير لا الإتيان به فورا ففورا .

نظير ما يقال فى تبعيه القضاء للأداء من أنّ المسـتفاد من الأمر بالصـلاه فى الوقت مثلًا أمران ؛ أحـدهما : مطلوبيه نفس الصـلاه ، وثانيهـا : مطلوبيّتها فى وقتها ، وإذا خالف المكلف التكليف الثانى يبقى الأوّل ، وهو التكليف بالإتيان بالطبيعى ولو خارج الوقت ومقتضـاه التوسعه . هـذا وقـد تقـدّم فى بحث المره والتكرار أنّ المسـتفاد من الهيئه وجوب واحـد ، وإذا تعلّق بالعمل أوّل أزمنه الإمكان أو بالصلاه فى وقت ،

....

الشَرح:

يسقط ذلك الوجوب بعد انقضاء أوّل أزمنه الإمكان كانقضاء الطلب بانقضاء وقت الصلاه . وحدوث ملاك ملزم فى نفس الطبيعى بعد انقضاء أوّل أزمنه الإمكان أو بعد الوقت أو وجوده من الأوّل يحتاج إلى دليلٍ وخطابٍ آخر متضمّن للتكليف بنفس الطبيعى ؛ ولذا التزم المشهور بأنّ وجوب القضاء بأمرٍ جديدٍ لا ـ بالتكليف بالفعل فى الوقت ، وإذا لم يتمّ دليل على التكليف بالطبيعى ووصلت النوبه إلى الأصل العملى فالمرجع هو استصحاب عدم جعل تكليف آخر ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الفعل ، حيث إنّ الحادث المتيقّن سابقا ــ وهو الوجوب المتعلّق بالفعل المقيّد ــ قد علم بارتفاعه بانقضاء أوّل أزمنه الإمكان ، أو انقضاء الوقت ، والوجوب المتعلّق بنفس الطبيعى غير محرز من الأوّل ، فيكون الاستصحاب فى طبيعى الوجوب من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى ، فتدبّر .

لا يقال : إذا فرض دلاله الصيغه على الفور يكون مدلولها طلب الفعل فى أوّل أزمنه الإمكان ، ومقتضى تقييد المتعلّق به عدم تعلّق طلبٍ بذات الفعل ، فلا تصل النوبه إلى الأصل العملى .

فإنّه يقال : يكون مدلول الصيغه تعلّق الطلب المُنشأ بالفعل المقيّد حتّى ثبوتا لا عدم إنشاء طلب آخر لذات الفعل ، فإنّ التقييد لا مفهوم له ، فاللازم عند الشك فى إنشاء طلبٍ آخر بذات العمل الرجوع إلى الأصل العملى ومقتضاه ما تقدّم ، ولا يبعد أن يكون ما ذكرنا هو مراد الماتن قدس سره من قوله «لما كان لها دلاله على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده»(۱) .

۱- (۱) الكفايه : ص ۸۰ .

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجمله بلا شبهه، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام، ينبغى تقديم أمور:

أحدها: الظّاهر أنّ المراد من (وجهه) [١] ــ فى العنوان ــ هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده، لا ـ خصوص الكيفيه المعتبره فى المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحياً، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناءً على المختار، كما تقدم من أن قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه ــ مع عدم اعتباره عند الشَرح:

مبحث الإجزاء

[١] قد تقدّم فى بحث التعبدى والتوصلى عدم إمكان أخذ قصد التقرب فى العبادات فى متعلّق الأمر بالإتيان بالصلاه مثلاً بلا قصد التقرب ، وإن كان من الإتيان بالمأمور به بتمامه إلاّ أنّه لا يكفى فى سقوط الأمر بها ، وعليه فاللازم فى اندراج العبادات فى عنوان البحث أن يقال المراد من «وجهه» الوارد فيه هو النحو المعتبر شرعا وعقلاً ـ فى الإتيان بمتعلّق الأمر ، ولا ـ يصحّ إراده خصوص النحو المعتبر شرعا ، وإلاّ ـ لكان ذكر «على وجهه» توضيحيا مع لزوم خروج التعبديات عن عنوان الخلاف بناءً على ما هو المختار عند الماتن قدس سره وغيره من أنّ قصد التقرّب اللاّزم فى العبادات من القيود المعتبره فى كيفيه الإطاعه عقلاً ، لا ممّا يعتبر فى متعلّق الأمر شرعا.

والوجه فى لزوم خروجها وضوح عدم الإجزاء فيها بمجرّد الإتيان بتمام متعلّق

المعظم، وعـدم اعتبـاره عنـد من اعتبره، إلاّ ـ فی خصوص العبـادات لا ـ مطلق الواجبات _ لا وجه لإختصاصه بالـذكر على تقـدير الإعتبار، فلا بد من إراده ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

ثانيهـا: الظّاهر أنّ المراد من الإقتضـاء ___ ها هنا ___ الاقتضاء بنحو العلّيه والتأثير[١]، لا بنحو الكشف والـدلاله، ولـذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه.

الشَرح:

الأمر.

ولا مجال أيضاً لتوهم أنّ المراد بالقيـد المزبور هو قصد الوجه الذى ذهب بعض إلى اعتباره فى العبادات ، والوجه فيه هو أنّ قيد «على وجهه» وارد فى عنوان البحث فى كلام الاصحاب كلّهم ، ولو كان المراد القصد المزبور لما ذكره إلاّ من يرى اعتباره . ولا وجه أيضاً لتقييد مطلق الإتيان بالمأمور به ، بالقصد المزبور فإنّ من يعتبره لا يرى اعتباره إلاّ فى خصوص العبادات .

كمـا لا وجه لاختصاصه بالـذكر وإهمال قصـد التقرّب بناءً على ما تقـدّم من عـدم إمكان أخـذه كقصـد الوجه فى متعلّق الأمر ، فيتعيّن أن يكون المراد المعنى الجامع لينـدرج فيه قصد الوجه أيضاً على تقدير القول باعتباره ، وهو ما تقدّم من النحو المعتبر فى الإتيان بالمأمور به عقلاً وشرعا.

وممّـا ذكرنـا ظهر أنـّه بنـاءً على أنّ قصـد التقرّب وكـذا قصـد الوجه مما يمكن أخـذه فى متعلّق التكليف وأنـّه لا فرق بينهما وبين سائر القيود المأخوذه فى متعلّقه ، يكون قيد «على وجهه» فى عنوان البحث توضيحيا لا محاله .

[١] ذكر قدس سره أنّ المراد من الاقتضاء فى عنوان البحث هو التأثير والعليّه لا بمعنى الكشف والدلاله ؛ ولذا نسب فيه الاقتضاء إلى الإتيان بالمأمور به ، لا إلى الصيغه ونحوها ، مما يدلّ على طلب الشىء وإيجابه .

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره، وأما بالنسبه إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى، فالنزاع فى الحقيقه فى دلاله دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيده.

الشَرح:

لا يقال : إنّ الإتيان بمتعلّق تكليف على وجهه يؤثّر ويوجب سقوط الأمر بذلك المتعلّق فيكون بمعنى التأثير والعليه ، وأمّا اقتضاء الإتيان بمتعلّق تكليف لسقوط تكليف آخر ، كما فى الإتيان بالمأمور به الظاهرى ، حيث يسقط معه التكليف الواقعى ، وكذا فى الإتيان بالمأمور به الاضطرارى ، حيث يسقط معه التكليف بالاختيارى ، والخلاف فيه يرجع إلى الخلاف فى دلاله خطاب الأمر بالظاهرى أو بالاضطرارى على الإجزاء وعدم دلالته .

فإنّه يقال : يمكن أن يعنون مورد الخلاف فياقتضاء الأمر الظاهرى والاضطرارى للإجزاء بذلك المعنى أيضاً ، بأن يقال : إنّ البحث فى أنّ الإتيان بالمأمور به الظاهرى أو الاضطرارى هل يؤثّر فى الإجزاء وسقوط التكليف بالإضافه إلى التكليف الواقعى أو الاختيارى أم لا ؟ كما كان بالإضافه إلى أمر نفسهما ، غايه الأمر البحث فى أنّ الإتيان بهما يؤثّر فى سقوط التكليف الواقعى والاختيارى ، ينشأ عن الخلاف فى دلاله دليل الأمر الظاهرى أو الاضطرارى وأنّ ذلك الدليل يدلّ على كون المأمور به الظاهرى أو الاضطرارى واجدا لتمام ملاك المأمور به الواقعى أو الاختيارى أو بالمقدار اللازم من ملاكهما أم لا ؟ بخلاف البحث فى أنّ الإتيان بهما يوجب سقوط الأمر بهما ، فإنّ البحث فى هذه الجهه لملاك آخر كما يأتى .

والمراد من قوله قدس سره «ويكون النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى أو الاضطرارى بالإضافه إلى التكليف بالواقعى والاختيارى صغرويا أيضاً ، بخلافه فى

قلت: نعم، لكنه لا ينافى كون النزاع فيهما، كان فى الإقتضاء بالمعنى المتقدم، غايته أن العمده فى سبب الإختلاف فيهما، إنّما هو الخلاف فى دلاله دليلهما، هل أن_ّه الشَرح:

الإجزاء بالإضافه إلى أمره فإنّه لا يكون إلّا كبرويّاً»(١) أى بخلاف البحث فى أنّ الإتيان بهما يجزى عن أمر نفسهما ، فإنّ البحث فيه على تقـديره كبروى لا محاله ، هو أنّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه يكون المأتى به واجـدا لتمام ملاك متعلّق التكليف ، ويبحث فى المسأله فى أنّ المأتى به كذلك يوجب سقوط التكليف ، بحيث لا يكون مجال للامتثال ثانيا ، لا أداءً ولا قضاءا ، أو لا ـ يوجب سـقوطه مطلقاً كمـا يـأتى ، وبمـا أنّ البحث فى المـأتى به الظـاهرى أو الاضـطرارى يقع فى دلاـله دليلهمـا على أنّهما واجـدان لملاـك المـأمور به الـواقعى والاختيـارى لاـ محـاله يكـون البحث فى إجزائهمـا عن التكليف الواقعى والاختيـارى بحثا صغرويا ، بخلاف البحث فى أنّ الإتيان بهما يجزى عن أمر نفسـهما ، فإنّ هـذا البحث والخلاف على تقـديره كما نقل عن بعض يكون كبرويا لا محاله ؛ لأنّ المزبور حصول ملاك المأمور به الظاهرى أو الاضطرارى فى المأتى به منهما.

وذكر المحقّق الاصـفهانى قـدس سره أنّ المراد بالاقتضـاء فى عنـوان الخلاـف وإن كـان هو الاقتضـاء الثبوتى لاـ الإثبـاتى (أى الكشف والـدلاله) ولـذا نسب الاقتضاء فى العنوان إلى الإتيان لا إلى الأمر بالشـىء ، إلّا أنّ فى إسـناد الاقتضاء إلى الإتيان لكونه عله لسـقوط الأـمر بالفعـل أو لعـدم الأـمر بالقضـاء والتـدارك مسـامحه ؛ لأنّ الإتيان بمتعلّق الأمر معلول للأمر به ، فكيف يكون الإتيـان عله لعـدم الأمر به ، فإنّ الشـىء لا يمكن أن يكون علّه لعـدم نفسه ، بل سـقوط الأمر مسـتند إلى انتهاء أمـده وعـدم بقاء الغرض منه

ص :٣٨۴

١- (١) الكفايه : ص ٨٢ .

على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالته؟ ويكون النزاع فيه صغروياً أيضاً، بخلافه فى الإجزاء بالإضافه إلى أمره، فإنّه لا يكون إلّا كبروياً، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض. فافهم.

الشَرح:

لانتهاء المعلول بانتهاء علّته ، وكذا الحال بالإضافه إلى الأمر بالقضاء ، حيث إنّ الأمر بالتدارك يتوقّف على الخلل فى المتدارك ، من فوته بنفسه ، أو فوت بعض ملاكه ، ومع الإتيان بالمأمور به أو حصول ملاكه لا يكون فى البين فوت ، لا فى المأمور به ولا فى بعض ملاكه (١).

أقول : الظاهر أنّ المراد بالاقتضاء ليس الاقتضاء الإثباتى ولا الاقتضاء الثبوتى بمعنى علّيه الإتيان بالمأمور به وتأثيره فى سقوط التكليف ، لا ـ لما ذكره قدس سره ، بل لأنّ الطلب والبعث الاعتبارى حدوثا وبقاءا يكون بالاعتبار والجعل ، فعدم الأمر بعد الإتيان بالمتعلّق خارجا إنّما هو لعدم سعه المجعول من الطلب بالإضافه إلى بقائه ، ولا يؤثر فيه شىء من الإتيان أو لعدم بقاء الغرض على غرضيته ، فإنّه لو التزم بعدم الغرض فى أوامر الشارع أصلاً لكان الإتيان بالمتعلّق ـ سواء كان على نحو صرف وجود الطبيعى أو غيره ـ مقتضيا لسقوط الأمر وعدم بقائه ، فالمراد من الاقتضاء مجرّد حكم العقل بعدم الانفكاك ، بمعنى أنّ عدم البعث نحو الفعل بقاءا المستند إلى عدم جعله ، ملازم للإتيان بمتعلّق الأمر ، وكذلك بالإضافه إلى عدم الأمر بالتدارك والقضاء . وبالجمله ، هذه المسأله نظير مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه الخاصّ ، أو مسأله الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته بحث عن حكم العقل بالملازمه وعدمها .

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ٣٦٧ .

ثالثهـا: الظـاهر أن الإجزاء ــ ها هنا ــ بمعناه لغه، وهو الكفايه [١]، وإن كـان يختلف ما يكفى عنه، فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى، فيسـقط به التعبـد به ثانياً، وبالأمر الاضـطرارى أو الظاهرى الجعلى، فيسـقط به القضاء، لا أن ّـه يكون ــ ها هنا ــ اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً.

رابعها: الفرق بين هـذه المسأله، ومسأله المره والتكرار [٢]، لا ـ يكـاد يخفى، فإنّ البحث ــ ها هنا ــ فى أن الإتيان بما هو المأمور به يجزى عقلاً، بخلافه فى تلك المسأله، فإنّه فى تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلاله الصيغه بنفسها، أو بدلاله أخرى.

الشَرح:

ومـا ذكره المحقّق الاصـفهانى قـدس سـره من أنّ الإتيـان بمتعلّق الأـمر معلول للأمر به ففيه أنّ الأمر لا يكون علّه ، بل يمكن أن يكون داعيا ومرجّحا لاختيار المكلف ، ولكن لا بوجوده الواقعى ، بل بوجوده الإحرازى والعلمى ، والفرق بين المرجـح والداعى وبين العلّه تقدّم تفصيله فى بحث الطلب والإراده .

[١] قـد فسّر فى كلام جماعه الإجزاء بسـقوط التعبّد ثانيا وبسـقوط القضاء ، وعليه يكون اسـتعماله فيهما من اسـتعمال اللفظ فى معنيين مختلفين ، ولكن لا ـ يخفى أن ّـه ليس للإـجزاء معنىً مصـطلح ، بـل المراد منه المعنى اللغـوى وهو الكفـايه ، ويختلف ما يكفى عنه ، فإن كان ما يكفى عنه الأمر به ، فلازم الكفايه عـدم لزوم الإعاده أو عدم جواز تكرار الامتثال ، وإن كان الأمر الآخر كما فى إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى وإجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى ، فلازمه عدم لزوم التدارك أو القضاء .

[٢] ذكر قدس سره أنّ الفرق بين البحث السابق فى دلاله صيغه الأمر على المره أو التكرار ، وبين البحث فى هذه المسأله ظاهرٌ ، حيث كان البحث فى تلك المسأله فى

....

الشَرح:

تعيين متعلّق الأمر بحسب دلاله الصيغه بنفسها ، أو بالقرينه العامّه كما تقدّم ، ولكن البحث فى هذه المسأله هو أنـّه بعد تعيين المأمور به يكون البحث فى أنّ مع الإتيان به هل يحكم العقل بالاكتفاء به وأنـّه لا يبقى للتعبّد به ثانيا مجال ، أم لا يحكم؟

نعم لو قيل فى تلك المسأله بدلاله الصيغه بنفسها أو بالقرينه على التكرار ، لكان التكرار عملاً موافقا لعدم الإجزاء .

وكذا الفرق بين مسأله الإجزاء ومسأله تبعيّه الأداء للقضاء ظاهر ، فإنّ البحث فى مسأله تبعيه القضاء للأداء فى دلاله الصيغه على تعدّد المطلوب بأن يكون نفس الفعل مطلوبا والإتيان به فى الوقت مطلوبا آخر ، بحيث يتحقّق بالإتيان فى الوقت كلا المطلوبين ويجب الإتيان بالفعل خارج الوقت على تقدير تركه فى الوقت ، أو أنّ المستفاد منها وحده المطلوب ، ويحتاج لزوم الإتيان بالفعل خارج الوقت إلى تكليفٍ وخطاب آخر .

ويكون البحث فى المقام ـ بعد تعيين أنّ المطلوب هو الطبيعى أو المقيد ـ فى أنّ الإتيان بالمأمور به هل يوجب سقوط الأمر أم لا ؟ ولا يخفى أنّ مسأله تبعيه القضاء للأداء تركت فى كتب المتأخّرين ؛ لوضوح عدم استفاده المطلوبين من الأمر بالفعل فى الوقت ، بل لا يبعد القول بعدم إمكان تعلّق وجوبين فى زمان ، أحدهما بطبيعى الفعل ، وثانيهما بالطبيعى المقيّد بالزمان أو بغيره ؛ لأنّ الأمر بالطبيعى فى زمان الأمر بالمقيّد يصبح لغوا لحصول الطبيعى بالمقيد ، وإنّما يصحّ وجوبه معلّقاً أو مشروطا بترك المقيّد أو فوته .

ص :٣٨٧

نعم كـان التكرار عملاًـ موافقـاً لعـدم الإجزاء لكنه لا بملاكه، وهكـذا الفرق بينها وبين مسأله تبعيه القضاء للأداء، فإن البحث فى تلك المسأله فى دلاله الصـيغه على التبعيه وعـدمها، بخلاف هـذه المسأله، فإنّه ــ كما عرفت ــ فى أن الإتيان بالمأمور به يجزى عقلًا عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجزى، فلا علقه بين المسأله والمسألتين أصلًا.

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين:

الأول: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ــ بل بالأمر الإضـطرارى [۱] أو الظّاهرى أيضاً ــ يجزى عن التعبد به ثانياً، لاسـتقلال العقل بأنـّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانياً.

الشَرح:

إجزاء الأمر عن نفسه

:

[۱] يقع البحث فى مسأله الإجزاء فى موضعين :

أحـدهما: إجزاء الإتيـان بكـلٍّ من المـأمور به الاختيـارى أو الاضـطرارى الظاهرى عن الأمر المتعلّق بكلٍّ منها ، وحاصل ما ذكره قدس سره فى هذا الموضع أنّه لو كان حصول متعلّق الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى ، كما إذا أمر المولى عبده ببيع شىء فباعه العبد ، ففى مثل ذلك لا محيص عن سقوط الأمر بحقيقته وملاكه ، ونظيره ما إذا أمره بعتق نفسه أو عتق عبد آخر فأعتقه .

وأمّـا إذا لم يكن الإتيـان عله تـامه لحصول الغرض ، كمـا إذا أمره بالإتيـان بالمـاء ليشـربه أو يتوضّأ به ، ففى مثل ذلك لا يكون الأمر ساقطا بعـد الإتيان بالماء ، بحقيقته وملاكه ، وإن سـقطت داعويّته ، حيث إنّ الغرض الداعى إلى الأمر به ليس مجرّد تمكنّه من المـاء ولو آنـا مـا ، بحيث لو أُهرق الماء بعـد المجىء به لكان حاصـلاً ، بل الغرض رفع عطشه والوضوء به ، والمفروض بقاء هذا الغرض ، فكيف يسقط الأمر

نعم لا يبعد أن يقال: بأنـّه يكون للعبد تبديل الإمتثال والتعبد به ثانياً، بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضـماً إليه، كما أشـرنا إليه فى المسأله السابقه، وذلك فيما علم أنّ مجرد إمتثاله لا يكون علّه تامه لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما الشَرح:

المسبّب منه ؟ نعم تسقط كما ذكرنا داعويّته مادام المأتى به قابلاً لصرفه فى عطشه أو وضوئه ، فلو أُهرق واطّلع عليه العبد تتجدّد داعويته ، فيجب الإتيان به ثانيا ، كما إذا لم يأت بالماء أوّلاً .

وعلى ذلك ، فما دام لم يصرف المولى الماء ، فللعبد تبديل امتثاله بامتثالٍ آخر مثله أو أحسن منه .

تبديل الامتثال

ولو لم يعلم أنّ الإتيان بالمأمور به من أى القسمين يكون له تبديل الامتثال لاحتمال بقاء الأمر ، ويؤيد جواز تبديل الامتثال ــ بل يدلّ عليه ــ ما ورد فى إعاده من صلّى فرادى جماعةً ، من أنّ اللّه (سبحانه) يختار أحبّهما إليه .

أقول : الإتيان بمتعلّق الأمر وإن لم يكن موجبا لحصول الغرض الاقصى ، ولكنّ ذلك الغرض لا يطلب حصوله من المكلف وما يكون مترتّبا على متعلّق التكليف يحصل بالإتيان به لا ـ محاله ، فإذا أمر المولى بالإتيان بالماء ليشربه أو يتوضّأ به ، فما دام لم يصرفه فى شربه أو وضوئه وإن لم يحصل غرضه الأقصى ، إلاّ أنّ الغرض الداعى له إلى الأمر بالإتيان بالماء ــ وهو تمكنه منه وحصول الماء تحت يده ــ حاصل ، ومعه لا ـ معنى لبقاء أمره ، إذ مع وجود الماء عنده بعد الإتيان أو قبله لايصحّ أمر العبد بالإتيان بالماء .

والحاصل أنّه مع الإتيان بالماء وتمكين المولى منه ، يكون الأمر به ساقطا بحقيقته وملاكه ، ولو كان فى الإتيان بالماء الآخر غرض آخر غير إلزامى ، يكون

إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلاّ لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه.

الشَرح:

الإتيان ثانيا امتثالاً للطلب غير الإلزامى ، وتحصيلاً لذلک الغرض غير الملزم ، ولا معنى لامتثال الأمر السابق الساقط .

نعم ، لو أُهرق الماء فى المثال واطّلع عليه العبد ، يجب الإتيان به ثانيا ، لكن لا بالأمر السابق الساقط ، بل للطلب الجديد الذى هو مثل السابق ، والعلم بأنّ المولى يريد منه الإتيان ثانيا كافٍ فى لزوم ذلک عليه ، بحيث لو فرض غفله المولى عن إراقته يكون علمه بأنّ لمولاه غرضاً فى حصول الماء عنده ، حجّه عليه.

وما ورد فى إعاده الصلاه جماعه ، فهو أمرٌ آخر استحبابى تعلّق بإعادتها ، كاستحباب إعاده صلاه الآيات ، لا أنّها امتثال للأمر الأوّل ، وما فى بعضها من أنـّه يجعلها فريضه ، فالمراد منها قصد القضاء لا قصد فريضه الوقت ، كما صرّحت بذلک موثّقه إسحاق بن عمّار ، قال : قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : «تقام الصلاه وقد صلّيت ، فقال : صلِّ واجعلها لما فات»(۱) . فلا يتعيّن أن يكون المراد من جعلها فريضه قصد الفريضه بالأصل وإن كانت مستحبّه بعنوان إعادتها ، كما هو المحتمل فى صحيحه الحلبى ، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : «إذا صليت وأنت فى المسجد ، وأُقيمت الصلاه ، فإن شئت فاخرج ، وإن شئت فصلِّ معهم واجعلها تسبيحا»(۲) . وفى موثقه عمار ،

۱- (۱) الوسائل : ج ۵ ، الباب ۵۵ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ۱ .

۲- (۲) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ۸ .

نعم فيما كان الاتيان عله تامه لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنـّه من أىّ القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّه، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك ــــ بل يدلّ عليه ــــ ما ورد من الروايات فى باب إعاده من صلّى فرادى جماعه، وأن اللّه تعالى يختار أحبّهما إليه.

الشَرح:

قال : «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجل يصلّى الفريضه ثمّ يجد قوما يصلّون جماعه ، أيجوز أن يعيد الصلاه معهم ؟ قال : نعم ، وهو أفضل» الحديث(١).

وبالجمله ، إعاده الصلاه المأتى بها ثانياً كما فى إعاده صلاه الآيات ما لم يحصل الانجلاء ، والصلاه التى صلّاها فرادى مع الجماعه ثانياً إنّما هو بأمر استحبابى آخر ، وكذا يجوز لمن صلّى فى جماعهٍ إماماً أن يعيد تلك الصلاه إماما لقوم آخرين ، بأن يكون المأموم فى إعادتها غير المأموم فى المأتى به أوّلاً ، كما يدلّ على ذلك الإطلاق فى صحيحه ابن بزيع ، قال : كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام : «إنّى أحضر المساجد مع جيرتى وغيرهم ، فيأمروننى بالصلاه بهم ، وقد صلّيت قبل أن آتيهم ، وربّما صلّى خلفى من يقتدى بصلاتى والمستضعف والجاهل ، فأكره أن أتقدّم ، وقد صلّيتُ لحال من يصلّى بصلاتى ممّن سمّيت ذلك ، فمرنى فى ذلك بأمرك أنتهى إليه وأعمل به إن شاء اللّه تعالى ، فكتب عليه السلام : صلِّ بهم»(٢) .

كل ذلك بأمرٍ آخر ، وليس امتثالاً للأمر الأوّل.

نعم يمكن أن يكون المراد فى بعض الروايات الإتيان بصوره الصلاه لا إعادتها

١- (١) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ٩ .

٢- (٢) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث : ۵ .

. . . .

الشَرح:

حقيقه ، كـالتی وردت فی إعاده الصـلاه مع المخالفين ، وأمره عليه السـلام بجعلها تسبيحه ، ولكنّ ظاهر البعض الآخر اسـتحباب الإعاده لمن صـلّى منفردا ثمّ وجد جماعه ، كصـحيحه حفص البخترى ، عن أبی عبداللّه عليه السـلام «فی الرجل يصـلّى الصـلاه وحـده ، ثمّ يجد جماعه ، قال يصلّى معهم ويجعلها الفريضه»(۱) . والمراد بجعلهـا فريضه فی مثلها قصـد الفريضه بالأصل ، وإن كـانت مسـتحبّه بالإعـاده . وموثّقه عمّار ، قال : «سألت أبا عبـداللّه عليه السـلام عن الرجل يصـلّى الفريضه ثمّ يجـد قوما يصـلّون جماعه ، أيجوز له أن يعيد الصلاه معهم ؟ قال : نعم ، وهو أفضل ، قلت : فإن لم يفعل ؟ قال : ليس به بأس»(۲) .

وما فی روايه أبی بصـير ، قال : قلت لأبی عبداللّه عليه السـلام : أُصلّى ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاه ، وقد صلّيت ، فقال : صلِّ معهم يختـار اللّه أحبّهما إليه»(۳) ، مضافا إلی ما فی سـندها من الضـعف لا يـدلّ على تبـديل الامتثال بالمعنى الذی ذكره ، فإنّها نـاظره إلى مرحله حفـظ العمـل لإعطـاء الثواب ، ولا دلاله فيها على وقوع الأحبّ مصـداقا للواجب ، وإلّا يكون اختيار المصـداق بـإراده اللّه لاـ بقصـد العبـد ، كمـا هو المراد من تبـديل الامتثـال ، وظاهرهـا أنـّه لو كـانت الجمـاعه المزبوره موجبه للمزيه فی الصلاه ، كما إذا كانت واجده لشرائطها ، تحسب صلاته المنفرده التی صلّاها أوّلاً بتلك المزيه فی مقام إعطاء الثواب .

ثمّ إنّ هذا كلّه بالإضافه إلى الإتيان بالمأمور به الواقعی الاختياری أو الإتيان . . . .

الشَرح:

بالمأمور به الاضطراری الواقعی، بالإضافه إلى أمر نفسهما وأنه لا مجال بعد الإتيان بمتعلّق الأمر فيها لإعاده الامتثال، إلّا مع ورود الأمر الاستحبابی بإعادتهما أو مع احتمال

۱- (۱) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ۱۱ .

۲- (۲) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ۹ .

۳- (۳) الوسائل : ۵ ، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ۱۰ .

الأمر الاستحبابی بإعادتهما، حیث یمکن الإعاده بقصد الرجاء واحتمال ذلک الأمر.

وأمّا المأمور به الظاهری، فلا مجال فیه للتفصیل المتقدّم فیکلام الماتن قدس سره من کون الإتیان علّه تامّه لحصول الغرض أو بقاء الغرض الأقصی مع الإتیان به؛ وذلک لأن المأمور به الظاهری لا یکون فیه ملاک لیقال إنّ الإتیان به علّه تامّه لحصول ذلک الملاک أو بقاء الغرض الأقصی، کما هو المقرّر فی محلّه. نعم إذا صادف المأمور به الظاهری المأمور به الواقعی یجری علیه ما تقدّم فیالإتیان بالمأمور به الواقعی. وبالجمله، التفصیل فی الاجزاء بحسب الغرض والملاک لا یجری فی المأمور به الظاهری.

ص :۳۹۳

الموضع الثانی: وفیه مقامان:

المقام الأول: فی أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری، هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی ثانیاً، بعد رفع الاضطرار فی الوقت إعاده، وفی خارجه قضاءً، أو لا یجزی؟

تحقیق الکلام فیه یستدعی [۱] التکلم فیه تاره فی بیان ما یمکن أن یقع علیه

الشَرح:

إجزاء الأمر الاضطراری عن الواقعی

:

[۱] تعرض قدس سره لأقسام المأمور به الاضطراری ، وذکر له أربعه أقسام ، والتزم بالإجزاء فی القسم الأوّل والثانی والرابع ، وبعدم الإجزاء فی الثالث .

أنحاء الفعل الاضطراری

:

القسم الأوّل: ما إذا کان المأمور به الاضطراری فی ظرف تشریعه الواقعی مشتملاً علی تمام ملاک الاختیاری أو المقدار اللازم منه ، وظرف التشریع یختلف ، فتارةً یکون عدم التمکّن من الاختیاری فی تمام وقته ، وأُخری یکون ظرف تشریعه عدم التمکن من الاختیاری ، ولو فی بعض الوقت مطلقاً ، أو بشرط الیأس من التمکّن من الاختیاری إلی آخر الوقت ، وعبّر عن الفرض الأوّل بالاضطرار بشرط الانتظار، وعن الثانی بالاضطرار مطلقا ، وعن الثالث بالاضطرار مع الیأس من طروّ الاختیار، وعلی الفروض الثلاثه یکون الإتیان بالمأمور به الاضطراری فی ظرف تشریعه موجبا للإجزاء فی الفرض الأوّل عن القضاء فقط ، وعن القضاء والإعاده فی الفرضین الآخرین.

الأمر الاضطراری من الانحاء، وبیان ما هو قضیه کلّ منها من الإجزاء وعدمه، وأخری فی تعیین ما وقع علیه.

فاعلم أنـّه یمکن أن یکون التکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار، کالتکلیف الاختیاری فی حال الاختیار، وافیاً بتمام المصلحه، وکافیاً فیما هو

الشَرح:

هذا بحسب الفروض فی القسم الأوّل ، ولکن لا یخفی أنّ ظاهر خطاب

الاضـطراری مع عدم القرینه علی الخلاف هو الفرض الأوّل ، أی اعتبار عدم التمکّن من الاختیاری فی شـیء من الوقت ، وذلک لأنّ التمکّن اللازم فی الأمر بالاختیاری هو التمکّن من صرف وجوده لا علی کلّ واحدٍ من وجوداته ومصادیقه ، ومع التمکّن منه ولو فی آخر الوقت یصحّ إیجابه من أوّل الوقت ، حیث یترتّب علی إیجابه من أوّل الوقت تهیئه بعض ما یتوقّف علی تهیئته الإتیان به ولو فی آخر الوقت ، وعلی ذلک فیکون ظاهر عدم التمکّن من الاختیاری ، الموضوع للأمر بالاضطراری هو عدم التمکّن من صرف وجوده فی وقته ، نعم مع القرینه علی الخلاف تتبع تلک القرینه ، سواء کان مقتضاها اعتبار مجرّد الاضطرار مطلقاً ، أو بشرط الیأس . وبالجمله ، ففی فروض اشتمال المأمور به الاضطراری فی ظرف تشریعه علی تمام ملاک الاختیاری لا موجب لوجوب الإعاده أو القضاء .

القسم الثانی: أن یکون الفعل الاضطراری مشتملاً علی بعض ملاک الاختیاری، ولکن لو استوفی ذلک البعض بالإتیان به لا یبقی مجال لتدارک الباقی لا بالاعاده ولا بالقضاء ، وفی مثل ذلک لا یصحّ للآمر الأمر بالفعل الاضطراری إلّا مع استیعاب الاضطرار جمیع الوقت ، کما لا یجوز للمکلّف الإتیان به أوّل الوقت أو فی جزء منه مع تمکّنه من الاختیاری ، ولو فی آخر الوقت ؛ لأنّ فی هذه المبادره تفویتا للغرض ولمقدار من الملاک الملزم ، لفرض تمکّنه من إدراک تمام الملاک الملزم بالإتیان المهم والغرض، ویمکن أن لا یکون وافیاً به کذلک، بل یبقی منه شیء أمکن استیفاؤه أو لا یمکن. وما أمکن کان بمقدار یجب تدارکه، أو یکون بمقدار یستحب، ولا یخفی أنّه إن کان وافیاً به یجزی، فلا یبقی مجال أصلًا للتدارک، لا قضاءً ولا إعادهً، وکذا لو لم یکن وافیاً، ولکن لا یمکن تدارکه، ولا یکاد یسوغ له

الشَرح:

بالاختیاری ولو فی آخر وقته ، وهذا فیما کان المقدار الفائت بالبدار ملاکاً ملزما کما هو ظاهر الفرض .

لا یقال : لا مجال فی الفرض لتشریع الاضطراری أصلًا ، بل یتعیّن الأمر بقضاء الاختیاری لإمکان الاستیفاء به .

فإنّه یقال : لا یتدارک بالقضاء مصلحه الوقت ؛ ولذا یتعیّن تشریع الاضطراری فی صوره استیعاب الاضطرار لتمام الوقت ، ومع فرض الاستیعاب یجوز للمکلف

الإتيـان بالاضـطرارى فى أوّل الوقت ؛ إذ مع إحرازه استيعـاب الاضـطرار لا تفويت فى البـدار . نعم ، مع عـدم إحرازه لا يجوز له ذلك لاحتمال التفويت ، والاستصـحاب فى بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت لا يثبت عدم التفويت ، ولو بادر المكلّف إلى الإتيان بالاضـطرارى فى هـذا القسم ــ ولو مع إحرازه التمكّن من الاختيـارى ــ فهل يمكن الحكم بصـحته حتّى فى العبادات ، فلا يبعد ذلـك كما هو ظاهر الماتن قـدس سـره أيضاً ، حيث فرض مع البـدار حصول بعض الملاک وبهـذا الاعتبار يمكن قصـد التقرّب بالعمـل ولاـ يكون الفعـل الاضـطرارى المتبـادر إليه محرّما شـرعا لعـدم اقتضاء الأمر بالاختيارى النهى عن ضـده الخاصّ ، وإنّما يحكم العقل بعدم جوازه فى الفرض لئلّا يكون الإتيان به موجبا لفوات الملاک الملزم فى الاختيارى .

ثمّ إنّه لا وجه للاسـتثناء من عدم جواز البدار فى الفرض بقوله : «إلّا لمصـلحه البدار فى هذه الصوره إلّا لمصـلحه كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدارٍ من المصلحه، لولا مراعاه ما هو فيه من الأهم، فافهم.

الشَرح:

كانت فيه»(١) وذلک لأنــّه لو كان المراد البدار فى صوره استيعاب الاضطرار لتمام الوقت فهذا ليس من البدار المصطلح ، وإن كان المراد البـدار فى صوره ارتفاع الاضـطرار قبل تمام الوقت فلا يحصل بالبدار تمام الملاک الملزم ، فضـلًا عن أن يكون أهمّ من ملاک الاختيارى ، ولعلّه إلى ذلک أشار بقوله «فافهم» .

القسم الثالث: أن يكون الفعل الاضـطرارى واجـدا لبعض الملاک الملزم ، ويبقى بعضه الآخر قابلًا للتـدارک بالإتيان بالاختيارى مـع ارتفـاع الاضـطرار فى الـوقت بالإعـاده ومع ارتفـاعه بعـد خروج الوقت بالقضـاء ، وفى هـذا القسم يجب الإتيـان بالاختيـارى بالإعاده عنـد ارتفاع الاضطرار فى الوقت وبالقضاء عنـد ارتفاعه خارجه ، ويجوز البدار إلى الاضـطرارى ، وعليه فيتخيّر المكلف فى فرض ارتفـاع الاضـطرار قبـل خروج الوقت بين الإتيـان بالاضـطرارى حال اضـطراره مع الإتيان بالاختيارى قبل خروج الوقت وبين الإتيان بالاختيارى خاصّه قبل خروج الوقت وهـذا فيما إذا كان البعض الباقى من الملاک وافيا بالمقـدار اللّازم استيفاؤه ولا يقلّ عنه .

١- (١) الكفايه : ص٨۴ .

أقول : لا يمكن المساعده على ما ذكره فى هذا القسم ، فإنّ الفعل الاختيارى فى هذا القسم مع تمكّن المكلّف من صرف وجوده قبل خروج الوقت ، مأمور به من الأوّل ، كما هو مقتضى كونه واجبا موسعا ، ومعه كيف يمكن إيجاب الاضطرارى حال الاضطرار ، والتكليف التخييرى بين فعل وبين ذلك الفعل مع الفعل الآخر غير معقول ؛ لأنّ أحد الفعلين مأمور به على كلا التقديرين ، وإنّما الممكن الأمر لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمه بمصلحه الوقت، وأمـّا تسويغ البدار أو الشَرح:

الاستحبابى بالبدار إلى الاضطرارى .

نعم ، مع استيعاب عدم التمكّن لتمام الوقت ، يمكن الأمر بكل من الاضطرارى بعنوان الاداء لاستيفاء ملاك الوقت وبالاختيارى بعنوان القضاء لاستيفاء باقى الملاك الملزم ، ولا يمكن فى موارد الأمر بالقضاء اشتمال الاختيارى قضاءا على تمام ملاك الاختيارى أداءا وإلّا كان اشتراط الوقت بلا ملاك .

القسم الرابع: ما إذا أمكن استيفاء بعض الباقى من الملاك ، ولكن لم يكن ذلك البعض بالمقدار اللازم استيفائه ، بل كان أقلّ منه ففى هذا الفرض إن كان الإضطرار مستوعبا لتمام الوقت يتعيّن الإتيان بالاضطرارى فى الوقت ويستحبّ قضاء الاختيارى خارج الوقت .

ولو كان الفعل الاضطرارى مشتملاً على بعض الملاك الملزم كذلك فبمجرّد طروّ الاضطرار وإن لم يستوعب تمام الوقت لا يتعيّن البدار ، بل يجوز للمكلّف الإتيان بالاضطرارى حال الاضطرار والإتيان بالاختيارى بعد رفع الاضطرار قبل خروج الوقت .

ولا يخفى أنّ كلام الماتن قدس سره : «وفى الصوره الثانيه» أى فيما لم يكن المقدار الباقى لازم الإستيفاء يتعيّن عليه البدار ، ويستحبّ إعادته بعد زوال الاضطرار ، غير تامّ لا فى فرض وجود الملاك مع استيعاب الاضطرار ، فإنّه خلاف مصطلح البدار وإن صحّ البدار فى هذا الفرض ولا فى فرض وجود الملاك بمجرد حدوث إيجاب الانتظار فى الصوره الأولى، فيدور مدار كون العمل ـ بمجرد الاضطرار مطلقاً،

أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروّ الإختيار ــ ذا مصلحه ووافياً بالغرض.

الشَرح:

الاضطرار ، حيث ذكرنا أنّ المكلّف مخيّر مع ارتفاع الاضطرار قبل خروج الوقت .

وقد ظهر ممّا ذكرناه فى الأقسام أنــّه يلزم من تشريع المأمور به الاضطرارى فى القسمين الأوّلين والقسم الرابع الإجزاء بخلاف تشريعه فى القسم الثالث ، فإنّه لا يلازم الإجزاء .

ولا يخفى أنّ فيالبين قسما خامسا من المأمور به الاضطرارى ، وهو أن يكون فيه ملاك ملزم آخر يحدث ذلك الملاك عند الاضطرارى إلى ترك الاختيارى ولكن لا يفوت ــ حتّى مع الإتيان به ــ ملاك الفعل الاختيارى رأسا ، حيث إنّ الملاكين سنخان لا يرتبط أحدهما بالآخر أصلًا ، وفى هذا الفرض كما يؤمر بالاضطرارى يؤمر بالاختيارى أيضاً بعد تجدّد الاختيار لاستيفاء الملاك الفائت ولو بقدر الإمكان كما فى مسأله من لا يتمكّن من إدراك الوقوف بالمشعر بعد الإحرام بالحجّ ، فإنّه مكلّف بإتمام الإحرام عمره وبالحج فى السنه القابله .

وقد يقال : إنّ البحث عن إجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى فى الأقسام الأربعه مبنى على تعدّد الأمر والوجوب بأن يتعلّق وجوب بالفعل الاختيارى ووجوب آخر بالفعل الاضطرارى ، ويبحث فى أنّ موافقه الثانى أو امتثاله هل يوجب سقوط الأمر بالاختيارى أو لا ؟ مع أنــّه لو كان الأمر كذلك فكلّ تكليف يقتضى امتثال نفسه ولا يوجب سقوط التكليف الآخر ، بل التتبع فيما هو الثابت فى الشرع من التكاليف الاضطراريه يرشدنا إلى أنــّه ليس فى البين إلاّ تكليف متعلّق بطبيعه واحده بالإضافه إلى جميع المكلّفين على نحو الوجوب العينى أو الكفائى ، وتختلف أفراد وإن لم يكن وافياً، وقد أمكن تدارك الباقى فى الوقت، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقى مما يجب تداركه فلا يجزى، بل لابد من إيجاب الإعاده أو القضاء، وإلاّ فيجزى، ولا مانع عن البدار فى الصورتين، غايه الأمر يتخير الشَرح:

تلك الطبيعه بالإضافه إلى المكلّفين تارةً ، وإلى مكلّف واحد بحسب حالاته تارةً أُخرى ، فمثلاً خطاب «أقيموا الصلاه» يقتضى توجّه التكليف بالصلاه إلى كلّ واحد من المكلفين والمطلوب فى الخطاب طبيعى الصلاه من كلّ مكلف .

غايه الأمر أنّ الطبيعى من المسافر فى الرباعيات ركعتان ومن غيره أربع ركعات كما أنّ الطبيعى من واجد الماء يكون بوضوء أو غسل ومن فاقد الماء يكون بالتيمم ، وهكذا من القادر على القيام لا يتحقّق بالجلوس ويتحقّق به من العاجز عن القيام .

والحاصل أنّ على كلّ مكلّف امتثال الأمر بالطبيعى، ولا يكون فرده فى حال فردا فى حالٍ آخر ، وهذا لا يوجب تعدّد الطبيعه وتعدّد الأمر، نعم يبقى فى البين تشخيص أنّ الصلاه مع التيمّم مثلًا فرد لها عند عدم وجدان الماء فى جميع الوقت أو إنّما فرد لها بمجرّد عدم التمكّن ولو فى بعض الوقت مطلقاً أو بشرط اليأس عن وجدانه قبل خروج الوقت، فإنّ أُحرز أنّ المعتبر العجز فى تمام الوقت فلا مورد لوجوب القضاء وإن أُحرز الثانى فلا موضوع للامتثال بعد سقوط الأمر بالطبيعى. وعدم جواز البدار واقعا مع اعتبار العجز فى تمام الوقت ، إنّما هو لعدم كون المأتى به مع البدار فردا من الطبيعى، فتحصّل أنّه مع إحراز كون المأتى به فردا لا إعاده ولا قضاء.

لا ـ يقال : يمكن أن يكون الفرد الاختيارى للصلاه أتمّ صلاحا وأقوى ملاكا ولبقاء الملاك بالإتيان بالفرد الاضطرارى يجب الإعاده أو القضاء لتدارك الباقى من الملاك .

فإنّه يقال : اللازم عقلًا على المكلّف امتثال أمر الشارع لا تحصيل المصالح لعدم إحاطه عقولنا بالمصالح الواقعيه ليلزم علينا تحصيلها .

فى الصوره الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطرارى فى هذا الحال، والعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفى الصوره الثانيه يجزى البدار ويستحب الإعاده بعد طروّ الاختيار.

الشَرح:

أقول : ليس المراد فى باب الإجزاء أنّ الثابت فى حقّ كلّ مكلّف تكليفان : أحدهما واقعى اختيارى ، والآخر واقعى اضطرارى ، بل المراد أنّ مقتضى الإتيان بالمكلّف به الاضطرارى ، أن لا يتوجّه إليه ما يجب على المكلّف المختار على فرض تركه الفعل الاختيارى من القضاء أو الأداء والإعاده .

ودعوى أنـّه لا ـ تعدّد فى ناحيه متعلّق التكليف بالإضافه إلى المختار والعاجز ، بل كلٌّ منهما مكلّف بطبيعى واحد وإنّما الاختلاف فى ناحيه أفراد تلك الطبيعه ، لا يمكن المساعده عليها ، لما تقدّم فى مبحث الصحيح والأعمّ أنـّه لا يمكن فرض جامع فى الصلاه بحيث ينطبق على الأفراد الصحيحه خاصّه ولا يعمّ الأفراد الناقصه

المعبّر عنها بالفاسده ، نعم فى مثل الطهاره بناء على كونها من المسبّبات كما ذهب إليه المشهور ، وأنّ التيمّم والوضوء والغسل موجد لها يمكن القول بأنّ الصلاه المقيّده بالطهاره لا تختلف وأنّ المأمور به فى حقّ كلّ من واجد الماء وفاقده هى الصلاه مع الطهاره ، حيث إنّ التيمّم من واجد الماء لاـ يوجب طهاره ، ولكنّ هذا لا يجرى بالإضافه إلى صلاه العاجز عن القيام وصلاه القادر عليه وكذا صلاه المتمكّن من استقبال القبله وصلاه غير المتمكّن منه ، ونحوهما بل لابدّ من الالتزام بتعدّد الوجوب لتعدّد المتعلّق ، وخطاب «أقيموا الصلاه» وإن كان يعمّ العاجز والقادر ، إلاّ أنّه بضميمه ما دلّ على اعتبار الاستقبال والستر والقيام مع التمكّن منها ينكشف أنّ متعلّق الوجوب ثبوتا غير متعلّق الوجوب فى حقّ العاجز عنها .

نعم فى باب الصلاه خصوصيه وهى أنّ الإجماع والضروره اقتضتا عدم وجوب . . . .

الشَرح:

الأزيد من خمس صلوات فى اليوم والليله فى حقّ كلّ مكلّف ، وإذا ثبت فى مورد تشريع الصلاه الاضطرارى واقعا ولو مع التمكّن من الاختيارى فى آخر الوقت يحكم بإجزاء الاضطرارى ، ولاـ ربط لذلك بالقول بأنّ متعلّق الوجوب فى حقّ جميع المكلّفين طبيعه واحده .

وأمّا ما ذكر أخيرا من أنّه لاـ يجب على المكلّف استيفاء المصالح ورعايتها لعدم إحاطه عقولنا بها ، ففيه ما لا يخفى ، فإنّ الأقسام المتقدّمه إنّما فرضت بحسب مقام الثبوت فى علم الشارع وملاحظته ، وأنّ الشارع إذا لاحظ أنّ الملاك الموجود فى الإتيان بالفعل الاختيارى لايدرك إلاّـ بالإتيان بالاضطرارى فى الوقت وبالاختيارى فى خارجه ، يأمر بالاضطرارى فى الوقت وبالاختيارى بعد ارتفاع الاضطرار فى خارج الوقت ، نظير ما ذُكر فى القسم الخامس من الأمر بإتمام الإحرام للحجّ عمره مفرده ، مع الأمر بقضاء الحجّ فى السنه القادمه والذى دلّ عليه صحيحه معاويه بن عمار ، قال أبو عبداللّه عليه السلام : «أيّما حاجّ سائق للهدى ، أو مفرد للحجّ ، أو متمتّع بالعمره إلى الحجّ ، قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمره ، وعليه الحج من قابل»(۱) .

۱- (۱) الوسائل : ج ۱۰ ، باب ۲۷ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ۱ .

والحاصل ، يقع البحث فيالمقام فی أنّه لو شرّع الفعل الاضطراری ولم يقم دليل علی أنّه من قبيل تشريع الصلاه عند الاضطرار ، أو أنّه من قبيل الأمر بإتمام الإحرام للحج عمره عند فوت الوقوف الاضطراری أيضاً ، فهل لازم تشريع الاضطراری الإجزاء ، أو أنّه لا يلازم الإجزاء ، لما تقدّم من إمكان وقوعه علی بعض الأقسام ممّا هو غير ملازم للإجزاء ، كما إذا تيمّموا الميت لفقد الماء وكفّنوه وصلّوا هذا كلّه فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراری من الأنحاء، وأمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالی «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً»(۱)[۱] وقوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين) و: (يكفيك عشر سنين) هو الإجزاء، وعدم الشَرح:

عليه ودفنوه ، وبعد أيّام أُخرج الميت بجريان السيل علی مكان دفنه ، أو بفعل آدميّ ، فهل يجب تغسيله فعلاً ؛ لأنّ الميت لم يغسّل ، أو أنّ تشريع التيمّم السابق يلازم كفايته فلا حاجه إلی تغسيله ، بل يجب دفنه خاصّه .

[۱] يظهر من كلامه قدس سره أنّه يستفاد من خطاب الأمر بالاضطراری الإجزاء عن الاختياری فی موردين :

الأوّل: أن يستفاد من خطابه كفايه الاضطرار ، ولو فی بعض الوقت فی مشروعيّته والأمر به ، ولو كان المكلّف متمكّناً من الاختياری بعد ذلك ، كما هو ظاهر الآيه المباركه فی أنّ التيمم وظيفه غير الواجد للماء عند القيام إلی الصلاه حتّی لو وجد الماء بعد الصلاه ولو قبل خروج وقتها .

الثانی: أن يدلّ خطاب الاضطراری علی تساوی ملاكه مع ملاك الفعل الاختياری ، والتساوی إمّا أن يستفاد من إطلاق خطاب الاضطراری ، كقوله عليه السلام : «إنّ التيمّم أحد الطهورين»(۲) ، حيث إنّه لم يقيّد بمثل قوله «ولكنّه ناقص فی طهوريته» أو يصرّح بالتساوی أو يذكر ما ظاهره التساوی ، كقوله صلی الله عليه و آله : «يا أبا ذر ، يكفيك الصعيد عشر سنين»(۳) ، وفی مثل الموردين يؤخذ بمقتضی خطاب الاضطراری ويرفع اليد عن إطلاق خطاب الاختياری لو كان له إطلاق يقتضی الإتيان به عند

۱- (۱) سوره النساء : الآيه ۴۳ و سوره المائده : الآيه : ۶ .

۲- (۲) الوسائل : ج ۲ ، باب ۲۳ من أبواب التيمم ، الحديث ۴ و ۵ .

۳- (۳) الوسائل : ج۲ ، باب ۲۳ من أبواب التيمم ، الحديث : ۴ و ۵ .

وجوب الإعاده أو القضاء، ولا بد فى إيجاب الاتيان به ثانياً من دلاله دليل بالخصوص.

وبالجمله: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلاّ فالأصل، وهو يقتضى البراءه من

الشَرح:

حصول التمكّن .

ولو لم يكن لخطاب الفعل الاضطرارى إطلاق ـ كما ذكر ـ ، وكان لخطاب الاختيارى إطلاق يقتضى الإتيان به عند التمكّن ، كما فى مثال إخراج الميت الذى ييمّموه سابقا ، يؤخذ بإطلاق الاختيارى ومقتضاه عدم الإجزاء .

وأمّا إذا لم يكن إطلاق لا في ناحيه الخطاب الاضطرارى ولا فى ناحيه خطاب الأمر بالاختيارى ، ووصلت النوبه إلى الاصل العملى ، فالمرجع هى أصاله البراءه عن وجوب الاختيارى فى الوقت أو ما هو بمنزله الوجوب فى الوقت، لكونه شكّا فى التكليف، كما أنّ المرجع هى أصاله البراءه عن وجوب القضاء بالأولويّه ؛ لأنّ القضاء بأمرٍ جديد.

نعم لو فرض أنّ موضوع وجوب القضاء فى خطاب الأمر به ، عدم الإتيان بالاختيارى ، ولو مع عدم وجوبه واستيفاء الغرض منه كلاًّ أو بعضا لوجب القضاء ، ولكنّ هذا مجرّد فرض ؛ لأنّ الموضوع للقضاء فوت الشىء ، أى عدم إدراك ملاكه ، ومع احتمال الإدراك بالاضطرارى لا يحرز الفوت .

أقول : كما أنـّه إذا لم تجب الإعاده لم يجب القضاء بالاولويه ، كذلك وجوب القضاء يوجب الإعاده أيضاً بالأولويه .

ثمّ بناءً على ما ذكره قدس سره فى الصوره الثالثه من إمكان كون الاضطرارى واجدا لبعض الملاك الملزم ويكون المقدار الباقى ممكن الاستيفاء بالفعل الاختيارى قبل خروج الوقت أو بعد خروجه قضاءا ، وفى فرض القدره على الاختيارى قبل خروجه إيجاب الإعاده، لكونه شكاً فى أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضه، كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.

الشَرح:

يكون الوجوب فى الوقت على النحو التخيير بين الفعلين بأن يأتى بالاضطرارى عند

الاضطرار وبالاختيارى قبل خروج الوقت أو يأتى بالاختيارى فقط ، لا يمكن أن يكون تشريع الاضطرارى فى بعض الوقت موجبا للحكم بالإجزاء ، ولو كان لخطاب الاضطرار إطلاق ، فإنّ مقتضى إطلاقه أنّه متعلّق للأمر ، سواء تمكّن من الاختيارى قبل خروج الوقت أو لم يتمكّن .

وهذا لا ينافى عدم الإجزاء ، واحتمال الوجوب التعيينى فى المأمور به الاضطرارى مع عدم استيعاب الاضطرار لجميع الوقت غير موجود ، وعليه فيمكن أن يكون تشريعه فى بعض الوقت من قبيل القسم الثالث .

نعم بناءً على ما ذكرنا من عدم إمكان الوجوب التخييرى بين الفعلين والفعل الواحد منهما يكون الأمر بالاضطرارى حال الاضطرار ولو تخييرا بينه وبين تركه إلى الإتيان بالاختيارى مقتضيا للإجزاء لا محاله، وأيضاً استظهار كفايه الاضطرار فى بعض الوقت فى الإتيان بالصلاه بالتيمّم من الآيه المباركه على تقدير تماميته، إنّما هو مع قطع النظر عن الروايات الوارده فى فاقد الماء، وأمّا بالنظر إليها فلا تصحّ الصلاه مع التيمم مع عدم اليأس عن الظفر بالماء قبل خروج الوقت فضلًا عن العلم به، وفى صحيحه زراره عن أحدهما عليهماالسلام قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمّم وليصلّ(۱). والتفصيل موكول إلى محلّه.

....

الشَرح:

ولا يخفى أيضاً أنّ استفاده الاجزاء ، فيما إذا كان مدلول الخطاب أنّ القيد الاضطرارى لمتعلّق الأمر ولو كان الاضطرار فى بعض الوقت كالقيد الاختيارى فى حال الاختيار ، وإن كان صحيحا إلّا أنّه لا يوجب جواز إدخال المكلّف نفسه فى الاضطرار ، حيث إنّ منصرف عدم التمكّن من الاختيارى الموضوع للأمر بالاضطرارى صوره عدم الإدخال فى الاضطرار عمدا فى ظرف الأمر بالاختيارى ، ولا يستفاد مما ورد فى أنّ التيمّم أحد الطهورين ، مع ملاحظه ما ورد من تفريع الأمر بالتيمم على عدم التمكّن من الطهاره المائيه إلّا الأمر به عند هذا الاضطرار ، كما هو الحال أيضاً بالإضافه إلى ما دلّ على أن من أدرك اضطرارى الوقوف بالمشعر فقد

۱- (۱) الوسائل : ج ۲ ، باب ۱ من أبواب التيمم ، الحديث ۱ .

أدرك الحجّ ، بل وعدم جواز إدخال النفس فى الاضطرار فى ظرف فعليه الأمر بالاختيارى هو مقتضى فعليّه هذا الأمر ، فالحكم بجواز إدخال النفس فى موضوع الاضطرار بعد حصول ظرف فعليه الأمر بالاختيارى فى موردٍ يحتاج إلى دليلٍ خاصّ فيه ، كالحكم بجواز إدخال النفس فى التقيه الموجبه لترك بعض ما يعتبر فى الصلاه ، كترك السجود على ما يصح السجود عليه ، كالحكم بجواز إجناب المكلّف نفسه بإتيان الزوجه مع علمه بعدم التمكّن من الاغتسال ولو أدخل المكلّف نفسه فى الاضطرار بعد فعليه التكليف بالاختيارى، فإن قام دليل على أنّ التكليف لا يسقط حتّى مع الاضطرار، كذلك كما هو الحال بالإضافه إلى الصلاه ، تنتقل الوظيفه إلى الصلاه بالقيد الاضطرارى، وإن أثم بمخالفه مقتضى التكليف بالاختيارى بإدخال نفسه فى الاضطرار بعد فعليته .

وأمّا إذا لم يقم دليل على عدم سقوط التكليف ، فلا يمكن الحكم بالإجزاء مع القيد الاضطرارى ، كما قد يقال بذلك بالإضافه إلى الصوم فيما إذا تعمّد المكلّف . . . .

الشَرح:

البقاء على الجنابه إلى أن بقى إلى الفجر زمان لا يسع إلّا التيمم ، حيث إنّه لا يحكم بإجزاء ذلك الصوم ، وهذا هو الحال فيمن ترك الوقوفين فى عرفه والمشعر متعمّدا وأراد أن يكتفى بالوقوف فى المشعر يوم العيد قبل الظهر.

ثمّ إنّ ما ذكره قدس سره من أنّه إذا لم يتمّ الإطلاق فى ناحيه الاضطرارى ليكون مقتضيا للاجزاء ، ولا فى ناحيه الاختيارى ليكون مقتضيا للإعاده ، مع فرض عدم الإطلاق فى الاضطرارى ، ووصلت النوبه إلى الأصل العملى ، يكون مقتضى أصاله البراءه عن وجوب الاختيارى عدم لزوم الإعاده ، غير خالٍ عن الإشكال ، بناءً على ما ذكره فى القسم الثالث من التخيير بين الفعلين ، أى الإتيان بالاختيارى فى آخر الوقت والإتيان بالاضطرارى فى حال الاضطرار ، مع لزوم الاختيارى آخر الوقت فإنّ احتمال عدم الإجزاء يلازم احتمال وقوع الأمر بالاضطرارى على هذا النحو ، وبناءً على صحّه التكليف بالاختيارى من أوّل الأمر ، لتمكّن المكلّف من صرف وجوده بين الحدين ، كان المكلّف على يقين من حصول الأمر بالاختيارى من حين الأمر بالاضطرارى ، ويحتمل عدم سقوط ذلك التكليف بالإتيان بالاضطرارى ، فيكون

وجوب الاختيارى بعد الإتيان بالاضطرارى مجرى للاستصحاب بناءً على اعتباره فى الشبهه الحكميه ومقتضاه لزوم الإعاده فى الوقت .

والالتزام بحدوث الأمر بالاختيارى بحدوث الاختيار والتمكّن بلا موجب ، حيث إنّ التمكّن من صرف وجود الاختيارى قبل خروج الوقت كافٍ فى الأمر به فى أوّل الوقت ، فلا مجال لتوهّم أنّ المورد من موارد الرجوع إلى البراءه ؛ لاحتمال حدوث التكليف بالاختيارى عند حدوث التمكّن عليه .

نعم بناءً على ما ذكرنا من أنّ التخيير فى الوجوب بين فعل وفعلين أحدهما . . . .

الشَرح:

عين الأوّل غير معقول ، يكون تشريع الاضطرارى عند الاضطرار فى بعض الوقت ملازما للإجزاء فيما إذا كان التشريع بنحو الإيجاب ؛ لأنّ المكلّف فى الفرض يكون مكلّفا بفعلٍ واحد ، وهو إمّا الإتيان بالاضطرارى فى ظرف الاضطرار ، وإمّا الإتيان بالاختيارى قبل خروج وقته ، فيتعلّق الوجوب بأحدهما ، ومعه لا مجال لاحتمال عدم الإجزاء .

وأمّا إذا احتمل تشريع الاضطرارى فى ظرف الاضطرار بنحو الاستحباب ، وأنّ المكلف يتعيّن عليه الفعل الاختيارى ، يدخل المقام فى دوران أمر التكليف بالاختيارى بين التعيين والتخيير ، فإنّ الوجوب المعلوم إمّا تعلّق بالاختيارى أو بالجامع بينه وبين الاضطرارى ، فالاول كما إذا كان تشريع الاضطرارى بنحو الندب ، والثانى ما إذا كان بنحو الإيجاب ، وقد ذكرنا فى محلّه أنّه مع دوران أمر التكليف بين كونه بنحو التعيينى أو التخييرى يكون مقتضى البراءه عن تعلّقه بخصوص أحدهما هو التخيير ، ولا يعارض بأصاله البراءه عن تعلّقه بالجامع ؛ لأنّ رفع الوجوب المحتمل فى الجامع خلاف الامتنان ، وهذا بعد سقوط الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل الوجوب للجامع مع عدم جعله لخصوص الاختيارى ، وتمام الكلام فى محلّه .

وكذا الحال فيما إذا لم يعلم تشريع الاضطرارى بنحو البدار أصلاً، بل احتمل تشريعه بنحو الوجوب التخييرى، فإنّه يكون المرجع أصاله البراءه عن تعيين الاختيارى.

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى تعليقته على كلام الماتن قدس سره ما حاصله : أنّ تعلّق الوجوب بالاختيارى كالصلاه بالوضوء محرز ، كما أنّ تعلّقه بالصلاه مع التيمّم

محرز ــ كما هو فرض جواز البـدار واقعا ــ ولكن لم يعلم أنّ البـدل بمجرّده عـدل للاختيارى ، أو أنّ البدل المنضمّ اليه المبدل عدل له ، فإن كان تشريع الاضطرارى . . . .

الشَرح:

بالقسم الأوّل أو بالقسم الرابع ، فالبدل بمجرّده عدل للاختيارى ، وإن كان تشـريع الاضطرارى بالقسم الثالث ــ الذى لازمه عدم الإجزاء ــ فالعـدل للاختيارى هو الاضـطرارى المنضمّ إليه الاختيارى بناءً على التخيير بين الفعلين والفعل الواحد ، وعليه فلا مانع من جريان البراءه فى ناحيه تعلّق الوجوب بانضمام المبدل إلى البدل.

ولاـ يقـاس المقـام بـدوران الأـمر بين تعلّق الوجوب بالأقـل أو الأـكثر الارتبـاطيين، حيث يقـال فيه بعـدم انحلال العلم الإجمالى بـالوجوب عقلاً ، والوجه فى عـدم القياس أنّ الأقلّ فى ذلك الباب مرتبط بالأكثر فى الصـحّه ، وحصول ملاكه لو كان الوجوب متعلّقا بالأكثر بخلاف المقام ، فإنّ الوجوب لو كان متعلّقا بالبدل المنضمّ إليه المبدل لحصل ملاك البدل وصحّ الإتيان به ، كما أنّ الأـمر فى نـاحيه المبـدل أيضـاً كـذلك ، وعليه فتعلّق الوجوب بـذات البـدل محرز ، وتجرى الـبراءه فى تعلّق ذلـك الوجوب بالمبدل المنضم الى البدل.

وبتعـبيرٍ آخر: تعلّـق الوجوب بالمبـدّل المسـبوق بالبـدل غير محرز، فتجرى الـبراءه عن وجوبه، وأمّـا تعلّقه بالمبـدّل غير المسـبوق بالبدل، فهو محرز كما أنّ تعلّقه بأصل البدل محرز، فالمقام أشبه بموارد دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين(١).

أقول : لو سـلّم قدس سره فى موارد الوجوب التخييرى تعلّق وجوب واحد بعنوان ينطبق على كلٍّ من الأبدال كما هو ظاهر كلامه قـدس سـره ، فالأـمر فى ذلـك العنوان الجامع دائر بين أن يكون بحيث ينطبق على المبـدّل بانفراده وعلى البـدل بانفراده ، أو أن يكون بحيث ينطبق على المبدّل بانفراده وعلى البدل المنضمّ إليه المبدّل ، ومقتضى . . . .

الشَرح:

استصحاب عدم تعلّق وجوب بالجامع على النحو الأوّل عدم الإكتفاء بالبدل

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ٣٨۶ .

بانفراده ، ولا يعارض هـذا الاستصـحاب استصـحاب عـدم تعلّقه بالجامع على النحو الثانى ، فإنّ هذا الاستصـحاب لا أثر له للعلم بإجزاء المبـدل بانفراده والبـدل المنضمّ إليه المبدل ، فإن أُريد بهذا الاستصـحاب نفى هذا الإجزاء فلا مورد له ، وإن أُريد إثبات تعلّقه بالجامع على النحو الأوّل فهو مثبت .

اللّهم إلاّ أن يقال : مقتضـى هذا الاستصحاب أن ـّه لا يتعين على المكلّف الإتيان بالمبدل المنضمّ إلى البدل ، فيتعارضان وتصل النوبه إلى البراءه ، فتجرى فى ناحيه تعلّق الوجوب بالعنوان على النحو الثانى ولا تعارضـها البراءه عن تعلّقه بالجامع بالنحو الأوّل ، فإنّها خلاف الامتنان ، كما مرّ .

وأمّـا ما يقال من أنّ الأصل فى المقام هو الاشـتغال كما هو مقتضـى العلم بوجود الملاك الملزم فى البين ، وتمكّن المكلّف من استيفائه بالإتيان بالاختيارى قبل خروج الوقت ، وأمّا مع الاقتصار على البدل فلا يحرز استيفائه ، فلا يخفى ما فيه ، فإنّ هذا القول ذكر وجهاً لوجوب الاحتياط فى موارد دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وكـذا مورد دورانه بين التعيين والتخيير ، والجـواب كمـا ذكر فى ذلـك البحث أنّ الملاـك الملزم لايزيـد على التكليـف ، فمـع جريـان الـبراءه عن وجوب الأـكثر ، أو وجوب مـا يحتمـل تعيينه ، يكون مقتضـاه عقلاًـ معـذوريه المكلّف فى ترك استيفـاء الملاك لو كان موجودا فى الأكثر أو فيما يحتمل تعيينه .

ثمّ إنّ الرجوع إلى الأصل العملى ــ على ما مرّ ــ يختصّ بما إذا لم يكن فى البين ما يثبت نفى تشـريع الاضـطرارى ، وقـد ذكرنا أنّ فى موارد الشك فى تشـريعه يكون خطاب الأمر بالاختيارى نافيا لتشـريعه ، فإنّ مقتضاه تعلّق التكليف بالاختيارى معينا المقام الثانى: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى وعدمه.

والتحقيق: إنّ ما كان منه يجرى فى تنقيـح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه [١]، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره، كقاعده الطهاره أو الحليه، بل واستصحابهما فى وجه قوى، ونحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه الشَرح:

مع التمكّن من صرف وجوده من أوّل دخول الوقت إلى آخره .

إجزاء المأمور به الظاهرى عن الواقعى

:

[١] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنّه قد يكون مقتضى خطاب الحكم الظاهرى

جعل ما هو معتبر فى موضوع الحكم ومتعلّق التكليف جزءا أو شرطا كقاعده الطهاره ، فإنّ مفاد خطابها اعتبار طهاره البدن واللباس المأخوذه فى تعلّق الأمر بالصلاه ، وكاستصحابها بناءً على ما هوالصحيح من كون الاستصحاب أصلاً عمليّا ومفاد خطاب اعتباره ثبوت حكم ظاهرى مماثل للثابت سابقا .

غايه الأمر الثابت سابقا طهاره واقعيه بخلاف الثابت بالاستصحاب فإنّها طهاره ظاهريه لا محاله ، وكقاعده الحلّيه فإنّ مقتضاها حلّيه المكان أو الحيوان المأخوذ من أجزائه اللباس وكذا استصحاب الحلّيه فيما إذا طرء على الحيوان أو المكان ما يشك معه فى بقاء الحلّيه ، وهذا كما ذكر بناءً على ما هو الصحيح من اعتبار الاستصحاب كسائر الأُصول العمليه لا أنـّه معتبر كالأمارات .

وقد يكون مفاد خطاب الحكم الظاهرى اعتبار كشف الشىء عن الواقع أو اعتبار منجزيته ومعذريته كما فى أدلّه اعتبار الأمارات الحاكيه عن الواقع .

ثمّ إنّه يحكم بالإجزاء فى مورد الإتيان بالمأمور به الظاهرى وانكشاف مخالفته للواقعى فى القسم الأوّل ، ممّا يكون مفاد الخطاب الظاهرى تحقّق الجزء أو الشرط يجزى، فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائره الشرط، وأنـّه أعمّ من الطهاره الواقعيه والظاهريه، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لإنكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الشَرح:

للمأمور به بجعلهما ، والسرّ فى الإجزاء حكومه الخطاب الظاهرى على دليل اعتبار ذلك الشرط أو الجزء فى متعلّق التكليف أو موضوعه ، فمثلاً تكون القاعده والاستصحاب فى طهاره الثوب أو حلّيته موجبا للتوسعه فيما دلّ على اعتبار الطهاره والحلّيه فى ثوب المصلّى ، وأنّها أعمّ من الطهاره أو الحلّيه الواقعيه .

أقول : ظاهر كلامه قدس سره عدم الفرق فى الصوره الثانيه التى يحكم فيها بعدم الإجزاء بين القول بجعل الحجيه للأماره أو جعل الحكم الطريقى ، وأنه لا يحكم بالإجزاء على كلا القولين .

وعليه يبقى سؤال الفرق بين الطهاره والحلّيه فى موارد جريان الأُصول وبين الطهاره والحلّيه فى موارد قيام الطريق والأماره ، فإنّه بناءً على جعل الحكم الطريقى يكون المجعول فى مورد قيام الطرق على قيود متعلّق التكليف كمفاد الأُصول فيها .

ص :۴۰۸

وقد ذكر المحقق الاصفهانی قدس سره فی التفرقه بین الأصل العملی الجاری فی متعلّق التکلیف وبین الأماره القائمه علیه _ علی مسلک جعل مدلول الأماره حکما طریقیا _ ما حاصله : أنّ الأماره بما أنّها تحکی عن الثبوت واقعا ، یکون اعتبارها جعل الأثر المترتّب علی ذلک الواقع ، فیکون مقتضی اعتبار الأماره القائمه علی طهاره شیء أو حلّیه حیوان جواز الصلاه فیه أو معه ، بخلاف الأصل الجاری فی طهاره شیء أو حلّیته ، فإنّ مقتضی قوله علیه السلام : «کلّ شیءٍ طاهر أو حلال» جعل نفس الطهاره للشیء من غیر نظر إلی ثبوتها أو نفیها واقعا ، وکذا فی الحلّیه .

لا یقال: علی ما ذکر یلزم أن لا یکون الاستصحاب فی طهاره الثوب أو البدن الجهل، وهذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً، کما هو لسان الأمارات، فلا یجزی، فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعی، فبارتفاع الجهل ینکشف أنّه لم یکن کذلک، بل کان لشرطه فاقداً.

الشَرح:

موجباً للتوسعه فی المتعلّق؛ لأنّ مفاد خطاب اعتباره ثبوت الطهاره السابقه وبقائها، فیکون کالأماره القائمه علی بقائها فی أنّه إذا انکشف الخلاف وظهر عدم ثبوتها واقعا یکون مقتضی خطاب التکلیف بالمأمور به الواقعی الإتیان به، مع أنّ صحیحه زراره قد صرّحت بخلافه.

فإنّه یقال : المدّعی قصور التعبّد بثبوت الشیء واقعا عن جعل نفس ذلک الشیء ، لا أنّه ینافیه ، وعلیه فلا بأس بالتعبّد بثبوته واقعا مع جعل نفس ذلک الشیء ، ولکن نقول التعبّد بالأماره القائمه علی طهاره شیء لا یقتضی جعل نفس الطهاره ؛ لأنّ التعبّد فی الأماره إنّما هو فی جهه حکایتها ، والتعبّد فیها من هذه الجهه لا یقتضی إلاّ جعل أثر المحکی عنه بخلاف الاستصحاب ، فإنّ اعتباره لیس من جهه الحکایه ، نعم هو کذلک بناءً علی أنّه ظنّ بالبقاء وأنّه اعتبر من هذه الحیثیه(1) .

أقول : قد یتبادر إلی الذهن أن نتسائل کیف حکم الماتن قدس سره بإجزاء الإتیان بالمأمور به الظاهری فی الموارد المشار إلیها ، مع أنّه قدس سره قد قسّم المأمور به الاضطراری إلی أقسامٍ أربعه ، وحکم فی بعضها بعدم الإجزاء وفی بعضها بعدم جواز

1- (1) نهایه الدرایه : 1 / 392 .

البدار لتفويت الملاک ، ولکن لم یفصّل فی المأمور به الظاهری بمثل ذلک ؟

والجواب أن_ّه استفاد من خطاب اعتبار الاستصحاب وقاعدتی الطهاره والحلّیه فی موارد جریانهما فی متعلّق التکلیف ، التوسعه فی الواقع المعبّر عنها فی کلمات هـذا علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطرق والأمارات، من أن حجیتها لیست بنحو السببیه، وأم_ّا بناءً علیها، وأنّ العمل بسبب أداء أماره إلی وجدان شرطه أو شطره، یصیر حقیقه صحیحاً کأن_ّه واجد له، مع کونه فاقده، فیجزی لو کان الفاقد الشَرح:

القوم بالحکومه ، ولازم التوسعه تدارک ملاک القید الواقعی مع الإتیان بالمأمور به الظاهری ، فلا نقص فیه من جهه تدارک الملاک .

ولکن لا یخفی أنّ الاستصحاب فی طهاره الثوب لو کان موجبا للتوسعه فی شرط الصلاه بأن یکون أعمّ من الطهاره الواقعیه و الظاهریه لکان الاستصحاب فی نجاسته أیضاً موجبا للتوسعه فی مانعیه النجاسه عن الصلاه ، وعلیه لو قامت أماره علی نجاسه الثوب فصلّی فیه برجاء طهارته لاحتمال عدم إصابه الاماره للواقع وشکّ رجل آخر فی بقاء نجاسه ثوبه وصلی فیه برجاء طهارته واقعا ، ثمّ بعد الصلاه ظهر طهاره کلّ من الثوبین حال الصلاه ، فاللازم الحکم بصحه الصلاه فی مورد قیام الأماره والبطلان فی مورد الاستصحاب ، مع أنّ الحکم بالصحه فی الأوّل والبطلان فی الثانی لم یعهد التزامه من فقیه ، وأیضاً لو کانت الحکومه فی قاعده الطهاره واستصحابها أمرا صحیحا ؛ للزم الالتزام بطهاره المتنجس فیما إذا غسله بماءٍ شکّ فی طهارته ثمّ بعد غسله علم بأنّ الماء کان نجسا ، فإنّ الطهاره المعتبره فی الماء المغسول به أعمّ من الواقعیه والظاهریه علی الفرض ، ولو شک فی بقاء وضوئه وصلّی ، ثمّ علم بأنّه کان محدثا ، فاللازم الحکم بعدم وجوب إعاده الصلاه لعدم الخلل بذلک فی الطهاره ، حیث إنّ الطهاره _ کما زعم الماتن قدس سره _ قد ارتفعت من حین العلم بالحدث ، وأنّ الصلاه قد وقعت مع الطهاره المعتبره ، حیث إنّها أعمّ من الطهاره الواقعیه والظاهریه .

ولو شک فی بقاء الماء علی طهارته ولاقاه شیء طاهر، وبعد ذلک علم نجاسه معه _ فی هذا الحال _ کالواجد فی کونه وافیاً بتمام الغرض، ولا یجزی لو لم یکن کذلک، ویجب الإتیان بالواجد لإستیفاء الباقی _ إن وجب _ وإلاّ لاستحب. هذا مع

إمكان استيفائه، وإلّا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت فى الأمر الاضطرارى.

الشَرح:

الماء، فاللازم أن لا يحكم بنجاسه الملاقى؛ لأنّ الماء المزبور حال الملاقاه كان طاهرا.

والسرّ فى ذلك كلّه أنّه يعتبر فى الحكومه الموجبه للتوسعه والتضييق أن يكون المنفى أو المجعول المحكى بخطاب الحاكم من سنخ المجعول المحكى بخطاب المحكوم فى كونه نفسيا أو طريقيّاً ؛ ليكشف خطاب الحاكم عن السعه والضيق فى المجعول المحكى بخطاب المحكوم ، وأمّا إذا كان المجعول فى الخطاب حكما نفسيا ، وفى الخطاب الآخر ـ ولو عبّر عنه بخطاب الحاكم ـ طريقيا ، يكون مقتضى المجعول الطريقى عدم النفسيه وأنّه يرتّب عليه أثر الواقع النفسى ما دام الجهل لغايه التنجيز والتعذير ، وإذا أُحرز الواقع وأنّه كان على خلاف المجعول طريقا ، فاللازم رعايته، حيث إنّ ثبوت الحكم الظاهرى لا يوجب الانقلاب والتغيير فى المجعول الواقعى؛ لعدم المنافاه بين أن يكون تعلّق الحكم أو موضوعه مقيّدا بالقيد الواقعى ، وبين جعل ذلك القيد طريقيا ، بحيث يعتبر ذلك الحكم الطريقى بترتيب أثر القيد الواقعى عليه ما دام لم ينكشف الواقع لمصلحه فى جعل ذلك القيد الطريقى واعتباره ، ولو كانت تلك المصلحه نوعيه ، وإذا انكشف الخلاف وجب التدارك لبقاء الواقع بحاله وعدم الإتيان بمتعلّق التكليف الواقعى . وممّا يكشف عن بقاء قذاره الشىء ونجاسته الواقعيه بحالها الغايه الوارده فى خطاب قاعده الطهاره من قوله عليه السلام : «كل شىءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»(1) .

. . . .

الشَرح:

ودعوى أنّ معنى جريان أصاله الطهاره الجاريه فى الثوب المشكوك طهارته ليس جعلاً لطهاره الثوب ضروره ، أنّه لو كان نجسا فهو باقٍ على نجاسته واقعا ، وإنّما الطهاره الظاهريه له تفيد التوسعه فى الشرطيه الحاصله من تعلّق التكليف بالصلاه فى الثوب الطاهر ، حيث إنّ المتفاهم عرفا من خطاب أصاله الطهاره مع

1- (1) الوسائل : ج 2 ، الباب 37 من أبواب النجاسات ، الحديث 4 .

لحاظ خطاب الأمر بالصلاه فى الثوب الطاهر ، هو أنّ القيد أعمّ ، فإذا صلّى فى الثوب المزبور يسقط ذلك التكليف حتّى لو انكشفت نجاسه ذلك الثوب حال الصلاه ؛ لأنّ التوسعه فى الشرطيه أوجبت سقوط التكليف ولا ان_كشاف للخلاف بالإضافه إلى التوسعه، ومع ذلك يحكم بنج_اسه ملاقى ذلك الثوب رطبا ولو قبل ظهور الحال.

والحاصل أنّ ما دلّ على طهاره المشكوك حاكم على خطاب اشتراط الصلاه بطهاره الثوب لا خطاب ما دلّ على تنجّس الشيء بملاقاه النجس ، وهذا بخلاف ما إذا قام الطريق على طهاره ثوب وانكشف خطأه فيما بعد، فإنّ اعتبار شيء طريقا إلى القيد الواقعى لا ـ يوجب التوسعه فى الشرطيه المستفاده من مثل خطاب: صلِّ فى ثوبٍ طاهر. ويمكن استفاده هذا الإجزاء فى موارد قاعده الطهاره واستصحابها من مثل قول على عليه السلام : «ما أُبالى أبولٌ أصابنى أو ماء إذا لم أعلم»(١).

لا يمكن المساعده عليها ، فإنّه لم يظهر الفرق بين ما إذا كان مفاد الأصل والقاعده اعتبار ما هو قيد لمتعلّق التكليف ، وبين ما إذا كان مفادهما اعتبار قيد لموضوع الحكم الوضعى ، بأن يقال بإجزاء الصلاه مع استصحاب الطهاره ، ولا يطهر الثوب المتنجّس بماءٍ مستصحب الطهاره ، ودعوى الفرق بينهما جزاف ، وجعل . . . .

الشَرح:

الفارق ضروره الفقه كما ترى ، فإنّ الحكم بصحّه الصلاه مع النجاسه الواقعيه جاهلاً بها إنّما هو من باب عدم كونها مانعه فى الصلاه.

نعم النقض على كلام الماتن قدس سره بموارد قاعده التجاوز كما إذا شكّ فى الركوع بعد ما سجد وبنى على الركوع قبله وأتمّ الصلاه ، ثمّ انكشف عدم الإتيان بالركوع ، أو بموارد بيع الشيء مع الشكّ فى كونه ملكا له ، وبعد البيع ظهر عدم كونه ملكا له ، ونحوهما لا وجه له ؛ لأنّ مفاد قاعده التجاوز ليس جعلاً للركوع ، ومفاد قاعده اليد ليس جعلاً للملكيه حال البيع ، بل القاعده اعتبرت طريقا إلى الملكيه الواقعيه.

ثمّ لو فرض صحّه الالتزام فى موارد جعل الطهاره والحلّيه الظاهريتين بالإجزاء للتوسعه المزعومه ، فلا يجرى ذلك فى موارد استصحاب الطهاره والحلّيه ، وإن قلنا

١- (١) الوسائل : ج ٢ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

ـ كما هو الصحيح ـ بكون الاستصحاب أصلاً عمليّا ؛ وذلك لما ذكرنا فى بحث الاستصحاب بأنّ مفاد دليله ليس جعل حكم مماثل للحكم السابق ، بل مفاده اعتبار العلم بحصول السابق علماً بالبقاء ، والتفصيل موكول إلى محلّه .

بقى فى المقام أمرٌ ، وهو أنـّه لو قيل بالإجزاء فى موارد التعبّد بالشرط أو الجزء أو عدم المانع بمفاد الأُصول باعتبار أنّها توجب التوسعه فيما هو شرط وجزء ومانع فى متعلّق التكليف لا يفرق فى جريان الأُصول بين الشبهات الموضوعيه والحكميه ، وهذا بخلاف موارد الأمارات ، حيث إنّ مفاد دليل اعتبارها ثبوت الشرط الواقعى بجعل الأماره طريقاً تامّا إليه فلا يوجب قيامها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف فيها ، ويكون مقتضى التكليف بما هو مقيد بالشرط امتثاله ، وهذا كلّه بناءً على ما هو الأظهر فى اعتبار الأمارات من أنّ اعتبارها على وجه الطريقيه لا بنحو السببيّه .

....

الشَرح:

الإجزاء فى الأمارات على السببيه

:

وأمّا بناءً على السببيه وكون قيامها موجبا لحصول الحلّيه أو الطهاره للشىء ، فيكون الإتيان بالمأمور به الظاهرى موجبا لحصول الامتثال ؛ لأنّ المأمور به الذى يأتى به المكلف على طبق الأماره القائمه على الطهاره ـ مثلاً ـ يكون مشتملاً عليها بقيام الأماره ، ويكون كالواجد لها بالوجدان فى حصول الملاک ، كما هو مقتضى دليل اعتبارها ، بناءً على السببيه ، إلاّ أن يقوم دليل خاصّ فى مورد على فوات بعض الملاک الواقعى بحيث يلزم تداركه ، فلا يجزى ، أو يستحب تداركه فيجزى كصوره اشتماله على جميع الملاک . والوجه فى اقتضاء إطلاق دليل اعتبارها على السببيه هو أنّ مدلوله بناءً عليها جعل مدلول الأماره شرطا واقعيا ، والوجه فى اقتضاء إطلاق دليل اعتبارها على السببيه هو أنّ مدلوله بناءً عليها جعل مدلول الأماره شرطا واقعيا ، فلا معنى لانكشاف الخلاف فيه بعد ذلک .

ولكن لا يخفى أنّه لا يظنّ أن يلتزم أحد باعتبار الأماره على نحو السببيه إلاّ فى الأمارات القائمه على الأحكام الكليّه التكليفيه أو الوضعيه، دون القائمه على الموضوعات الخارجيه والأحكام الجزئيه ، كما إذا اشترى ثوبا من جلد الحيوان وبعد الصلاه حصل له العلم بأنّه من الميته ، فالإلتزام بالإجزاء من جهه اعتبار سوق

المسلمين من باب السببيه ، وأنّ الشارع قد جعل التذكيه الواقعيه للثوب المزبور بشرائه منه مادام لم ينكشف الحال ، غير معهود فى باب اعتبار الأمارات ، وعليه فتنحصر ثمره اعتبار الأماره بنحو الكشف أو السببيه فى الأحكام الكلّيه فقط ، سواء كانت وضعيه (مثل ما إذا قامت الأماره على كون الدباغه فى الميته ذكاه) ، أو تكليفيّه (مثل ما إذا قامت على وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه) .

ولا يخفى أنّ قضيه إطلاق دليل الحجيه ـــ على هذا ـــ هو الإجتزاء بموافقته أيضاً، هذا فيما إذا أحرز أن الحجيه بنحو الكشف والطريقيه، أى بنحو الموضوعيه والسببيه، وأمّا إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أىّ الوجهين، فأصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت [۱]، واستصحاب عدم كون الشَرح:

الإجزاء عند الشكّ فى سببيّه الأماره وطريقيتها

:

[۱] بعد ملاحظه كلامه قدس سره فى المقام من صدره إلى ذيله ، يظهر أنّ مراده من قوله قدس سره : «أصاله عدم الإتيان بما يسقط...» إلخ ، أحد أمرين :

الأوّل: أن يكون مراده منها استصحاب التكليف المحرز حدوثه بنحو القسم الثانى من الكلّى ، حيث إنّ التكليف يختلف باختلاف متعلّقه ، ومتعلّق التكليف المحرز إمّا المقيّد بالقيد الواقعى ، كما هو مقتضى اعتبار الأماره بنحو الطريقيه والكشف ، وإمّا المقيّد بما هو مدلول الأماره ، كما هو مقتضى اعتبارها بنحو الموضوعيه والسببيه ، فمع عدم إحراز كيفيه اعتبار ألاماره وانكشاف الخلاف ــ كما هو المفروض ــ ، يحكم ببقاء ذلک التكليف المحرز حدوثه حين قيام الأماره ، ولا ينفع فى إحراز سقوطه أصاله عدم فعليه التكليف بالقيد الواقعى بعد انكشاف الواقع ، حيث إنّ إحراز سقوطه يكون بإحراز تعلّق الأمر حقيقةً عند قيام الأماره بالمأتى به وإثبات تعلّقه به بأصاله عدم الفعليه فى ناحيه الواقعى إثبات لأحد المتلازمين بالأصل الجارى فى ناحيه نفى الملازم الآخر فيكون من الأصل المثبت.

الثانى: أن يكون مراده كما يُستفاد من ذيل كلامه ، أنــّه مع العلم بحدوث التكليف و وجوده حال قيام الأماره ، يكون المورد بعد انكشاف الخلاف مجرى قاعده الاشتغال حيث يحتمل بقاء ذلک التكليف على ما كان فى عدم الامتثال و عدم السقوط أو استصحاب عدم الإتيان بمتعلّق التكليف الحادث حال قيام الأماره ،

التکليف بالواقع فعلياً فی الوقت لا يجدی، ولا يثبت کون ما أتی به مسقطاً، إلّا علی القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشک فی فراغها عنه بذلک المأتی.

وهذا بخلاف ما إذا علم أن_ّه مأمور به واقعاً، وشک فی أنّه يجزی عما هو الشَرح:

ليثبت به بقاء التکليف الحادث المزبور، والاستصحاب کذلک داخل فی الشبهه المصداقيّه ، کما يأتی فی بيان إثبات وجوب القضاء به .

وأمّـا تقريب قاعده الاشتغال ، فبأنّه لو أُحرز أنّ المأتی به الظاهری متعلّق التکليف حقيقه ، کما فی موارد الأُصول الشرعيه التی تقدّم أنّ مقتضی خطاباتها التوسعه فی الواقع ، وکما إذا أُحرز اعتبار الأماره القائمه علی الشرط بنحو الموضوعيه والسببيه وشکّ فی إجزاء المأتی به الظاهری أو الاضطراری يکون مقتضی الأصل العملی الإجزاء حتّی بالإضافه إلی الإعاده کما تقدّم ، حيث يدور الأمر بين أن يکون عدل الواجب علی المکلف هو المأمور به الظاهری المنضمّ إليه الواقعی بعد کشف الخلاف ، أو الاضطراری المنضمّ إليه الاختياری بعد ارتفاع الاضطرار ، وبين أن يکون عدل الواجب نفس المأمور به الظاهری أو الاضطراری ، فأصاله البراءه عن وجوب ضمّ الواقعی أو الاختياری مقتضاها الإجزاء .

وهذا بخلاف ما إذا لم يحرز کون الفعل الاضطراری مأمورا به حال الاضطرار حقيقه ، أو الظاهری مأمورا به کذلک ، فإنّه مع عدم إحراز ذلک _ کما هو مقتضی تردّد اعتبار الأماره بين السببيه والطريقيه _ يشکّ فی امتثال التکليف المحرز حال قيام الاماره ويحکم العقل بالاشتغال ولزوم إحراز السقوط ، ولم يحرز تعلّق الأمر بالمأتی به حتّی يکون المورد مجری لأصاله البراءه ، واستصحاب عدم فعليه التکليف بالواقعی _ کما تقدّم _ لا يثبت تعلّق التکليف حقيقه بالمأتی به ، إلّا علی الأصل المثبت.

المأمور به الواقعی الأولی، کما فی الأوامر الاضطراریه أو الظاهریه، بناءً علی أن یکون الحجیه علی نحو السببیه، فقضیه الأصل فیها _ کما أشرنا إلیه _ عدم وجوب الإعاده، للإتیان بما اشتغلت به الذمه یقیناً، وأصاله عدم فعلیه التکلیف الواقعی الشَرح:

أقول : یرد علی الماتن قدس سره :

أوّلًا: أنّه إذا لم یحرز تعلّق التکلیف بالظاهری حقیقه _ کما هو مقتضی تردّد اعتبار الأماره القائمه بالشرط بین السببیه والطریقیه _ یکون مقتضی الإطلاق فی خطاب التکلیف الواقعی وجوب الإتیان بمتعلّقه وعدم الإجتزاء بغیره ، کما ذکرنا ذلک فی الاضطراری أیضاً ، وقلنا : إذا لم یتمّ دلیل علی تشریع الاضطراری عند الاضطرار فی بعض الوقت ، یکون مقتضی الإطلاق (أی عدم ذکر العدل للإختیاری فی خطابه) تعیّن الإتیان به ولو فی آخر الوقت ، فلا تصل النوبه إلی الأصل العملی بمجرّد تردّد أمر اعتبار الأماره ثبوتا بین کونه علی نحو الطریقیه أو السببیه ، بل مقتضی إطلاق الأمر الواقعی نفی اعتبارها علی نحو السببیه ؛ لأنّ مثبتات الأُصول اللفظیه حجّه.

وثانیا: قد ذکرنا سابقا أنّ الوجوب التخییری بین الإتیان بفعلین وبین إتیان واحد معیّن منهما ثبوتا غیر معقول ، وما ذکره قدس سره من الرجوع إلی البراءه فی فرض إحراز تعلّق الأمر حقیقه بالمأتی به وفی غیره إلی الاشتغال أو استصحاب التکلیف مبنیّ علی إمکان فرض الوجوب التخییری المزبور ، والاّ فإن کان المأتی به مأمورا به واقعا ، فالأمر والتکلیف یتعلّق بالجامع ، وعلی فرض عدمه یتعلّق بخصوص الاختیاری أو الواقعی ، فاستصحاب عدم تعلّق التکلیف ثبوتا بالجامع معارض باستصحاب عدم تعلّقه بخصوص الاختیاری أو الواقعی ، وبعد تساقطهما یکون المقام من موارد دوران أمر الواجب بین التعیین والتخییر ، أو بین المطلق والمقید ، وتقدّم أنّ أصاله البراءه تجری فی ناحیه تعلّقه بمحتمل التعیین أو المقیّد ، لکون رفع بعد رفع الاضطرار وکشف الخلاف.

وأمّا القضاء فلا یجب بناءً علی أنّه فرض جدید[۱]، وکان الفوت المعلّق

الشَرح:

التکلیف عنهما موافقا للامتنان ، بخلاف رفعه عن الجامع أو المطلق ، فإنّ تعلّق التکلیف بهما ثبوتا وإن کان غیر معلوم إلاّ أنّ رفعه عنهما خلاف الامتنان ، فلا یعمّ

خطاب «رفع ما لا يعلمون» ذلك التكليف المحتمل .

[۱] يعنى مع دوران الأمر بين السببيه والطريقيه ، وانكشاف الخلاف فى الأماره بعد الوقت ، فلا يجب تدارك الواقع بالقضاء ولا يفيد فى وجوبه استصحاب بقاء التكليف فى الوقت وعدم الإتيان بمتعلّقه ؛ لأنّ مجرّد إحراز عدم الإتيان بمتعلّق التكليف فى الوقت بالأصل لا ـ يكون إحرازا لفوته ، فإنّه من الأصل المثبت ، فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم فوته ، ولا أقلّ من أصاله البراءه عن وجوب القضاء .

نعم لو قيل بأنّ وجوب القضاء مستفاد من الأمر بالأداء ، بأن يكون الإتيان بذات الفعل مطلوبا ، والإتيان به فى الوقت مطلوبا آخر ، وأنّه بانقضاء الوقت يسقط الطلب الثانى ويبقى الأوّل ، لكان (عند دوران اعتبار الأماره بين السببيه والطريقيه) استصحاب طلب الطبيعى بعد خروج الوقت مقتضيا للقضاء ، وكذا لو كان وجوب القضاء بأمرٍ جديد ، ولكن كان موضوعه عدم الإتيان بالواجب الواقعى فى الوقت ، لا فوته ، فإنّ عدم الإتيان به فى الوقت بعد انكشاف الخلاف فى الأماره محرز .

أقول : هذا إذا كان الموضوع لوجوب القضاء عدم الإتيان بالفريضه الأوّليه فى وقتها ، وإلاّ فلو كان موضوعه عدم الإتيان بفريضه الوقت ، سواء كانت أوليه أو ثانويه لكانت الشبهه مصداقيّه ، وقد ذكرنا عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه ، وعليه كان المرجع أصاله البراءه عن وجوب القضاء ، كما لا يخفى .

عليه وجوبه لا يثبت بأصاله عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، وإلّا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيّداً.

الشَرح:

تبدّل فتوى المجتهد

:

ثمّ إنّه لا ـ فرق فى عدم الإجزاء ــ بناءً على الطريقيه فى موارد الأُصول والأمارات ــ بين انكشاف الخلاف بالوجدان أو انكشافه بحجّه معتبره ، كما فى موارد تبدّل رأى المجتهد أو عدول العامى بعد موت مقلّده إلى الأعلم من الأحياء ، أو عدوله إلى من صار أعلم ممّن كان يقلّده ، وذلك لأنّ الأماره السابقه أو الأصل السابق لا يزيد فى الاعتبار على اليقين والاعتقاد الجزمى الذى لم يكن معتبرا بعد زواله حتّى بالإضافه إلى الأعمال السابقه .

فإنّ غايه دليل اعتبار الأماره أنّها علم بالواقع ، وغايه مفاد خطاب الأصل المحرز أنّ المكلّف عالم بالواقع ، وخطاب الأصل غير المحرز أنّه تنجيز أو تعذير عن الواقع ، على ما تقرّر من أنـّه المجعول فى مورد الأماره أو الأصل ، ولو قلنا بأنّه الحكم المماثل أو المؤدّى لا يخرج من الطريقيه إلى النفسيه أيضاً .

لا ـ يقال : تبدّل الرأى والاجتهاد لا ـ يوجب إلّا زوال الاعتبار عن الاجتهاد السابق والفتوى السابقه ، من حين زواله لا من الأوّل . وبتعبيرٍ آخر : التبدّل فى الفتوى أو التردّد فيها ، نظير الفسخ ، لا يوجب إلغاء المعامله إلّا من حينه ، فيكون التبدّل أو التردّد موجبا لإلغاء الرأى السابق من حين حصولهما لا من الأصل .

فإنّه يقال : قياس تبدّل الفتوى أو التردّد بفسخ المعامله مع الفارق ؛ إذ فى مورد الفسخ يتغيّر الواقع من حين الفسخ ، فالملكيه الحاصله بالبيع تنتفى من حين فسخه ، ومع انتفائها من حينه لا يمكن ترتيب آثار عدم الملكيه من الأوّل ، بخلاف موارد . . . . . .
. . . .

الشَرح:

تبدّل الفتوى أو التردّد ، فإنّ الزائل من حين حصولهما هو الاعتبار لا الواقع ، وإذا أُحرز الواقع بالفتوى الثانيه ، المفروض عدم اختصاص اعتبارها بالأعمال اللاحقه والموجود بعد التغيّر والتبدّل فقط، فاللازم تداركه مع فوته أو إحراز الإتيان به ، ودعوى أنـّه لا اعتبار للفتوى اللاحقه بالإضافه إلى الأعمال السابقه ، يدفعها مقتضى

إطلاق دليل اعتبارها بعد سقوط الأولى عن الاعتبار ، حتّى بالإضافه إلى تلك الأعمال ؛ ولذا لو فات الواقع بترك العمل بها فى السابق يجب تداركه على طبق الحجّه الفعليه .

وينبغى قياس المقام بحصول التردّد وصيروره المكلف شاكّا بزوال يقينه ، فإنّ زوال الاعتقاد وإن لم يوجب إلّا زوال المنجزيّه والمعذريّه من حين زواله ، إلّا أنّه بعده لا اعتبار له حتّى بالإضافه إلى الأعمال السابقه .

وتوضيح ذلك : إنّ تبدّل الفتوى يكون بالظفر بأصلٍ حاكم على الأصل الذى كان يُعتمد عليه ، أو بالظفر بالأماره أو المخصّص أو المقيّد أو القرينه على خلاف ما كان يعتمد عليه ، وإذا ظفر بذلك فهو يكشف بحسب المدلول عن ثبوت مقتضاها من الأوّل ، وهذا الكشف قد اعتبر علما على ما هو مفاد دليل اعتبار الأماره ، ولا ينتفى بعد ذلك موضوع الحجّه والأصل الذى كان يعتمد عليه ، حتّى بالإضافه إلى الأعمال الماضيه ، وليس المراد أنّ قيامها يكشف عن عدم الأصل من الأوّل ، بل المراد ارتفاع موضوع الأصل والحجّه بالظفر على الأصل الحاكم أو الأماره أو المخصّص والمقيّد ونحوهما من القرائن ، ونظير ذلك ما إذا استظهر من روايه حكما ثمّ تردّد فى الاستظهار ، فإنّه لم يثبت عنده ظهور فعلاً ليبقى معتبرا بالإضافه إلى الأعمال السابقه .

....

الشَرح:

والحاصل أنّ الإجزاء فى موارد الأُصول العمليه أو الأماره بعد انكشاف الواقع على خلافها ولو بكاشفٍ تعبّدى يحتاج إلى دليل خاصّ أو عامّ ، كالذى ذكرناه وجها للإجزاء فى العبادات والمعاملات ، بمعنى العقود والإيقاعات فى موارد تغيّر الفتوى أو عدول العامى ، أو مثل حديث «لا تعاد» فى موارد الإخلال بما يعتبر فى الصلاه ممّا لا يدخل فى المستثنى الوارد فيه ، ويطلب تفصيل المقام ممّا ذكرناه فى بحث الاجتهاد والتقليد فى وجه الإجزاء .

الإجزاء عند تبدّل الفتوى أو العدول

ومجمل ما ذكرنا فى ذلك البحث أنّه يحكم على العمل الواقع سابقا على طبق اجتهادٍ صحيح ، أو على طبق فتوى معتبره فى ذلك الزمان ، بالإجزاء فى العبادات

والمعاملات، بمعنى العقود والإيقاعات السابقه ؛ لما علم من مذاق الشارع بجعل هذه الشريعه سهله سمحه، وأنّه لم يعهد فى الشريعه أن يأمر الائمّه عليهم السلام من كان يعمل على طبق أخبارهم المعتبره أن يتدارک عمله السابق بمجرّد ظهور خبر أو وروده عنهم عليهم السلام فيما بعد ، بحيث يقدّم بعد وروده على ما كان يعمل عليه، بل ورد عنهم ما يشير إلى إجزاء ذلک العمل، ففى موثّقه محمد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله لا يتّهمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»(۱)، فإنّ التعبير عن الحديث الآتى من قبلهم بالناسخ للحديث عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله وتنزيله الحديث منزله القرآن فى وقوع النسخ فيه يشير إلى إجزاء العمل السابق قبل ورود . . . .

الشَرح:

الحديث الناسخ، فإنّ النسخ فى المقام، وإن لم يكن بمعناه المعروف بل المراد منه التقييد والتخصيص، إلاّ أنّ العمل بالكتاب قبل ورود المخصّص أو المقيّد عليه كما كان يجزى كذلک العمل بالحديث قبل ورود الحديث اللاحق، ويؤيّد ذلک الإجماعات المنقوله فيالمقام على الإجزاء حيث قال فى العروه: «فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيوانا كذلک، فمات مجتهده، وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّه البيع وإباحه الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه ولا أكله»، وقال قبل ذلک: «وكذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بصحّته، فإن مات وقلّد من يقول ببطلانه، يجوز له البناء على الصحّه. نعم يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى فيما يأتى»(۲).

ولا يخفى أنّ ما ذكره من الفرق بين الذبح بغير الحديد وبين العقد السابق لا يصحّ ، إلاّ بأن يقال المتيقّن من التسالم على الإجزاء ، موارد العبادات السابقه والعقود والإيقاعات ، ويبقى غيرها تحت القاعده المشار إليها آنفا فى الأصل الأولى على القول بالطريقيه فى الأمارات واعتبار الأُصول من عدم الإجزاء .

۱- (۱) الوسائل : ج ۱۸ ، باب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۴ .

۲- (۲) العروه الوثقى : ج ۱ ، مسأله ۵۳ ، من كتاب الاجتهاد والتقليد .

ثمّ إنّه يقع الكلام فى أنـّه لو قلنا بإجزاء الأعمال السابقه على طبق الفتوى السابقه ، فيما إذا انكشف خلافها بالفتوى اللاّحقه ، فهل تكون تلك الأعمال مجزيه بالإضافه إلى غير العامل أيضاً ممّن يكون الطريق المعتبر عنده على خلاف تلك الأعمال ، مثلاً إذا تيمّم الإمام لصلاته فى مورد ، يرى الغير أنـّه يتعيّن فى ذلك المورد . . . .

الشَرح:

وضوء الجبيره ، فهل يجوز ـ لمن يكون الحكم عنده كذلك ـ الائتمام بصلاه هذا الإمام الذى يصلّى بالتيمّم ، بدعوى أنـّه إذا كانت صلاه الإمام مجزيه بحيث لا يجب عليه تداركها بالإعاده والقضاء بعد كشف الخلاف عنده بتبدّل فتواه أو رجوعه إلى المجتهد الآخر ، تكون صلاته مع التيمّم المزبور كالصلاه مع الخلل فى الموارد التى تدخل فى المستثنى منه من حديث «لا تعاد» ، وكما أنّه يجوز الاقتداء فيها مع علم المأموم بخلل صلاه الإمام بما لا يضرّ الإخلال به فى صحّتها فى حقّه ، فكذلك الحال فى الفرض ، أو أنـّه لا يجوز للغير ممن يقوم الطريق المعتبر عنده على بطلان عمله واقعا ترتّب أثر الصحيح على تلك الأعمال ؟

الصحيح هو الثانى ، وذلك لأنّ الحكم بالإجزاء فى الأعمال السابقه بالإضافه إلى العامل ، ليس بمعنى صحّتها واقعا ، بل معنى الإجزاء إبقاء فتواه السابقه أو فتوى المجتهد السابق على الاعتبار بالإضافه إلى تلك الأعمال فى حقّ العامل ؛ ولذا لو كان كشف الخلاف فى الفتوى السابقه مع الواقع كشفا وجدانيا لم تكن مجزيه ، ولزم تدارك الواقع الفائت ، فلا يقاس الإجزاء فيها بموارد الخلل فى الصلاه ، ممّا يدخل فى المستثنى منه من الحديث ، فإنّ الصحّه فى تلك الموارد واقعيه ؛ ولذا لا تجب إعاده الصلاه ولا قضائها بالكشف الوجدانى للخلل .

وبالجمله غايه ما يستفاد ممّا تقدّم ـ من أنّ لزوم التدارك فى موارد تبدّل الفتوى أو الرجوع الى المجتهد الآخر ينافى كون الشريعه سهله وسمحه وقيام السيره المتشرعه الجاريه على عدم التدارك فيما إذا وقعت الأعمال السابقه عن تقليد أو اجتهاد صحيح فى العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات ـ هو بقاء الفتوى السابقه أو الاجتهاد السابق على الاعتبار بالاضافه إلى العامل فحسب ، وكذا فيما ثمّ إن هذا كلّه فيما يجرى فى متعلّق التكاليف، من الأمارات الشرعيه

والأصول العمليه [۱]، وأمـّا ما يجرى فى إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق الشَرح:

أشرنا إليه من الروايه ، فتدبّر .

قد يقال : إنّه يستثنى ممّا ذكر من عدم ترتيب أثر الصحيح لمن يرى بطلان ذلك العمل بحسب اجتهاده أو تقليده موردان :

أحـدهما: النكاح ، فإنّه إذا عقـد على امرأه بعقـدٍ صـحيح عندهما بحسب تقليدهما ، فلا يجوز للغير الذى يرى بطلانه اجتهادا أو تقليدا تزويجها بعد ذلك بلا طلاقٍ صحيح ، بدعوى أنّ المرأه من الأوّل خليّه ؛ لبطلان العقد على رأيه .

الثانى: الطلاق فإنّه إذا طلّق زوجته بطلاقٍ يرى صـحّته ، كما إذا أنشأه ببعض الصيغ مما أفتى بعض بصحّه إنشائه بها ، ويرى الغير بطلان ذلك الطلاق ، فيجوز له التزويج بتلك المرأه بعد انقضاء عدّتها .

والدليل على ترتيب الأثر فى الموردين ــ مضافا إلى السـيره المسـتمرّه ــ ما يستفاد ممّا ورد فى أنّ «لكلّ قومٍ نكاح» وما ورد فى قاعده الإلزام .

ولكن لاـ يخفى ما فيهما ، إذ دعوى السـيره المسـتمرّه فى موارد الحكم الظاهرى لم تثبت ، وما ورد فى أنّ لكلّ قومٍ نكاح أو فى قاعده الإلزام لا يستفاد منهما إجزاء النكاح أو الطلاق الواقع على طبق الحجّه المعتبره عند العامل ، بالإضافه إلى من تكون الحجّه المعتبره عنـده على خلافها ، وكـذلك الحال فى الميراث . نعم إذا كان النكاح والطلاق أو الميراث عنـد قومٍ مخالفا لما عنـدنا ، فهو مجرى السيره وقاعده الإلزام لا ما إذا كان عند مجتهدٍ مخالفاً لما عند مجتهدٍ آخر .

[۱] كان كلامه قدس سـره فى الأُصول العمليه والأمارات التى تكون مقتضاها إحراز قيود متعلّق التكليف جزءا أو شـرطا ، نفيا أو إثباتـا . وأمّـا التى مقتضاهـا إحراز التكـاليف أو الأصـل على وجوب صـلاه الجمعه يومهـا فى زمـان الغيبه، فـانكشف بعـد أدائها وجوب صـلاه الظهر فى زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غايه الأمر أن تصـير صـلاه الجمعه فيها ــ أيضاً ــ ذات مصـلحه لذلك، ولاـ ينـافى هـذا بقـاء صـلاه الظهر على ما هى عليه من المصـلحه، كما لا يخفى، إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على عـدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

الشَرح:

المستقلّه ، فلا يوجب الإلتزام بالسببيه فيها الإجزاء ، ولو قامت أماره على وجوب فعلٍ ، وكان الواجب فى الواقع غيره ، فلا يوجب قيامها عدم لزوم تدارك الواقع بعد انكشافه ، حيث إنّ غايه اعتبارها أنّ قيامها أوجب صلاح ذلك الفعل لا سقوط الواجب الواقعى عن صلاحه ، إلاّ فيما كانت الأماره القائمه على وجوب فعلٍ دالّه على عدم وجوب ذلك الواجب الواقعى ، كما فى مثل الأماره القائمه على وجوب القصر أو الجمعه فى يومها ، فإنّها بالملازمه تنفى وجوب التمام أو الظهر لقيام الضروره ، ولا أقلّ من الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الصلوات الخمس فى اليوم والليله على كلّ مكلّف ، فإنه فى الفرض يحكم بالإجزاء على مسلك السببيه ، حتّى مع كشف الخلاف فى الوقت ، حيث إنّه لو وجب التدارك لزم وجوب الأزيد من الصلوات الخمس على المكلّف .

ص :۴۲۳

تذنيبان:

الأول: لا ينبغى توهم الإجزاء فى القطع بالأمر فى صوره الخطأ [۱]، فإنّه لا يكون موافقه للأمر فيها، وبقى الأمر بلا موافقه أصلًا، وهو أوضح من أن يخفى، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحه فى هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو فى غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقى منها، ومعه لا يبقى مجال لإمتثال الأمر الواقعى، وهكذا الحال فى الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعى أو الطريقى للإجزاء بل إنّما هو لخصوصيه اتفاقيه فى متعلقهما، كما فى الإتمام والقصر، والإخفات والجهر.

الشَرح:

[۱] مراده قدس سره أنّه يمكن أن يكون الجزم بوجوب فعل فى موردٍ ، مع الغفله عن الواجب الواقعى فى ذلك المورد ، موجبا لحدوث تمام مصلحه الواقع فى ذلك الفعل ، فلو أتى به حال الغفله عن الواجب الواقعى لا يبقى مجال لتدارك الواجب الواقعى بعد زوال الجزم ؛ لأنّ المزبور تدارك مصلحته بالفعل الذى جزم بوجوبه . وكون فعل فى حال الغفله عن الواجب الواقعى كذلك وإن كان ممكنا إلاّ أنّه لا يمكن أن تكون مصلحه الواقع فى ذلك الفعل مطلقه ، (يعنى ولو فى غير حال الغفله عن الواجب الواقعى) وإلاّ كان تخصيص الوجوب بذلك الفعل وعدم جعله تخييريّا بينهما بلا موجب .

نعم ، يمكن أن يكون الفعل الذى جزم بوجوبه مع كون الواجب فعلا آخر مشتملاً على بعض ملاك الواجب مطلقاً ، ولو فى غير حال الغفله عن الواجب الواقعى ، ومع ذلك لا يتعلّق به الوجوب لا تعيينا ولا تخييرا بين الفعلين والفعل الواحد ؛ لأنّ مع الإتيان به أوّلاً لا يمكن تدارك الباقى بالإتيان بالفعل الآخر ؛ ولذا عمّم قدس سره الاشتمال على مقدار من المصلحه بقوله : «ولو فى غير هذا الحال» .

الثانى: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء فى بعض موارد الأصول [۱] والطرق والأمارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه فى الشَرح:

وبالجمله اشتمال فعل على تمام ملاك الواجب الواقعى حال الغفله عنه أو على بعض ملاكه مطلقاً ، مع عدم إمكان استيفاء الباقى ، أمر ممكن ، ولكن هذا لا

يرتبط ببحث إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى ؛ لأنّ القائل بالإجزاء فى المأمور به الظاهرى لا يلتزم بالإجزاء بالإتيان بما اعتقد أنّه الواجب الواقعى ، كما أنّ القائل بعدم الإجزاء فى الإتيان بالمأمور به الظاهرى يلتزم بالإجزاء فى موارد كون الاعتقاد بوجوب فعل موجبا لحدوث مصلحه الواقع فيه ، أو كونه واجدا لبعض ملاك الواجب الواقعى ولم يمكن مع الإتيان به تدارك الباقى فيما قام دليل خاصّ على ذلك ، كإجزاء كلّ من الجهر والإخفات فى موضع الآخر ، وكالتمام فى صوره الجهل بوجوب القصر .

[١] كأنّ هذا الأمر ردّ على من ذكر أنّ الالتزام بإجزاء المأمور به الظاهرى ــ حتّى بعد انكشاف الخلاف ــ يلازم التصويب فى الأحكام والتكاليف الواقعيه ، ويظهر من صدر كلامه قدس سره إلى ذيله أنّ التصويب الباطل هو ما كان يستتبع خلو الواقعه عن الحكم الواقعى الإنشائى فى حقّ الجاهل ، وإنّ هذا لا يلزم من الالتزام بالإجزاء ، فإنّ معنى خلو الواقعه عن الحكم الواقعى فى حقّ الجاهل هو أن لا يكون فى حقّه حكم إلاّ مؤدّى الأماره أو مقتضى الأصل ، بحيث لو أُغمض عن تلك الأماره أو الأصل لم يكن فى الواقع للواقعه حكم فى حق الجاهل أصلًا ، والقول بالإجزاء لا يلازم ذلك ؛ لأنّ الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل فى مرتبه الإنشاء محفوظ ، ولا يختصّ بالعالم ، ولكنّ هذا الحكم الإنشائى لا يصل إلى مرتبه الفعليه فى ظرف قيام الأماره أو وجود الأصل العملى على خلافه ، بلا فرق فى ذلك بين الالتزام بالإجزاء أو عدمه ، تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعى بمرتبته محفوظ فيها، فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلاّ الحكم الإنشائى المدلول عليه بالخطابات المشتمله على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوليه، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، وهو ثابت فى تلك الموارد كسائر موارد الامارات، وإنّما المنفى فيها ليس إلاّ الحكم الفعليّ البعثيّ، وهو منفى فى غير موارد الإصابه، الشَرح:

فالقائل بعدم الإجزاء متّفق مع القائل بالإجزاء على عدم الفعليه فى التكليف الواقعى فى مورد الأصل أو ظرف قيام الأماره فيما لو خالفا الواقع ، والفرق أنّ الأوّل يقول بصيرورته فعليّا بعد انكشاف الخلاف ويلزم التدارك ، والقائل بالإجزاء يقول بأنّه لا يصير فعليّا ؛ إمّا لحصول الملاك ، أو لعدم إمكان استيفاء الباقى ، وعليه فكيف

يكون الإجزاء موجبا للتصويب ، أى خلّو الواقعه عن الحكم ، وأن لا يكون فى حقّ الجاهل حكم غير مؤدّى الأماره ومفاد الأصل ، مع أنّ الجهل بخصوصيه الواقعه أو بأصل حكمها موضوع لاعتبار الأماره والأصل ، وما دام لم يفرض أنّ فيالواقعه حكما لا يتم الموضوع للأصل أو لاعتبار الأماره .

أقول : التصويب تاره يكون باختصاص الأحكام الشرعيه والتكاليف الواقعيه بالعالمين بها ، بأن يكون المجعول الواقعى قاصرا عن الشمول للجاهلين بها ولايكون فى حقّ غير العالمين إلاّ مقتضى الأصل أو مدلول الأماره ، وهذا النحو من التصويب منسوب إلى الأشعرى ، ولازمه أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم ، وأُخرى بأن يكون الحكم المجعول فى الوقائع بنحو الاقتضاء ، يعنى اعتبر التكليف والحكم فى حقّ المكلّف مطلقا ما لم يكن مقتضى الأصل أو الأماره على خلافه ، ومع مخالفه مقتضاهما له يكون الحكم الثابت هو مقتضى الأصل أو مدلول الأماره ، وهذا النحو من التصويب منسوب إلى المعتزلى ، والإجزاء المتقدّم فى بعض الأُصول العمليه وإن لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلاّ فى سقوط التكليف بالواقع بموافقه الأمر الظاهرى، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابه، وسقوط التكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه، وهو خلو الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الأماره، كيف؟ وكان الجهل بها ـ بخصوصيتها أو بحكمها ـ مأخوذاً فى موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعى بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

الشَرح:

كما التزم به الماتن قدس سره ولو مع دعوى الطريقيه فى مفادها ، يلازم هذا النحو من التصويب ، كما أنّ الالتزام بالسببيه فى الأمارات يوجبه أيضاً ، فإنّه إذا اقتضى الأصل تحقّق قيد متعلّق التكليف وقيل إنّ الأصل المزبور حاكم على أدلّه شرائط متعلّق التكليف ، وأنّه يوجب التوسعه فيه واقعا تكون الطهاره المعتبره فى الصلاه ـ فى حال الشكّ فيها ـ أوسع من الطهاره الواقعيه ، وكذلك القول فى الأماره القائمه على الشرط بناءً على السببيه ، وكذا فيما قامت الأماره بناءً عليها على تكليفٍ مستقلٍ ، كما إذا قامت الأماره على وجوب القصر مع كون الحكم المجعول الأوّلى فيه هو التمام ، فإنّه لا محاله يتقيّد وجوب التمام تعيينا فى ذلك المورد ، بما إذا لم تقم

الأماره على وجوب القصر ، ومع قيامها إمّا يسقط وجوب التمام رأسا ، أو يكون وجوبه حال قيام الأماره المزبوره تخييريا .

وبالجمله الحكم المجعول أوّلاً يتبع الصلاح والملاك ومع عدم انحصار الملاك فى وجوب التمام عند قيام الأماره على خلافه يكون تخصيص الوجوب التعيينى بالتمام بلا ملاك .

وبتعبيرٍ آخر : كما أنّ طريان الإكراه أو الاضطرار على الحرام الواقعى أو ترك الواجب الواقعى يوجب انتهاء تلك الحرمه أو ذلك الوجوب ، فيكون الثابت بعد . . . .

الشَرح:

طريان أحدهما الحلّيه ، كذلك قيام الأماره المخالفه للواقع بناءً على السببيه أو كون مفاد الأصل فى مورد على خلافه يوجبان انتهاء الحكم الواقعى . وهذا التصويب المعتزلى يلازم القول بالسببيّه فى اعتبار الأمارات والأُصول ، كما أنّ القول بالسببيه يلازم الإجزاء ، فالتزامه قدس سره بالإجزاء فى موارد بعض الأُصول العمليه يلازم القول بالسببيه فى مفادها الموجبه للتصويب لا محاله .

نعم الالتزام بالإجزاء فى موارد بعض الأمارات ــ على ما ذكره فى التذنيب الأوّل ــ لا يلازم التصويب بالنحو الأوّل ولا بالنحو الثانى ؛ لأنّ المزبور فى مواردها أنّ العمل على مفاد الأماره هو الذى يلازم حدوث الملاك فى الفعل لا قيام الأماره بحكم ذلك الفعل ، فقيام الأماره على وجوب القصر فى مورد وجوب التمام أو على وجوب الظهر فى مورد وجوب الجمعه لا يوجب حدوث الصلاح فى القصر أو الظهر ، كما هو مقتضى القول بالسببيه فى اعتبار الأماره ، بل القصر والظهر بعد قيام الأماره على وجوبهما باقيان على ما هما عليه من عدم الملاك ، وأنّ المصلحه الملزمه تكون فى التمام أو فى الجمعه ، إلاّ أنّ الإتيان بالقصر أو الظهر يلازم حدوث مصلحه فيها تسدّ مكان صلاح التمام أو الجمعه ، ويعبّر عن هذا الأمر بالمصلحه السلوكيه ، ولكن هذا النحو من المصلحه أيضاً يوجب التقييد فى المجعول الأوّلى بأن ينشأ الوجوب فى ذلك المورد ما دام لم يأتِ المكلف بالقصر وينشأ وجوب الجمعه مادام لم يعمل بأماره وجوب الظهر .

وذلك لأنّ إنشاء الحكم والتكليف بفعلٍ يكون لغرض إمكان كونه داعيا

للمكلّف إلى العمل عنـد وصوله إليه ، فالإنشاء لـداعٍ آخر _ كالتعجيز والاسـتهزاء _ لا يدخل فى الحكم والتكليف ، وإذا فرض عدم الملاك فى التمام بعد الإتيان . . . .

الشَرح:

بالصلاه قصرا أو فى الجمعه بعد الإتيان بالظهر ، يكون جعل الوجوب المتعلّق بهما مطلقا لغواً .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإجزاء فيما إذا أتى بفعل باعتقاد وجوبه أو قيام الأماره على وجوبه وإن كان لا يلازم التصويب بالنحوين ، فإنّ التصويب _ كما ذكرنا _ تغيير الحكم الواقعى فى ظرف ثبوت مـدلول الأماره أو مفاد الأصل . ومن الظاهر أنّه فى الفرض يثبت الحكم الواقعى على مـا هو عليه من غير تغيير فى ظرف قيـام الأماره على الخلاف ، وإنّما يكون سـقوط الحكم الواقعى بعد العمل بمدلول الأماره من أجل عدم إمكان امتثاله لا لسببٍ آخر .

وعليه فالإلتزام بعـدم وجوب الإعـاده على المسافر الجاهل بالقصـر بعـد ما صـلّى تماماً ثمّ علم بوجوب القصـر عليه ، ليس التزاما بـالتصويب ، وهكـذا فى مسـأله الجهر فى موضع الإخفـات وبـالعكس ، ولكن لو قلنـا بالمصـلحه السـلوكيه المعبّر عنها بالطريقيه المخلوطه فقد يقال إنّها أيضاً توجب التصويب لا محاله (أى التبدّل فى الحكم الواقعى) فيما لو كانت المصـلحه السـلوكيه بحيث يتـدارك بهـا مصـلحه الواقع ، فـإنّه إذا قـامت الأماره على وجوب صـلاه الظهر يوم الجمعه ، وكان الواجب بحسب الواقع صـلاه الجمعه ، وقيل بأنّ قيام الأماره لا يوجب المصـلحه فى صـلاه الظهر ، بل العمل بتلك الأماره والالتزام بأنّ مـدلولها حكم من قبل الشارع ، يشـتمل على مصـلحه يتدارك بها ما فات بترك الواجب الواقعى ، فإنّه مع انكشاف الخلاف قبل خروج الوقت وإن لزم الإتيان بالواجب الواقعى لعـدم فوته ، إلاّ أنّه إذا لم ينكشف الخلاف إلاّ بعـد الوقت لم يجب القضاء ، باعتبار أنّ مصـلحه الجمعه فى الواقع متداركه بصلاه الظهر المأتى بها بعنوان العمل بالأماره .

. . . .

الشَرح:

فاللازم أن يكون التكليف الواقعى متعلّقا بأحد أمرين إمّا بالجمعه أو الإتيان

بالظهر بعنوان العمل بالأماره مع فرض عدم انكشاف خلافها ، هذا بالإضافه إلى من قامت الأماره عنده على وجوب صلاه الظهر ، وأمّا فى حقّ من لم تقم عنده هذه الأماره فالواجب فى حقّه صلاه الجمعه خاصّه ، فليس وجوب صلاه الجمعه تعيينا بمشترك بين العالم والجاهل ، كما هو مبنى القول ببطلان التصويب حتّى المنسوب إلى المعتزلى وغيره .

لا ـ يقال : فى موارد كشف الخلاف بعد الوقت يتدارك مصلحه الفعل فى الوقت لا ـ مصلحه نفس الفعل ؛ لئلّا يلزم تداركه بالقضاء .

فإنّه يقال : لا سبيل لنا إلى العلم بتعدّد الملاك الملزم فى الفعل فى الوقت ليلتزم بوجوب القضاء مع انكشاف الخلاف فى خارج الوقت ، والأمر بالقضاء على من فاته الواقع لا ـ يكشف عن ذلك ، فلعلّ الملاك فى الفعل خارج الوقت قد حصل بعد خروج الوقت فى حقّ من لم يدرك مصلحه الفعل فى الوقت ، ولذا من تدارك مصلحه الفعل فى الوقت لا يجب عليه العمل بالأماره ، فيلزم على القول بالمصلحه السلوكيه الالتزام بالإجزاء بالإضافه إلى القضاء .

وبالجمله الالتزام بالمصلحه السلوكيه يوجب التغيير والتبدّل فى الحكم الواقعى بالإضافه إلى من لا ينكشف خلاف الأماره له أصلًا ، أو حتّى فيما إذا انكشف خلافها عنده بعد خروج الوقت ، كما فى فرض وحده الملاك الملزم فى الفعل فى الوقت وحدوث ملاك ملزمٍ آخر فى ذات الفعل بعد خروجه فى حقّ من فات عنه الملاك الملزم الذى كان فى الفعل فى الوقت لا مطلقا ، كما لا يخفى .

فقد تحصّل أنّ القول بالإجزاء يوجب التقييد فى التكليف الواقعى بعدم الإتيان . . . .

الشَرح:

بمؤدّى الأماره فيما إذا لم يمكن تدارك مصلحه الواقع بعد العمل بها من غير أن يكون فى العمل بها مصلحه شخصيه، وإلاّ لزم التبدّل والتغيّر فى الحكم الواقعى كما مرّ.

ولا ـ يخفى أيضاً أنّه إنّما يلزم من الالتزام بالإجزاء تقييد الحكم الواقعى بعدم العمل بمدلول الأماره المخالفه فيما إذا التُزم بالإجزاء فى مورد كشف الخلاف وجدانا، كما فى مسأله التمام فى موضع القصر والإخفات أو الجهر فى موضع الآخر.

وأمّا إذا التزمنا بالإجزاء فى خصوص كشف الخلاف بأماره معتبره ، كما فى

موارد تبدّل الفتوى ، أو عدول العامى إلى مجتهدٍ آخر ، فلا يلزم من الالتزام بالإجزاء التقييد فى التكليف الواقعى أصلًا ، فإنّ معنى الإجزاء فى هذه الموارد بقاء الأماره السابقه على اعتبارها بالإضافه إلى الأعمال السابقه وعدم اعتبار الأماره الحادثه إلّا بالإضافه إلى الأعمال الآتيه ؛ ولذا لو كان كشف الخلاف فى الأماره السابقه وجدانا كان يجب تدارك العمل السابق والعمل على الوظيفه الواقعيه .

لا يقال : من أين علمنا أنّ الأحكام الواقعيه فى الوقائع والتكاليف الشرعيه المجعوله فى حقّ المكلّفين لم تقيّد بعدم الإتيان بمؤدّيات الطرق والأمارات القائمه على خلافها ، حتّى نلتزم بلزوم التدارك ، فيما إذا انكشف الخلاف مطلقاً ، أو فى خصوص الإنكشاف الوجدانى ؟

فإنّه يقال : نكتشف عدم التقييد من الأوامر الوارده بالاحتياط فى الدين والوقائع المبتلى بها ، حتّى مع قيام الأماره فيها على تعيين الأحكام والتكاليف بنحو خبر العدل والثقه وغيرهما ، مما يحتمل مخالفتها مع الواقع ، كما يأتى الكلام فى ذلک فى بحث شرائط العمل بالأصل إن شاء اللّه تعالى ، كما أنّ إطلاق هذه الأخبار ينفى التصويب حتّى المنسوب منه إلى المعتزلى .

....

الشَرح:

بقى فى المقام أمرٌ وهو أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من عدم فعليه الحكم الواقعى فى مورد قيام الأماره على خلافه ــ سواء قيل بالإجزاء أم لا ــ ينافى ما اختاره فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى مبحث حجيه الامارات. وقد ذكرنا أنّ الفعليه بالمعنى الذى التزم به وجعلها من مراتب الحكم أمرٌ غير صحيح، وليست الفعليه فى التكليف المجعول على نحو القضيه الحقيقيه إلّا تحقّق الموضوع لذلک التكليف المجعول خارجا، وبيّنا أنّ الفعليه فى التكليف الواقعى مع جهل المكلّف به لا ينافى الحكم الظاهرى، حيث إنّ الحكم واقعيا كان أو ظاهريا ، مجعول اعتبارى يكون منافاته مع المجعول الآخر، إمّا فى الملاک أو فى الغرض من الجعل، والحكم الظاهرى والواقعى يختلفان فى الغرض ولا يتنافيان فى الملاک، ولتفصيل الكلام مقام آخر.

ص : ۴۳۰

فصل

فی مقدمه الواجب

وقبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور:

الأول: الظّاهر أنّ المهم المبحوث عنه فی هذه المسأله، البحث عن الملازمه [۱] بین وجوب الشیء ووجوب مقدمته، فتکون مسأله أصولیه، لا عن نفس وجوبها، کما هو المتوهم من بعض العناوین، کی تکون فرعیه، وذلک لوضوح الشَرح:

مقدمه الواجب

:

[۱] المبحوث عنه فی هذه المسأله هی الملازمه بین إیجاب شیء وإیجاب مقدّمته ، وأنّ التفکیک بین إیجاب شیء وإیجاب مقدّمته ممتنع أم لا ، ولیس المراد من وجوب المقدّمه وجوبها المولوی التفصیلی ، بأن یکون القائل بوجوبها مدّعیا عدم تحقّق الأمر بشیء إلّا مع الأمر بمقدّمته أیضاً ، لیقال کثیرا ما لا یکون الآمر عند أمره بشیءٍ ملتفتاً إلی مقدّمته ، فضلاً عن أمره بها أیضاً . بل المراد الوجوب المولوی الارتکازی ، بمعنی أنّ الآمر علی تقدیر لحاظ مقدّمه الشیء هل یعتبر الوجوب لها أیضاً أم لا ؟ ویعبّر عن هذا الوجوب بالتبعی وهو علی تقدیر ثبوته غیری ، بمعنی أنّ تعلّقه بما ینطبق علیه عنوان مقدّمه الواجب یکون لغرض الوصول بها إلی ذلک الواجب ، لا لتعلّق غرض بنفسها مع الإغماض عن ذیها .

وحیث إنّ نتیجه البحث عن الملازمه تقع فی طریق الاستنباط تکون المسأله أن البحث کذلک لا یناسب الأصولی، والاستطراد لا وجه له، بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون عن المسائل الأصولیه.

ثمّ الظّاهر أیضاً أنّ المسأله عقلیه، والکلام فی استقلال العقل بالملازمه وعدمه، لا لفظیه کما ربّما یظهر من صاحب المعالم، حیث استدلّ علی النفی الشَرح:

أُصولیه ؛ إذ بناءً علی الملازمه یکون ثبوتها موجبا للعلم بوجوب الوضوء ونحوه فی

قياس استثنائی ، فيقال :

لو كان الشیء واجبا وجبت مقدّمته أيضاً، ولكنّ الصلاه تجب عند الزوال فتجب مقدّمتها أيضاً من الوضوء وتحصيل الساتر وتطهير الثوب والبدن إلی غير ذلك.

وظاهر بعض عبارات الأصحاب أنّ المبحوث عنه فی المسأله نفس وجوب المقدّمه لا الملازمه بين وجوب ذيها ووجوبها ، حيث ذكر فی عنوان البحث أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به ، واجب ، وعليه لا تكون المسأله أُصوليه ، بل تكون فرعيّه ، فإنّ البحث عن وجوب المقدّمه كالبحث عن وجوب الوفاء بالنذر ، ووجوب طاعه أمر الوالد وغيرها من المسائل الفرعيه .

وقد ذهب السيّد الأُستاذ قدس سره إلی أنّ البحث فی مقدّمه الواجب من المبادئ الاحكاميّه(١) .

وفيه : أنّ المبادئ إمّا تصوّريه أو تصديقيّه ، والأُولی هی التی يكون البحث فيها عن نفس موضوعات مسائل العلوم أو محمولاتها ، كالبحث عن المراد من الفاعل أو المفعول أو الحال أو التمييز من موضوعات مسائل علم النحو ، أو البحث عن المراد من الرفع أو النصب من محمولاتها .

. . . .

الشَرح:

والثانيه _ يعنی المبادئ التصديقيه _ هی التی يحرز بها ثبوت المحمولات فی مسائل العلم لموضوعاتها ، وبتعبيرٍ آخر : بما أنّ مسائل العلم نظريه تحتاج إلی الواسطه فی الإثبات _ كنتائج المسائل الأُصوليه بالاضافه الی المسائل الفقهيه _ فتكون نتائج مسائل علم الأُصول وسائط فی إثبات المسائل الفقهيه .

فإن أُريد أنّ البحث فی المقدمه من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه فهو صحيح ، كما هوالحال فی جميع المسائل الأُصوليه ، وإن أُريد من المبادئ الأحكام المبادئ التصوّريه لعلم الفقه ، أو معنیً آخر مستقلاًّ عنهما ، فلا يمكن المساعده عليه ، بل لا نتصوّر للمبادئ الاحكام معنی فی مقابل المبادئ التصوريه والتصديقيه .

نعم ، بناءً علی ما اشتهر بينهم ، والتزم به الماتن قدس سره ، من أنّ مسائل العلوم تكون

١- (١) نهايه الأُصول : ١ / ١۴٢ .

بمفـاد كـان الناقصه ، حيث يبحث فى مسائل العلم عن العوارض الـذاتيه لموضوع العلم المنطبق على موضوعات مسائله ، انطباق الكلى على مصداقه والطبيعى على فرده ، يشكل جعل بحث الملازمه بين إيجاب شىءٍ وإيجاب مقدّمته من مسائل علم الأُصول ، فـإنّ الملازمه إن كـانت بعينهـا حكم العقـل فيكون البحث عن ثبوت الملازمه بحثا بمفـاد كـان التامّه ، حيث يبحث عن ثبوت موضوع علم الأُصول الـذى عـدّ منه حكم العقـل أو عن ثبوت مصـداقه وإن كـانت أمراً واقعيـا يكشف عنه العقـل ، فيمكن أن يتكلّف فى المقـام بـأنّ البحث عنها بحث عن كشف العقل عن ذلك الأمر الواقعى، ولكن المـذكور فى عنوان البحث الـذى هو المعيار فى دخول المسأله فى مسائل العلم هو البحث عن أصل ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته.

وأمّا بناءً على ما ذكرنا ــ من أنّ المعيار فى كون مسأله من مسائل العلم هو ترتّب الغرض منه عليها ، سواء كان البحث فيها بمفاد كـان التامّه أو الناقصه ــ فلا كلام فى بانتفاء الـدلالات الثلاث، مضافاً إلى أن ّـه ذكرها فى مباحث الألفاظ، ضـروره أنّه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقـدمته ثبوتـاً محـل الاشكال، فلا مجـال لتحرير النزاع فى الإثبـات والـدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.

الشَرح:

كون البحث فى المقام بحثا عن مسأله أُصوليه ، وقد تقدّم ترتّب استنباط الحكم الشرعى على نتيجه المسأله فى قياس استثنائى .

ومنه ظهر أنّ المسأله ليست من مباحث الألفاظ من علم الأُصول ، كـدلاله صـيغه الأمر أو مادّته على الوجوب أو الفور أو المره ، بـل المسـأله عقليه وأنّ الكلام فى ثبوت الملازمه بين وجوب شـىء ووجوب مقـدّمته بمعنى أنّ العقل هل يرى إمكان تفكيك المولى وجوب الشـىء عن وجوب مقـدّمته أو لا ؟ فلا تكون المسـأله من مباحث الألفاظ ، كما يظهر من كلام صاحب المعالم قدس سره ، حيث استدلّ على نفى الملازمه بانتفاء الدلالات الثلاث ، وذكرها فى مباحث الألفاظ .

وبـالجمله ، فـالمهمّ فى المقـام هو البحث عن الملازمه بين وجوب شـىء ووجوب مقـدّمته فإنّ ثبوتها موجب للعلم بوجوب مثل الوضوء عند وجوب الصلاه على ما مرّ ، وأمّا الدلاله اللفظيه فلا يترتّب على انتفائها عدم وجوب الوضوء عند

وجوب الصلاه ؛ لإمكان ثبوت الملازمه بين إيجاب شيءٍ وإيجاب مقدّمته من غير دلاله لفظيه لخطاب الأمر بذى المقدّمه على وجوب مقدّمته ، بل للملازمه ، ومعها تكون المقدّمه واجبه بوجوب ذيها . ولو كان ثبوت الملازمه بين الإيجابين محلّ مناقشةٍ ، فاللازم هو البحث عنها لترتّب المطلوب من المسأله الأُصوليه عليها ، لا البحث عن ثبوت الدلاله اللفظيه للأمر بذى المقدّمه أو عدمها ، بل عدم دلاله الأمر بشيء على وجوب مقدّمته بالدلاله اللفظيه أمرٌ واضح لا ينبغى البحث عنه .

الأمر الثّانى: إنّه ربّما تقسم المقدمه إلى تقسيمات:

منها: تقسيمها إلى داخليه [١] وهى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها، والخارجيه وهى الأمور الخارجه عن ماهيته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وربّما يشكل فى كون الأجزاء مقدمه له وسابقه عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.

الشَرح:

المقدمه الداخليه والخارجيه

:

[١] المراد بالمقدّمه الداخليه هى الداخله فى متعلّق الوجوب النفسى ، كأجزاء المركّب المتعلّق به الوجوب . والخارجيه هى الخارجه عن ذلك المتعلّق ، كالشرائط . ويقع الكلام فى هذا الأمر من جهتين :

الأُولى: هل أجزاء المركّب مقدّمه له ، أو أنّ الجزء بالإضافه إلى كلّه لا يتصّف بالمقدّمه ؟

والثانيه: أنّه على تقدير كون الجزء مقدّمه للكلّ ، فهل يتعلّق به الوجوب الغيرى ، بناءً على الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، أو أنّ المقدّمه الداخليه لا يتعلّق بها الوجوب الغيرى ، حتّى بناءً على الملازمه ؟

وقد تعرّض قدس سره لما قيل فى الجهه الأُولى من منع كون الجزء مقدّمه للكلّ ، بأنّ كون شيءٍ مقدّمه والآخر ذا المقدّمه مقتضاه الإثنينيّه والتعدّد بينهما ، حيث تكون المقدمه سابقه فى التحقّق على ذيها والحال أنّ الكلّ بحسب الخارج عين الإجزاء فلا إثنينيه بينهما .

وأجاب عن ذلك بأنّه لا يعتبر فى التعدّد بينهما التعدد الخارجى بأن يكون للمقدّمه وجود ولذيها وجود آخر ، بل يكفى التعدّد الاعتبارى ، وهذا التعدّد متحقّق

والحل: إن المقـدمه هى نفس الأجزاء بالأسـر، وذو المقـدمه هو الأجزاء بشـرط الإجتماع، فيحصل المغايره بينهما، وبـذلك ظهر أنــّه لابدّ فى اعتبار الجزئيه أخذ الشىء بلا شرط، كما لابد فى اعتبار الكليه من اعتبار اشتراط الإجتماع.

وكون الأـجزاء الخـارجيه كـالهيولى والصوره، هى المـاهيه المـأخوذه بشـرط لاـ ينافى ذلك، فإنّه إنّما يكون فى مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيه والتحليليه، من الجنس والفصل، وأن الماهيه إذا أخـذت بشـرط لا تكون هيولى أو صوره، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافه إلى المركب، فافهم.

الشَرح:

بين الجزء والكلّ ، حيث إنّ الكلّ هو الجزء بشـرط سائر الأجزاء ، والمقدّمه هى الأجزاء لا بشـرط ، وبما أنــّه قد يتوهّم أنّ هذا الفرق بين الكـلّ والجزء ينـافى مـا ذكر فى المعقول من أنّ جزء الطبيعى مع اعتبـاره «لاـ بشـرط» يكون جزءا تحليليًا ، كـالجنس والفصل ، ومع اعتباره «بشرط لا» يكون جزءا خارجيا ، كالهيولى والصوره ، تعرّض قدس سره لدفع هذا الوهم بما حاصله :

أنّ مـا ذكر فى المعقول من اعتبـار الجزء الخارجى «بشـرط لا» إنّما هو فى مقام التفرقه بينه وبين الجزء التحليلى للماهيه كالجنس والفصـل ، ومـا ذكرنـاه من أنّ الجزء الخارجى «لا بشـرط» هو فى مقام التفرقه بينه وبين الكلّ ، حيث إنّ الجزء بالإضافه إلى كلّه يكون «لا بشـرط» ومع اختلاف الإضافه لا يكون فى البين تنافٍ ، وقـد تقـدّم فى بحث المشـتقّ بيان المراد من قولهم «لا بشـرط» و«بشـرط لا» وأنّ مرادهم من «لا بشرط» و«بشرط لا» هناك بالإضافه إلى الحمل ، والمراد هنا بشرط سائر الأجزاء لا بشرط يكون جزءاً بالإضافه إلى الاجتماع .

أضف إلى ذلـك أنّ الكلاـم فى المقـام فى المركّبـات الاعتباريه لا الحقيقيه لينافى ما ذكروه فيالتفرقه بين الجنس والفصل وبين الهيولى والصوره «بلا شرط» ثمّ لا يخفى أنّه ينبغى خروج الأجزاء عن محلّ النزاع [١]، كما صرّح به بعض وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسـر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايره بينهما اعتباراً، فتكون واجبه بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين، ولو قيل بكفايه تعدد الشَرح:

و«بشرط لا» . ولعلّه يشير إلى ذلك بقوله «فافهم».

[۱] ذكر قدس سره أنّ الجزء وإن كان مقدّمه للكلّ إلاّ أنّه ينبغى خروجه عن محلّ الخلاف فى بحث الملازمه بين وجوب فعل ووجوب مقدّمته ، حيث إنّه لا يتعلّق به الوجوب الغيرى ولو على الملازمه ، لما تقدّم من أنّ الأجزاء عين الكلّ ذاتا ، والاختلاف بينها وبين الكلّ بالاعتبار ، فيكون الوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ متعلّقاً بنفس الأجزاء ، فلا تكون واجبه بوجوبٍ آخر ؛ لامتناع اجتماع المثلين ، حتّى على بناءً جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحدٍ بعنوانين.

وذلك لأنّ الجهه المصحّحه للاجتماع _ كما سيأتى _ هى الجهه التقييديه ، فمع تعدّدها _ بأن يكون فى فعلٍ جهتان _ جاز أن يتعلّق به الأمر من جهه ، والنهى من جهةٍ أُخرى ، وليس عنوان المقدّمه عنوانا تقييديا ؛ لأنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق به ، حيث إنّ ذا المقدّمه لا يتوقّف على تحقّق عنوان المقدّمه ، بل على ما يكون بالحمل الشائع مقدّمه ، كالوضوء والغسل وتحصيل الساتر بالاضافه إلى الصلاه . وبما أنّ الجزء يتعلّق به الوجوب النفسى فى ضمن تعلّقه بالكل ، لسبقه على الوجوب الغيرى ، فلا يمكن أن يتعلّق به الوجوب الغيرى للزوم اجتماع المثلين ، نعم عنوان المقدّمه جهه تعليليه ، يعنى انطباق عنوان المقدّمه على شىء يوجب تعلّق الأمر الغيرى به لولا المحذور .

وبالجمله وحده تعلّق الأمر النفسى والغيرى مانعه عن تعلّق الوجوبين بالجزء ، الجهه، وجواز اجتماع الأمر والنّهى معه، لعدم تعددها ها هنا، لأنّ الواجب بالوجوب الغيرى، لو كان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به، ضروره أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمه، لأن_ّه المتوقف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون.

الشَرح:

وبما أنّ الأمر النفسى سابق فى المرتبه على الوجوب الغيرى ، يتعلّق به الأمر النفسى فقط دون الغيرى حتّى مع ثبوت ملاك الأمر الغيرى أيضاً فيه .

أقول : محصّل كلامه فى المقام أنّ المقدّمه للكلّ نفس الأجزاء ، ولكن لم يلاحظ فيها وصف اجتماعها لا أن_ّه لا يكون لها اجتماع ، وذو المقدّمه هو الكلّ ،

يعنى الأجزاء بلحاظ اجتماعها ، وعبّر عن فرض عدم لحاظ الاجتماع بلا بشرط ، وعن لحاظ الاجتماع بشرط شيء ، وعليه فيكون للكلّ المتألّف من عشره أجزاء ، عشر مقدّمات داخليه ؛ لتوقّف الكلّ على كلٍّ منها ، ولكن مع ذلك لا يتعلّق بها الوجوب الغيرى ؛ للزوم اجتماع المثلين من تعلّقه بها .

لكن الصحيح أنّ الأجزاء لا تكون مقدّمه لحصول الكلّ ، بل الأجزاء عين الكلّ خارجا ، والمقدّمه تقتضى الاثنينيه الخارجيه ؛ وذلك لأنّ الإنسان إذا أراد فعلاً وتوقّف حصول ذلك الفعل على أمرٍ آخر فى الخارج تتولّد من إرادته لذلك الفعل إراده أُخرى تتعلّق بذلك الأمر ، فيأتى به بداعويه الإراده المتولده من إرادته لذلك الفعل ، فتكون إراده الفعل أصلًا ومنشأً للإراده المتعلّقه بذلك الأمر ، وبناءً على الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ، حيث إنّ الفعل يتوقّف حصوله خارجا على أمرٍ آخر ، تكون الإراده الطلبيه من المولى المتعلّقه بفعل ، منشأً لإرادته الطلبيه الأُخرى المتعلّقه بذلك الأمر الموقوف عليه ، وهذا التوقّف الخارجى الموجب فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى والغيرى، باعتبارين، فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى، وباعتبار كونه ممّا يتوسل به إلى الكل واجب غيرى، اللّهمّ إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسى لسبقه، فتأمل.

الشَرح:

لحصول إرادهٍ أُخرى من إراده الفعل ، هو الموجب لتعدّد طلب المولى ، فهناك طلبان ؛ أحدهما بالأصاله والآخر بالتبعيه ، ومن الظاهر أنّ موارد الكلّ والجزء لا تكون من هذا القبيل ؛ إذ من يريد الإتيان بالكلّ يأتى بالأجزاء بنفس تلك الإراده المتعلّقه بالكلّ ، حيث إنّ الكلّ نفس تلك الأجزاء ، فيكون الحال فى الطلب المولوى المتعلّق بالكلّ أيضاً كذلك ، حيث لا يكون فى البين موجب لتولّد طلبٍ آخر يتعلق بالأجزاء ، فإنّ الأجزاء عين الكلّ ، ولا يؤتى بها إلاّ بإراده الكلّ لا بإرادهٍ أُخرى ، وإن شئت قلت : تكون الإراده بالإضافه إلى كلّ جزءٍ ضمنيه لا غيريه ، فيكون طلبها أيضاً ضمنيا ، فما ذكره قدس سره من حصول ملاك الوجوب الغيرى فى الأجزاء أيضاً ، لكون الجزء مقدّمه لحصول الكلّ ، لا يمكن المساعده عليه بوجه .

والعجب أنّه قدس سره أنكر على من زعم أنّ الإتيان بالفرد مقدّمه للإتيان بالطبيعى ،

وذكر أنّ الطبيعی عين الفرد ولا معنی للمقدّميه ، مع أنّ الاختلاف بين الطبيعی وفرده اعتبارا أوضح من اختلاف الأجزاء مع الكلّ ؛ لصدق الطبيعی علی غير المأتی به ، بخلاف الكلّ فإنّه لا يكون إلاّ عين الأجزاء ولا يصدق علی غيرها ، وكما أنّ الموجد للفرد يأتی به بنفس الإراده المتعلّق منه بالإتيان بالطبيعی ، كذلك الحال بالإضافه إلی الآتی بالمركّب.

ولو أُغمض عن ذلك وبُنی علی أنّ الجزء مقدّمه للكلّ وفيه ملاك الوجوب الغيری أيضاً وأنّه لا يمكن اجتماع المثلين ، فلم لا يلتزم بتعلّق وجوب واحد مؤكّد ، . . . .

الشَرح:

نظير سائر الموارد التی يكون فی الفعل ملاكين لوجوبين ، فاجتماع الوجوبين بالمعنی الذی ذكره غير لازم ، وبمعنی التأكّد لا محذور فيه ، بل هو واقع كثيرا ، كما إذا نذر المكلّف الإتيان بفريضته اليوميه ، فإنّ مع النذر يتأكّد وجوبها لا محاله .

وما قيل من أنّ التأكّد مع اختلاف الرتبه لا يمكن، فهو كما تری ، إذ اختلاف ملاك الحكمين فی الزمان ــ بمعنی عدم إمكان اجتماعهما ــ ينافی التأكّد ، وأمّا اختلافهما فی الرتبه فلا يمنع التأكّد.

أضف إلی ذلك أنّ الإيجاب وغيره من الأحكام أمر اعتباری لا يجری فيه مسأله اجتماع المثلين أو الضدّين ، ولا يكون من العرض بالإضافه إلی متعلّقه وموضوعه ، بل إن كان عرضا فهو من فعل المولی ، وإنّما لا يمكن اعتبار حكمين علی متعلّقٍ واحدٍ باعتبار تنافی ملاكهما ، حيث إنّ الحكم يحتاج إلی ملاك غالب أو خالص فی متعلّقه أو من ناحيه الغرض من جعلهما ؛ ولذا لا يمكن ثبوت حكمين متضادّين فی متعلّقٍ واحد يكون تضادّهما من حيث الملاك والغرض ، وأمّا إذا لم يكن فی ناحيه الملاكين تناف ، ولا فی ناحيه الغرض تضاد ، فلا مانع من اعتبارهما كما فی مسأله نذر الفريضه.

ثمّ إنّه قد يقال إنّه يترتب علی تعلّق الوجوب الغيری بالجزء ــ كتعلّقه بسائر المقدّمات ــ انحلال العلم الإجمالی بالتكليف عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، كما إذا دار أمر الصلاه بين كون أجزائها تسعه أو عشره ، فإنّه علی القول بتعلّق الوجوب الغيری بالأجزاء ينحّل العلم الإجمالی إلی علمٍ تفصيلی

بوجوب التسع ، إمّا نفسيّا أو غيريّا ، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى ذلك هذا كله فى المقدمه الداخليه، وأمـّا المقدمه الخارجيه، فهى ما كان خارجاً عن المأمور به، وكان له دخل فى تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر لها أقسام، وأطيلَ الكلامُ فى تحديدها [١] بالنقض والإبرام، إلاّ أنـّه غير مهم فى المقام.

ومنها: تقسيمها إلى العقليه والشرعيه والعاديه:

فالعقليه هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه.

والشرعيه على ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً، ولكنه لا يخفى

الشَرح:

البحث ويكون وجوب الزائد مشكوكا .

ولكن لا يخفى أنّ الأجزاء متعلّقه للوجوب الضمنى لا محاله ، فيكون تعلّق الوجوب بالأقلّ محرزا ؛ إذ هى إمّا نفس متعلّق الوجوب النفسى إذا كان الواجب هو الأقلّ ، أو نفس متعلّق الوجوب الضمنى إذا كان الواجب هو الأكثر ، ولو كان هذا المقدار من المعلوميه موجباً لانحلال العلم لما كان حاجه إلى ثبوت الأمر الغيرى بها ، وإن لم يكن كافيا فلا يفيد فى الانحلال الالتزام بتعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء ؛ لما ذكروا من أنّ الوجوب الضمنى أو الغيرى يكون فعليته بفعليه الوجوب المتعلّق بالواجب النفسى لو كان ذلك هو الأكثر ، ولو كان فعليه الوجوب المتعلّق بالأقلّ موجبا لعدم فعليه الوجوب النفسى إذا كان متعلّقا بالأكثر لزم الخلف .

مع أنـّه يلزم من الانحلال المزبور عدم الانحلال ، وذلك فإنّ فعليه وجوب الأقلّ على كلّ تقديرٍ يستلزم عدم فعليه الوجوب النفسى لو كان متعلّقا بالأكثر ، وعدم فعليته يوجب أن لا يكون وجوب الأقل فعليّا على كلّ تقدير المستلزم لعدم الانحلال ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .

[١] قد ذكر فى أقسام المقدّمه الخارجيه السبب والمقتضى والشرط وعدم المانع ، وأُطيل الكلام فى تعريف كلٍّ منها ، كما فى القوانين وغيرها ، إلاّ أنّه لا يترتّب ....

الشَرح:

المهمّ ــ وهو ثبوت الملازمه بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدّمته ــ على تحقيق الفرق بين السبب والشرط والمانع .

المقدّمه العقليه والشرعيه والعاديّه

:

ومن تقسيمات المقدّمه ، تقسيمها إلى شرعيه وعقليه وعاديه .

أمّا المقدّمه الشرعيه فهى ما يتوقّف الواجب على أمرٍ لكون التقيّد به مأخوذا فى الواجب النفسى ، كالطهاره بالإضافه إلى الصلاه ، فإنّ الطهاره بنفسها وإن لم تؤخذ فى متعلّق الأمر بالصلاه إلّا أنّ تقيّد الصلاه بها داخل فى تعلّق الأمر ، وتكون نفس الطهاره مقدّمه خارجيه شرعيه لتوقّف الصلاه المأمور بها عليها شرعا ، ولكن لا يخفى أنـّه بعد فرض أخذ التقيّد بالطهاره فى متعلّق الأمر بالصلاه يكون توقّف الصلاه المأمور بها عليها عقليا لانتفاء المشروط والمقيّد بانتفاء شرطه وقيده عقلاً .

وأمّا المقدّمه العقليه فهى ما يتوقّف الواجب النفسى على أمرٍ من غير أن يكون مأخوذا فيه لا بنفسه ولا بتقيّده ، كتوقّف الحجّ من النائى على السفر ، ويطلق على السفر المقدّمه الخارجيه العقليه .

وأمّا المقدّمه العاديّه فإن أُريد بها ما لا يتوقّف الواجب عليها عقلًا ، بأن أمكن الإتيان بالواجب فعلًا بدونها ، ولكن قد جرت العاده على الإتيان بها قبل الواجب ، كالأكل والشرب قبل الفجر بالإضافه إلى صوم الغد ، فلا وجه لإدخالها فى محلّ الكلام فى المقام ، فإنّه لا يتعلّق به الوجوب المولوى حتّى بناءً على القول بالملازمه ؛ لعدم كونها ممّا يتوقّف عليه الواجب .

وإن أُريد منها ما لا يكون الإتيان بالواجب بدونها ممتنعا ذاتا ، ولكنّ الواجب رجوع الشرعيه إلى العقليه، ضروره أنـّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلّا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحاله المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده، يكون عقلياً.

وأمّا العاديه، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده، بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها، إلّا أنّ العاده جرت على الاتيان به بواسطتها، فهى وإن كانت غير راجعه إلى العقليه، إلّا أنـّه لا ينبغى توهم دخولها فى محل النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاًـ واقعياً، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح، إلاّـ أنـّه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلاًـ فهى أيضاً راجعه إلى العقليه، ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلًا لغير الطائر فعلًا، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم.

الشَرح:

موقوف عليها فعلاً ، كنصب السلّم للصعود على السطح لغير المتمكّن من الطيران ، وهو الإنسان الموجود المكلّف بالفعل ، فهذا القسم داخل فى المقدّمه العقليه لامتناع تحقّق الصعود أو الكون على السطح للإنسان فعلاً بدون نصب السلّم ، ولا فرق بين الكون على السطح الموقوف على نصب السلّم وبين المشى إلى الحجّ من النائى .

وبالجمله تنحصر مقدّمه الواجب بالعقليه ، غايه الأمر كون شىء مقدّمه عقليه له تاره ينشأ من تقيّد الواجب النفسى بذلك الشىء ، كما فى توقف الصلاه المأمور بها على الطهاره ، وأُخرى من توقّف الواجب النفسى على ذلك الشىء خارجا من غير أن يؤخذ فى الواجب تقيّده به ، كالحجّ بالاضافه إلى سفر النائى .

ص :۴۴۱

ومنها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، ومقدمه الصحه، ومقدمه الوجوب، ومقدمه العلم [١].

لا يخفى رجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود، ولو على القول بكون الأسامى موضوعه للأعم، ضروره أنّ الكلام فى مقدمه الواجب، لا فى مقدمه المسمى بأحدها، كما لا يخفى.

الشَرح:

المقدّمه الوجوديه والعلميه و...

:

[١] لا يخفى أنّ مقدّمه الصحّه ترجع إلى مقدّمه الوجود ، ولو على القول بأن أسامى العبادات موضوعه للأعمّ ، فإنّ الكلام فى المقام فى مقدمات الواجب لا فى مقدّمات المسمّى بأحد تلك الألفاظ .

وإذا كان التقيّد بالطهاره مأخوذا فى متعلّق الوجوب النفسى ، تكون الطهاره بنفسها من مقدّمات وجود الصلاه المأمور بها كما مرّ ، وهذا الكلام بناءً على ما ذكرنا فى بحث التعبدى والتوصلى من إمكان أخذ قصد التقرّب فى متعلّق الأمر بالصلاه _ مثلًا _ صحيح ، فإنّه عليه تنحصر مقدّمه الواجب بمقدّمه الوجود .

وأمّا بناءً على ما سلكه الماتن قدس سره وغيره من امتناع أخذ قصد التقرّب فى متعلّق الأمر بها تكون مقدّمه الصحّه غير مقدّمه الوجود لا محاله ، ويتعيّن تقسيم المقدّمه إلى مقدّمه الوجود وإلى مقدّمه الصحّه ، حيث يمكن للقائل بالملازمه نفى الملازمه بين وجوب شىء ومقدّمه صحّته والإلتزام بها فى خصوص مقدّمه الوجود كما عليه الماتن قدس سره أيضاً ، فلا وجه لاعتراضه على التقسيم المزبور . نعم ما ذكر فى كلماتهم مثالاً لمقدّمه الصحّه من الشرائط محلّ نظر ، بل منع .

وعلى كلّ حالٍ ، فمقدّمه الوجوب خارج عن مورد الكلام فى المقام ، فإنّه ولا إشكال فى خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع، وبداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمه العلميه، وإن استقل العقل بوجوبها، إلاّ أنّه من باب وجوب الإطاعه إرشاداً ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز، لا مولوياً من باب الملازمه، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمه.

الشَرح:

لا يمكن أن يتعلّق الوجوب الغيرى بتلك المقدّمه ، حيث لا وجوب للواجب النفسى إلّا على تقدير حصولها ، وتعلّق الوجوب بها بعد حصولها من طلب الحاصل .

وكذلك مقدّمه العلم بحصول الواجب ، فإنّ لزوم مقدّمه العلم لا يبتنى على الملازمه بين وجوب شىء وجوب مقدّمته ، حيث إنّ اللزوم فى مقدّمه العلم عقلى لا شرعى ، وملاك اللزوم العقلى فيها غير ملاك الوجوب الشرعى الغيرى لمقدّمه الوجود ، فإنّ المقدّمه العلميه لا تكون مقدّمه لوجود الواجب ضروره أنّ الصلاه إلى القبله _ مثلًا _ لا تتوقّف على الإتيان بها إلى جهتين فى مورد اشتباه القبله فيها ، بل إحراز الإتيان بالصلاه إلى القبله موقوف على تكرارها بالإتيان إليهما ، وتحصيل العلم بالإتيان بالمأمور به لازم عقلًا ؛ للأمن من العقاب ، فيكون أمر الشارع به كأمره بالإطاعه لمجرّد الإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل فى مقام الامتثال من لزوم إحراز سقوط التكليف والفرار من العقاب المحتمل ، بخلاف الوجوب الشرعى لمقدّمه وجود الواجب ، فإنّه منبعث من وجوب الواجب النفسى على ما تقدّم ، وملاكه المقدميه فى الوجود والتحقّق ، كما لا يخفى .

ومنهـا: تقسـيمها إلى المتقـدّم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالإضافه إلى ذى المقـدمه [١]، وحيث إنّهـا كانت من أجزاء العله، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشـكل الأمر فى المقدمه المتأخره، كالأغسال الليليه المعتبره فى صحه صوم المستحاضه عند بعض، والإجازه فى صحه العقد على الكشف الشَرح:

المقدّمه المتقدّمه والمقارنه والمتأخره

:

[١] قـد ذكروا فى تقسـيمات المقـدّمه تقسـيمها إلى المتقـدّمه والمقارنه والمتأخّره، وهـذا التقسـيم بلحاظ زمان حصول المقـدّمه بالإضـافه إلى زمـان حصول ذيهـا، وبمـا أنّه لا ينبغى التأمّل فى أنّه لا يحصل المعلول إلّا بحصول علته بتمام أجزائها، ضـروره أنّ المـؤثر فى المعلـول علّتـه، ففرض شـىء مـن أجزاء العلـه، وفرض حصـول المعلـول قبله، غير ممكن، حيث إنّه لـو لم يكن ذلك الشىء مؤثّرا ودخيلًا فى حصول المعلول لزم الخلف، وإن كان مؤثرا أو دخيلًا لزم تأثير المعدوم فى حصول الشىء.

الشرط المتأخّر

:

وعلى ذلـك، فقـد أشـكل الأمر فى موارد قـد ثبت فيها من الشـرع كون شـىء شـرطا للمأمور به أو التكليف أو الوضع، مع أنـّـه متـأخّر فى الوجـود عن زمـان وجـود المـأمور به، أو التكليـف، أو الوضـع، كالأغسـال الليليّه المعتـبره عنـد بعض فى صـحّه صوم المستحاضه ، فإنّ الصوم يتحقّق فى اليوم وينتهى بدخول الليل مع أنّ شرطه ــ وهو الغسل ــ يكون فى الليل بعد انقضاء اليوم .

ومنهـا كون الإجـازه شـرطا فى العقـد الفضولى بنحو الكشف ، فـإنّ الملكيه تحصل من حين العقـد ، مع أنّ شـرط حصولها وهو الإجازه توجـد بعد حين ، وكالوضوء من ماء قد وقف على الوضوء للصـلاه فى المسـجد ، فإنّ جواز الوضوء منه كذلك، بل فى الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زماناً المتصرِّم حينه، كالعقد فى الوصيه والصرف والسلم، بل فى كلّ عقد بالنسبه إلى غـالب أجزائه، لتصـرّمها حين تـأثيره، مع ضـروره اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشـكال انخرام القاعـده العقليه مختصاً بالشـرط المتأخر فى الشرعيات ــ كما اشتهر فى الألسنه ــ بل يعمّ الشرط والمقتضى المتقدّمين المتصرّمين حين الأثر.

الشَرح:

يحصل من قبل مع أنّ شرط الجواز ــ وهو الصلاه فى المسجد ــ يحصل بعد ذلك .

والمذكور فى الكلمات وإن كان التعرّض للإشكال فى الشرط المتأخّر إلّا أنّ الماتن قدس سره قد أجراه فى المقتضى أو الشرط المتقدّم أيضاً، فإنّ ملاك الاستحاله المزعومه فى المتقدّم والمتأخّر أمرٌ واحد، وهو تحقّق الشىء مع عدم ما يتوقّف عليه.

وليس المراد أنّه لو كان الشىء من أجزاء العلّه فلا يمكن تحقّقه قبل وجود المعلول بزمان ، بل المراد أنّه لابدّ فى تأثيره ودخله من بقائه إلى زمان تحقّق سائر أجزاء العلّه ، إلاّ إذا كان السابق من قبيل المعد ، بأن يكون السابق مقدّمه للّاحق ، كالصعود على السطح بالسلّم ، فإنّ التدرّج فى السلّم للكون على السطح لأجل أنّ الصعود على الدرج الأوّل مقدّمه للكون على الدرج الثانى ، والصعود من الثانى مقدّمه للكون على الدرج الثالث وهكذا ، والتدريجيه فى مثل ذلك لا بأس بها ، بل لابدّ منها لامتناع الطفره .

والمراد من تقدّم العلّه على المعلول بجميع أجزائها هو التقدّم رتبه المصحّح لدخول الفاء على المعلول ، بأن يقال : (وجدت فوجد) لا التقدّم بحسب الزمان ، وإلاّ تخلّف المعلول عن علّته التامّه .

والتحقيق فى رفع هذا الاشكال أن يقال [١]: إنّ الموارد التى توهم انخرام القاعده فيها، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

الشَرح:

[١] قد قسّم قدس سره موارد توهّم إنخرام القاعده العقليه إلى قسمين ؛ الأوّل : أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطا للتكليف أو الوضع ، يعنى الحكم الوضعى ، والثانى : ما يكون المتقدّم والمتأخّر شرطا فى متعلّق التكليف .

الأول؛ شرط الحكم

وحاصل ما ذكره فى دفع الإشكال فى القسم الأوّل هو أنّ الدخيل فى ثبوت التكليف أو الوضع لحاظ ما يسمّى شرطا لا تحقّقه الخارجى ، ليقال بأنّ المتأخّر أو المتقدّم لا يؤثّر ولحاظهما كلحاظ الشرط المقارن مقارن لجعل التكليف ، أو اعتبار الوضع وانتزاعه

وبتعبيرٍ آخر : بمـا أنّ الحكم فعـل اختيـارى للحـاكم يكون صـدوره عنه موقوفا على انقـداح الـداعى فى نفسه إلى جعله ، وليس الـداعى له إليه مـا يطلق عليه الشـرط بوجوده الخـارجى ، بـل بوجوده اللحـاظى ، ويكون لحاظه مقارنا لجعل الحكم ، سواء كان وجوده الخارجى متقدّما على الحكم أو متأخّرا أو مقارنا ، بلا فرقٍ فى ذلك بين الحكم التكليفى والوضعى.

وناقش فى هذا الدفع المحقّق النائينى قدس سره وبنى على امتناع الشرط المتأخّر للتكليف أو الوضع.

وحاصل مناقشته : أنّ جعل الحكم على نحوين:

النحو الأـوّل: أن يجعله على وجه الإطلاـق بمفـاد القضـيه الخـارجيه ، كما إذا أمـّا الأوّل: فكون أحـدهما شـرطاً له، ليس إلا أن للحـاظه دخلاًـ فى تكليف الآـمر، كالشـرط المقـارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلاّ أنّ لتصوره دخلًا فى أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

الشَرح:

أحرز المولى الصـلاح فى كون عبده خارج البلد فى زمان خاصّ لاسـتقبال ولده من سـفره ، فيأمره بالذهاب إلى خارج البلد فى ذلـك الزمان من غير تعليق واشتراط ، فيكون الحكم فى هـذه الصوره فعليا حتّى لو فرض عـدم قـدوم ولـده من سـفره فى ذلك الزمـان كمـا إذا كان اعتقاد المولى بقـدومه مخطئاً ، لأنّ فعليه الحكم فى هـذا النحو من الجعل لا تكون مسـبّبه عن تحقّق قـدوم ولده خارجا ، بل يكون اعتقاده ولحاظه داعيا للمولى إلى طلبه وحكمه.

وبالجمله الـدخيل فى هـذا النحو من الطلب هو اللحاظ والاعتقاد بحصول الشـىء ، وهذا حاصل مقارنا للجعل والطلب ، ولا عبره بحصول نفس الملحوظ فى المستقبل ، فلا مجال لتوهّم انخرام القاعده العقليه فى نظائره .

وأمّا النحو الثانى: فهو أن يجعل الحكم بمفاد القضـيه الحقيقيه معلّقاً على حصول شرط ، كالمثال فيما إذا كان حكمه بالكون فى خـارج البلـد معلّقـا على مجىء الولـد فى ذلـك الزمـان ، بأن كان الجعل بمفاد القضـيه الحقيقيه ، وفى هـذا الفرض تكون فعليه الحكم دائره مدار تحقّق الشرط خارجا ، ولو أحرز العبد قدوم الولد فى ذلك

الزمان لزم عليه الكون خارج البلد ، ويكون قدومه كاشفا عن فعليه الحكم من الأوّل ، والشرط المتأخّر بهذا المعنى غير ممكن ؛ لأنّ الدخيل فى فعليه الحكم وجود الشرط وتحقّقه خارجا ، وكيف يثبت الحكم ويكون فعليا فى زمان مع عدم حصول شرطه فيه ؟

وبالجمله: حيث كان الأمر من الأفعال الإختياريه، كان من مبادئه بما هو كذلك تصوَّر الشيء بأطرافه، ليرغب فى طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التى لتصورها دخل فى حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه فى حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً ، فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقه شرطاً، كان

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر : الإشكال فى المجعول بنحو القضيه الحقيقيه وشرائط فعليه الحكم لا فى شرائط جعله ، وإلّا فشرط الجعل ــ ومنه كون الفعل الذى يعتبره واجبا ذا مصلحه ــ يكون أيضاً باللحاظ واعتقاد المولى ولو بنحو الخطأ ، فما ذكره فى الكفايه خلط بين شرائط الجعل وشرط فعليه المجعول(١) .

أقول : لا يخفى ما فيه ، فإنّ فعليه الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه تابعه لكيفيه الجعل ، ولكن الشرط بوجوده الخارجى ــ كقدوم الولد فى المثال ــ غير مؤثّر فى فعليه الحكم ؛ إذ فعليه الحكم كانت على تقدير حصول الشرط فى المستقبل لكون الجعل بهذا النحو وعدم فعليته على تقدير عدم حصوله إنّما هو لعدم الجعل على تقدير العدم فى الحال.

وبالجمله لا مانع من لحاظ المولى عند الجعل أمرا متقدّما أو متأخرا أو مقارنا لحكمه وجعل الحكم على تقدير حصول ذلك الأمر بمعنى أن تكون فعليّه الحكم تابعه لحصول الشرط المزبور على النحو الذى لاحظه ، ولو كان الوجوب المعتبر من أوّل اليوم على تقدير حصول ذلك الأمر فى آخره إلّا أنّ الشرط لا يكون مؤثّرا فى فعليه الحكم ليقال بأنّ المعدوم لا يؤثّر ، بل كما ذكرنا فعليه الحكم على تقديره . . . .

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٢٢٤ .

الشَرح:

تخضع للجعل على ذلك التقدير ، وعدم جعله على تقدير آخر .

وممّا ذكرنا يظهر الحال فى الوضع وأنّه لا مانع من اعتبار الملكيه ـ مثلًا ـ فى العقد الفضولى من حين حصول العقد على تقدير إجازه المالك ولو بعد حين بنحو القضيه الحقيقيه . وما يقال من أنّ الحكم لا يتقدّم على موضوعه ، وشرائط الحكم كلّها راجعه إلى قيود الموضوع ، غير سديد ، فإنّ الحكم لا يكون معلولاً ولا عرضا لموضوعه فيما كان أمرا إنشائيا ، كما هو الفرض فى المقام ، ولا بأس بتقدّمه على الموضوع زمانا مع كون اعتباره وجعله على هذا النحو .

نعم ، ظاهر خطاب الحكم فيما إذا لم يقترن بقرينه داخليه أو خارجيه اتّحاد زمان الحكم والموضوع فى الفعليه فيحتاج رفع اليد عن هذا الظهور إلى قرينه خاصه ؛ ولذا التزمنا فى العقد الفضولى بالكشف الحكمى حيث إنّ ظاهر الأدلّه أن إمضاء المعامله مقارن لحصول استنادها إلى المالك ورضا من يعتبر رضاه بها .

والمتحصّل أنّه لا فرق فى الحكم المجعول بنحو القضيه الخارجيه والحقيقيه من جهه توقّف الفعليه فيهما على ثبوت الجعل ، وإنّما الفرق بينهما فى أنّ فعليه المجعول بنحو القضيه الخارجيه بنفس الجعل فقط ، وفى المجعول بنحو القضيه الحقيقه بحصول ما علّق الحكم عليه خارجا على النحو الذى اعتبره فى الجعل .

وممّا يترتب على ذلك أنّ شخصاً لو اعتقد فى جماعه أنّهم أصدقائه وأذن لهم فى دخول داره بأن قال : (ادخلوا دارى) أو : (فليدخل كل منكم دارى) فيجوز لكلّ منهم الدخول ولو لم يكن فى الواقع من أصدقائه ، بخلاف ما إذا قال : (فليدخل دارى منكم من كان صديقا لى) فإنّه لا يجوز الدخول إلّا لمن كان صديقا له .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه ليس المراد بالحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه هى فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً، فإن دخل شىء فى الحكم به وصحه انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعده العقليه فى غير المقارن؟ فتأمل تعرف.

الشَرح:

كليه الحكم وبـالمجعول بنحو القضـيه الخـارجيه القضـيه الشخصـيه بـأن يوجه التكليف بفعـل إلى شـخص معيّن ، فإنّه يمكن أن تكون القضيه الشخصيه حقيقيه من جهه قيد التكليف كما مثّلنا .

والمعيـار فى كون القضـيه حقيقيه عـدم جعل الحكم بنحو الإطلاق ، بل على تقـدير تحقّق أمر أو أُمور سواء كان الحكم كلّيا أو شخصـيا ، بخلاف القضـيه الخـارجيه من جميع الجهات فإنّه لا تقييـد ولا تعليق فيها بجهه من جهات الحكم ، فكلّ جهه فرضـها المولى وجعل الحكم مقيدا بها ، تكون فعليه المجعول على تقدير فعليه ذلك الأمر سواء كان الحكم شخصيا أو كليّا .

لاـ يقـال : كـلّ مـا هو شـرط الحكم المجعول بنحو القضـيه الحقيقيه أو كـلّ مـا أحرزه المولى من الأمر المتأخّر بكونه شـرطاً فى حكمه بنحو القضـيه الخـارجيه إمّـا أن يكون لوجود المتـأخّر دخـاله فى صـلاح الحكم المجعول أو لاـ ، بأن يكون للحاظ ذلك الأمر المتأخّر تمام الدخل فى صـلاح الحكم تكليفا أو وضعا دون وجوده ولا أظنّ أن يلتزم أحد به ؛ ولذا لو أخطأ المولى وجعل الحكم بنحو القضـيه الخـارجيه باعتقـاد حصول ذلـك المتأخّر ولم يحصل ، لم يكن لحكمه أىّ صـلاح ، وإذا كان الـدخيل فى صلاحه وجود ذلك الأمر المتأخّر فكيف يكون فى حكمه صـلاح مع أنّ ذلك المتأخّر لم يحصل ، فيعود محذور تأثير المعدوم فى الموجود .

وأمـّا الثانى: فكون شىء شرطاً للمأمور به [١] ليس إلاّ ما يحصل لذات المأمور به بالإضافه إليه وجه وعنوان، به يكون حسـناً أو متعلقاً للغرض، بحيث الشَرح:

فإنّه يقال : إنّما الإشكال كان فى ثبوت الحكم متقـدّما أو متأخّرا مع عـدم الشـرط حال ثبوته ، لتقـدّمه أو تأخّره ، وقد أجبنا عن ذلـك بـأنّ ثبوته كـذلك يخضع لكيفيه جعله ، وقـد فرض أنّ الـدخيل فى جعله لحاظه ، فالمتأخّر أو المتقـدّم بلحاظه دخيل فى جعـل المولى ودخيـل فى فعليه الحكم إذا كـان الجعـل بنحو القضـيه الحقيقه ، ودخله بهـذا النحو إنّما كان لتعليق المولى اعتباره على حصوله متقدّما أو متأخرا ، ودخالته ليس بمعنى التأثير ، بل بمعنى ثبوت الجعل على ذلك التقدير .

وأمّـا مسـأله صـلاح الحكم ، فقـد يـأتى الكلام فيه فى الشـرط المتقـدّم أو المتأخّر للمأمور به إن شاء اللّه تعالى ، إذ الـدخاله فى الصلاح لا يفرق فيه بين صلاح الحكم

وصـلاح متعلّق التكليف ، غايه الأمر متعلّق التكليف فعل العبد ، والحكم فعل المولى ، واتّصافهما بالصلاح وعدمه على حدٍّ سواء ، وإذا صـحّحنا دخـاله المتأخّر والمتقـدّم فى صـلاح الفعل من غير لزوم انخرام القاعـده العقليه يصـحّ تصوير الـدخل فى صـلاح الحكم أيضاً بعين الوجه المفروض .

الثانى؛ شرط المتعلّق

:

[١] وحاصله أنّ إطلاق شرط المأمور به على أمر من فعل أو غيره ليس إلاّ باعتبار أنّه يحصل لمتعلّق التكليف بالإضافه إليه عنوان حسن ، ويحسن متعلّق التكليف بتعنونه بذلك العنوان ، مثلاً ضرب اليتيم باعتبار مقارنته بقصد تأديبه يتعنون بعنوان التأديب ، وبه يكون حسـنا ويتعلّق به الغرض ، ومع عدم مقارنته به لا يكون حسـنا ، بل يكون قبيحا ، وليس ذلك إلاّ لأجل أنّ إضافه الضـرب إلى القصـد المزبـور يوجب تعنونه بعنوان التـأديب الـذى يكون الفعـل به حسـنا عقلاً ـ وشـرعا ، ومن لولاهـا لمـا كـان كـذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشـئه من الإضافات، ممّا لاشبهه فيه ولا شك يعتريه، والإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوت أصلًا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافه شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان، يكون بذلك الشَرح:

الظاهر كما أنّ إضافه الفعل إلى أمرٍ مقارن يوجب تعنونه بعنوانٍ حسن ، كـذلك إضافته إلى أمرٍ متأخّر أو متقـدّم يوجب ذلك ، نظير الكذب ، فإنّه يكون حسنا ويتعلّق به الغرض بالإضافه إلى نجاه النفس عن الهلاكه المتحقّقه بعده ولو فيما بعد ، فإنّ الكذب بالإضافه إلى ترتّبه عليه فيما بعد يتعنون بعنوان حسن .

وبالجمله ، إذا كان المتأخّر أو المتقـدّم شـرطا للمأمور به فهو باعتبار أنّ إضافه الفعل إلى المتأخّر أو المتقدّم توجب تعنون الفعل بعنوانٍ حسن من زمان الإضافه لا من زمان حصول الشـرط ، وليس نفس ما يسـمى شرطا بمؤثّر فى العنوان الحسن ، بل الموجب له الإضافه الحاصله من قبل وإنّما يتأخّر طرف الإضافه .

لا يقال: لا يمكن حصول الإضافه قبل حصول طرف الإضافه المتأخّر أو بعد انقضاء المتقدّم، فإنّه من قبيل حصول الشـيء المعلّق بلا متعلّق وقيام الإضافه بالمعدوم؛ لأنّ المزبور أنّ الإضافه فعليّه مع أنّ طرفها ــ يعنى المتقدّم أو المتأخّر ــ معدوم.

وبتعبيرٍ آخر : المضاف والمضاف إليه متضائفان ، والمتضائفان متكافئان فى الفعليه والقوه.

فإنّه يقال: هذا غير شبهه تأثير المعدوم فى الموجود ، والشبهه التى توهم انخرام القاعده العقليه قد ارتفعت بما تقدّم من أنّ إطلاق الشرط على قيود المأمور به ليس بحسب معناه المصطلح فى المعقول الذى هو من أجزاء العلّه التامّه ليقال إنّ المعلول لا يتقدّم على علّته ولا يتأخّر عنها زمانا ، وما ذُكر شبهه أُخرى وهى قيام العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم، بداهه أنّ الإضافه إلى أحدهما ربما توجب ذلک أيضاً، فلو لا حدوث المتأخّر فى محلّه، لما كانت للمتقدّم تلك الإضافه الموجبه لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال فى الشَرح:

الإضافه وفعليّتها الموجبه لصلاح الفعل ، مع أنّ أحد طرفيها غير فعلى ، فيكون من فعليّه العرضى بلا فعليه معروضه وفعليه الأمر الانتزاعى بلا فعليه منشأ انتزاعه .

وهذه الشبهه أيضاً موهومه ؛ إذ كما أنّ أجزاء الزمان يتّصف فعلًا بعضها بالتقدّم وبعضها بالتأخّر مع أنّ الجزء الآخر منه غير موجود ، كذلك الصوم فى النهار من المستحاضه يتّصف بأنّه يتعقّبه الغسل فى الليل، مع أنّ الغسل فى الليل غير موجود فى النهار، وكما أنّ الجزء المتأخّر من الزمان لو لم يتحقّق لما كان السابق متّصفاً بالتقدّم، كذلك الغسل فى الليل لو لم يتحقّق لما كان الصوم فى النهار متّصفاً بالتعقب بالغسل فى الليل، فيكون معنى كون الغسل فى الليل شرطا لصوم النهار أخذ التقيد به فى متعلّق الأمر بالصوم، والتقيّد المزبور واقع التعقب لا عنوانه، وهذا بخلاف كون شىء جزءا لمتعلّق الأمر ، فإنّ ما يطلق عليه الجزء بنفسه مأخوذ فى متعلّق الأمر النفسى.

وربّما يقال كما عن المحقق الاصبهانى قدس سره أنّ ظرف اتّصاف الصوم بوصف تعقّبه الغسل هو الخارج وليس من قبيل الاتصاف بالكليه والجزئيه والجنسيه ونحوها، ممّا يكون ظرف الاتصاف فيها الذهن إلاّ أنّ اتصاف الصوم بالتقدّم أو اتصاف الغسل بالتأخّر لا ينشأ عن خصوصيه خارجيه زائده على أصل وجود موصوفه.

وتقريره أنّ الإضافه بين المتضائفين قد تحصل لخصوصيه زائده فى كلّ من الموصوفين كما فى العاشقيه والمعشوقيه ، فإنّ للعاشق عشقاً وفى المعشوق كمالاً، وقد تحصل لخصوصيه فى أحدهما فقط ، كالعالميه والمعلوميه ، والخصوصيه هى

العلم للعالم ، وقد لا تكون خصوصيه زائده فى شىء من الموصوفين كالمتيامن المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعده أصلًا، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلّا طرف الإضافه الموجبه للخصوصيه الموجبه للحسن، وقد حقق فى محله أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات.

الشَرح:

والمتياسر وثانى الاثنين وثالث الثلاثه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ نفس الصوم فى النهار لو لوحظ مع الغسل فى الليل لاستلزم تعقّلهما تعقّل عنوانين متضائفين ، ولكنّ هذا لا يدفع الإشكال ؛ لانّ المتضائفين متكافئان فى القوه والفعليه وأنّ ما لم يكن اتصاف المتأخّر بالتأخّر لايتصف الصوم بالتقدّم عليه .

ولا يقاس بالزمان ، فإنّ تقدّم جزء الزمان على جزئه الآخر ذاتى ، حيث إنّ الزمان الوحدانى وجوده تدريجى ، فالتكافؤ فى أجزائه إنّما هو لاتصالها ووحده وجودها ، بخلاف التقدّم فى الصوم والتأخّر فى الغسل ؛ إذ ليس الاتصاف بهما بالذات بل بالعرض بتبع الزمان ، فما دام لم يكن للغسل تأخّر لم يكن للصوم فى النهار تقدّم ، بمقتضى التكافؤ فى المتضائفين فى الفعليه والقوه ، وعلى ذلك فإن كان الصلاح فى الصوم المتصفّ بالتقدّم ، يكون للمتأخّر دخل فى ذلك الصلاح ، ويعود محذور دخاله المتأخّر فى المتقدّم .

وذكر فى آخر كلامه هذا فيما إذا كان الصلاح حقيقيا ، وأمّا إذا كان اعتباريا كالاحترام والتعظيم ، فلا بأس باعتباره فعلًا على تقدير حصول المتأخّر فى ظرفه نظير ما تقدّم فى اعتبار الحكم على تقدير حصول المتأخّر فى ظرفه(۱) .

أقول : لو صحّ تقدّم الجزء من الزمان وأنّ له عند حصوله تقدّم ذاتى فيكون فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافه الموجبه للوجه، الذى يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان فى الحكم لأجل دخل تصوره فيه، كدخل تصور سائر الأطراف والحدود، التى لولا لحاظها لما حصل له

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۲ / ۴۵ .

الرغبه فی التکلیف، أو لما صح عنده الوضع.

وهذه خلاصه ما بسطناه من المقال فی دفع هذا الإشکال، فی بعض فوائدنا، ولم یسبقنی إلیه أحد فیما أعلم، فافهم واغتنم.

الشَرح:

الصوم المتقیّد به أیضاً کذلک بالإضافه إلی المتقیّد بجزئه الآخر ، فإنّه لا فرق بین کون الذاتی لنفس الشیء أو لقیده .

والمتحصّل أنّ الدخاله فی اتصاف الشیء بعنوان انتزاعی غیر تأثیره فی تحقّق المتصّف بذلک العنوان ، بمعنی استناد وجود المتّصف إلیه ، فمثلاً تحقّق المعلول فی رتبته ، له دخاله فی اتصاف شیء بالعلیه له بحیث لو لا المعلول لما کان الشیء متّصفا بالعلیه له ، ولکن من الظاهر أنّ العله لا تستند فی حصولها إلی المعلول ، وإلاّ لم یحصلا ، وعلی ذلک فحصول المتأخّر فی ظرفه له دخل فی اتّصاف الصوم فی النهار بتعقّبه به ، إلاّ أنّ تحقّق الصوم فی النهار لا یستند إلی الغسل فی اللیل ، بل اللازم حصول الإضافه التی لا تحقّق لها إلاّ تحقّق طرفیها عند فعلیه کلّ منهما فی ظرفه ، لا فعلیته فی غیر ظرفه .

لا یقال: المتضائفان متکافئان فی القوه والفعلیه .

فإنّه یقال : التضائف بین الوصفین لا بین الموصوفین ، ففی فرض اتصاف الصوم بالتقدّم یکون وصف التأخّر للغسل فی اللیل فعلیا ، کما أنّ اتصاف الیوم بالتقدّم واتصاف الغد بالتأخر فعلیّان فی هذا الیوم .

....

الشَرح:

وذکر النائینی قدس سره إنّ النزاع فی الشرط المتأخّر والمناقشه فیه لا یجری فی شرط المأمور به ؛ وذلک لأنّ شرط المأمور به المتأخّر زمانا کالجزء الأخیر من العمل لا یکون مورد المناقشه ، کذلک الشرط المتأخّر ، حیث إنّه فی أی زمان تحقّق الشرط یتمّ المشروط من ذلک الزمان ، کما هو الحال فی الجزء الأخیر ، فیحصل الکلّ من حین حصول ذلک الجزء لا قبله .

لا یقال : بین الجزء الأخیر والشرط الأخیر فرق ، فیمکن الأوّل دون الشرط المتأخّر ، فإنّ الجزء بنفسه یتعلّق به الأمر النفسی ، فما دام لم یتحقّق لا یتمّ العمل ،

بخلاف الشرط فإنّ الداخل فی متعلّق الأمر النفسی هو التقیّد لا نفس القید .

وعلیه فیقع الکلام فی مورد الشـرط المتأخّر فی أنّه لو کان التقیّد المأخوذ فی متعلّق الأمر النفسی حاصلاً قبل حصول الشرط یلزم دخاله الشیء وتأثیره حال عدمه ؛ إذ المزبور أنّ الشرط حین حصول التقیّد غیر موجود ، وإن حصل التقیّد بعد وجود الشرط یلزم قیـام الإضـافه بطرفٍ واحـد ، حیث إنّ التقیّـد فی حقیقته إضـافه ، وأحـد طرفیها الشـرط وهو موجود ، والطرف الآخر وهو الفعل معدوم ؛ لانقضائه بانقضاء الیوم علی الفرض .

فإنّه یقال : التقیّـد أمر انتزاعی لا یتعلّق به الأمر النفسـی ، بل الأمر النفسـی یتعلّق بمنشأ انتزاعه وهو الشـرط ؛ ولـذا یعتبر أن یکون الشرط المتأخّر للمأمور به مقدورا ؛ إذ مع خروجه عن الاختیار لا یصلح شرطا ــ سواء کان حصوله قطعیا أم لا ــ فإنّه مع حصوله قطعا یکون أخذه قیداً فی متعلّق الأمر لغوا ، ومع عدم حصوله یلزم توقّف الامتثال علی أمرٍ غیر اختیاری .

والحاصـل أنّه لاـ فرق بین الجزء الأـخیر والشـرط المتـأخّر للمأمور به، إلاّ کون الجزء ولا یخفی أنـّها بجمیع أقسامها داخله فی محل النزاع [۱]، وبناء علی الشَرح:

بنفسه وبتقیّده دخیلاً فی متعلّق الأمر بخلاف الشرط، فإنّه دخیل فیه بتقیّده فقط(۱).

وفیه أنّ المزبور فی الشـرط المتأخّر للمأمور به حصول التقیّـد قبل حصول ما یطلق علیه الشـرط المتأخّر ، وهـذا التقیّد فی حقیقته إضـافه کمـا ذکرنـا ، وحصولهـا للفعـل إنّمـا هو بإضـافه الفعـل إلی المتـأخّر ، بحیث یکون حصول المتأخّر فی ظرفه کاشـفا عن حصول تلک الإضافه للفعل من الأوّل .

ومـا ذکر قـدس سره من عـدم إمکان تعلّق الأمر بالانتزاعی ، بل یتعلّق بمنشأ انتزاعه ، صـحیحٌ ، ولکن منشأ انتزاع التقیّـد فی باب الشـروط هی الحصه التی یتعلق بها الأمر النفسی ، وتکون تلک الحصه منحلّه بنظر العقلی إلی الطبیعی وتقیّده بما یسمّی بالشرط ، ولو تعلّق الأـمر النفسـی بنفس الشـرط بطـل کونه شـرطا وانقلب إلی کونه جزءا ، ولـم یمکن أن یتعلّق به الأمر الغیری حتّی بناءً علی القول بالملازمه ، وقد

۱- (۱) أجود التقریرات : ۱ / ۲۲۱ .

تقـدّم جواز كون الشـرط خارجا عن الاختيار ، حيث يكفى فى جواز الأمر بالحصه كون الحصه مقـدوره ، وإلاّ جرى الحكم فى الشرط المتقدّم والمقارن أيضاً .

[۱] يعنى مقـدّمه الوجود للواجب بجميع أقسامهـا من المتقـدّم والمقـارن والمتـأخّر مورد الخلاف فى بحث الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، فإنّه بناءً على الملازمه يتعلّق بما يطلق عليه المقدّمه وشرط الواجب، الوجوب الغيرى.

لا يقال : تعلّق الوجوب الغيرى بما يطلق عليه الشرط المتأخّر للواجب وإن لم يكن فيه إشكال ، إلاّ أنّ الوجوب الغيرى حيث يتبع الوجوب النفسـى فى الحصول فبعد انقضاء ظرف الواجب النفسـى ــ كما فى انقضاء النهار فى صوم المسـتحاضه ــ إمّا الملازمه يتصف اللاـحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بـدونه لا تكاد تحصل الموافقه، ويكون سـقوط الأمر بإتيان المشـروط به مراعياً بإتيانه، فلولا اغتسالها فى الليل ـــ على القول بالإشتراط ـــ لما صح الصوم فى اليوم.

الشَرح:

أن يلتزم ببقـاء الوجوب الغيرى أو بسـقوطه ، فـإن التزم ببقائه فكيف يكون تبعيا وترشـحيا مع سـقوط الواجب النفسـى ، وإن قيل بسـقوطه أيضاً كالوجوب النفسـى ، فكيف يثبت الوجوب الغيرى من الأوّل ؟ لعـدم إمكان داعويته إلى متعلّقه فى ظرف الواجب النفسى لعدم التمكّن عليه ولا بعده لسقوطه تبعا للنفسى ، ولو مع التمكّن على الإتيان بمتعلّقه .

والإشـكال فى الشـرط المتقدّم آكد فيما كان لوجوب الواجب النفسـى شـرط لم يحصل فى ظرف الإتيان بالشرط المتقدّم ، فإنّه كيف يتعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه مع عدم فعليه الوجوب النفسـى ، كما فى وجوب الغسل على الجنب فى الليل مقدّمه لصوم الغد بناءً على اشتراط فعليه وجوب الصوم بالفجر .

ولا يجدى الالتزام ببقاء الوجوب النفسـى المتعلّق بالصوم إلى أن ينقضـى زمان التمكّن على الاغتسال من الليل أو إلى أن يغتسل فى الليل ، فإن اغتسـلت المرأه فى الليل يسـقط كلّ من الأمر النفسـى والغيرى بالامتثال والموافقه ، وإن لم تغتسل سقطا بالعصيان والمخالفه .

فـإنّه يقـال: لا يمكن الالتزام ببقاء الوجوب النفسـى بعـد انقضاء النهار ، لأنّه لم يتعلّق بالاغتسال فى الليل ليعقل بقائه إلى حصول تمام متعلّقه ، بل يبقى مراعى

إلى تحقّق شرطه ، فإنّ المرأه لو اغتسلت فى الليل يكون اغتسالها كاشفا عن سبق تحقّق الصوم وتقدّمه على الاغتسال عند انقضاء زمان الصوم ، فلا معنى لبقاء التكليف بالصوم بعده ، وإن لم تغتسل فيكشف عن عدم سبق الصوم على الغسل . . . .

الشَرح:

وأنّ التكليف قد سقط عند انقضاء النهار بالعصيان .

أقول : وجوب المقدّمه بناءً على الملازمه وإن كان غيريّا تبعيّا إلّا أنّه ليس المراد من التبعيه حصول وجوب المقدّمه بلا إنشاء بمعنى حصوله قهرا، نظير تبعيه الحراره للنار، بل المراد أنّ إراده إنشاء الوجوب للمقدّمه عند التفات المولى إلى كونها مقدّمه تحصل بتبع إرادته إنشاء الوجوب لذيها، وعليه فلا مانع من إنشاء الوجوب للمقدّمه بحيث يبقى بعد انقضاء ظرف الإتيان بذيها، لئلاّ ينطبق بالإتيان بمتعلّق الوجوب الغيرى عنوان العصيان على سقوط الأمر بذيها فى السابق، بل ينطبق عليه عنوان الامتثال، وكذلك الحال فى الشرط المتقدّم، كأمر الجنب بالاغتسال فى الليل لئلّا يكون التكليف بالصوم عند طلوع الفجر من التكليف بغير المقدور، بل سيأتى أنّه لو صحّ جعل الوجوب الغيرى من المولى، فهو فى مثل هذه الموارد، وليس هذا من الوجوب النفسى التهيّئى، كما ذكر فى بعض الكلمات، فلاحظ.

ص :۴۵۶

المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ ک۲۱۲ ۷۰ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص :۱

اشاره

كِفايَهُ الاصُول دُرُوس فى مَسائِلِ عِلم الاصُوُل

الجُزءُ الثَّانى

مَبَاحِثُ الالفاظِ

ص :٣

تتمه المقصد الأول

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب.

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط [١]، وقد ذكر لكلّ منهما تعريفات وحدود، تختلف بحسب ما أُخذ فيها من القيود، وربما أُطيل الكلام بالنقض والإبرام فى النقض على الطرد والعكس، مع أنّها ـ كما لا يخفى ـ تعريفات لفظيه لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفى، الشَرح:

[١] ينقسم الواجب إلى المطلق والمشروط ، وقد ورد فى كلماتهم لكلّ منهما تعاريف تختلف بحسب القيود المأخوذه فيها ، وأُطيل الكلام فيها بالنقض والإبرام فى اطّرادها وانعكاسها بما لا فائده فى التعرّض لها ؛ لأنّ كلًّا من التعاريف من قبيل شرح الاسم ، ولا يدخل فى الحدّ أو الرسم ، لكون الفعل واجبا مطلقاً أو مشروطا بالاعتبار ، والأمر الاعتبارى لا يقبل الحد ولا الرسم.

والظّاهر أنّه ليس للاصوليين ـ فى كون الواجب مطلقاً أو مشروطا ـ اصطلاح خاصّ ، بل يطلقان على الواجب بما لهما من المعنى العرفى ، كما أنّ وصفى الإطلاق والتقييد ليسا بوصفين حقيقيين ، بمعنى أنّ الواجب فى نفسه مطلق أو مشروط، بل اتصافه بهما يكون بالإضافه إلى أمر ، فإن كان ذلك الأمر دخيلًا فى وجوبه بأن يكون قيدا لذلك الوجوب كان واجبا مشروطا بالإضافه إليه ، وإن لم يكن ذلك الأمر قيدا لوجوبه كان بالإضافه إليه واجبا مطلقاً ، ومنه يظهر ما فى اتصاف الواجب بهما من التسامح ، إذ الوجوب فى الحقيقه يكون مشروطا أو مطلقا لا الواجب ، وعلى ذلك فيمكن أن يكون الوجوب بالإضافه إلى أمر مطلقاً فيسمّى

كما أنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلاّ لم يكد يوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقل من الشرائط العامه، كالبلوغ والعقل.

فالحرىّ أن يقال: إن الواجب مع كل شىء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافه إليه، وإلاّ فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شىء آخر كانا بالعكس.

ثمّ الظّاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقه، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط، كما هو

الشَرح:

الواجب مطلقا ، وبالإضافه إلى أمرٍ آخر مشروطا فيسمّى الواجب مشروطا.

ولا ينبغى التأمّل فى أنّ ظاهر القضيه الشرطيه هو كون مفاد الشرط قيدا لمفاد الهيئه فى الجزاء وأنّ قول المولى مثلاً (إن جائك زيد فأكرمه) كون مجيئه فى المثال قيدا لطلب إكرامه ، لا أنّ وجوبه وطلبه مطلق ، والشرط قيد للواجب ، كما فى الواجب المعلّق ، ويزيد ذلك وضوحا أنّ استعمال مثل قوله (إن توضأت فصلّ) فى مقام طلب الصلاه المقيّده بالطهاره غير صحيح ، بل يقال فى ذلك المقام : صلّ متوضأً ، أو مع الوضوء.

ولكن المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه صورى ولا يكون الشرط قيدا لمعنى الهيئه واقعا وحقيقه ؛ لامتناع كونه قيدا لمفاد الهيئه . وذكر فى وجه الامتناع أنّ التقييد عباره عن تضييق دائره المعنى وإلغاء التوسعه عنه ، ولا ـ يكون ذلك إلاّ ـ فى المعانى التى فى أنفسها كلّيات ، والطلب المُنشأ بالصيغه ، بل حتّى المُنشأ بالماده جزئى وفرد من الطلب ، فلا يكون القيد (أى الشرط) راجعا إلى الوجوب المُنشأ ، بل يرجع إلى الواجب ، فإنّ عنوانه إسمى قابل

ظاهر الخطاب التعليقى، ضروره أن ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئه، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجئ، لا أن الواجب فيه يكون مقيداً به، بحيث يكون الطلب والإيجاب فى الخطاب فعلياً ومطلقاً، وإنّما الواجب يكون خاصاً ومقيداً، وهو الإكرام على تقدير المجئ، فيكون الشرط من قيود الماده لا الهيئه، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامه (أعلى اللّه مقامه)، مدعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه واقعاً، ولزوم كونه من قيود الماده لبّاً، مع الاعتراف بأن قضيه القواعد العربيه أنّه من قيود الهيئه ظاهراً.

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئه، فلأنّه لا إطلاق فى الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه، حتّى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذى يدل عليه الهيئه، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس الماده.

الشَرح:

للتقييد والتضييق.

وبتعبيرٍ آخر: الوجوب المُنشأ بصيغه إفعل أو بغيرها يحصل بالإنشاء، وبعد فرض حصوله لا يبقى مجال لتقييده؛ لأنّ الموجود الحاصل لا يقيّد، وعليه فإن فرض الإنشاء فالوجوب حاصل، ومعه فلابدّ من إرجاع القيد إلى متعلّق الوجوب، بأن يكون الوجوب المتحقّق متعلّقا بالإكرام الخاصّ، وهو إكرامه عند مجيئه، وإن لم يحصل فهو خلاف فرض إنشائه، ولازمه تفكيك الإنشاء عن المُنشأ، وهو باطل قطعا.

ثمّ ذكر قدس سره أنّه يكون الشرط من قيود الماده لبّا أيضاً، ومراده أنّ ما تقدّم من أنّ المنشأ بصيغه إفعل فرد وجزئى ، والجزئى لا يقبل التقييد، مقتضاه رجوع الشرط فى مقام الإنشاء إلى تقييد الفعل، لا إلى مفاد الهيئه والأمر (أى الطلب الحقيقى) ، فإنّ الإراده لا تقبل التقييد ، فإنّ العاقل عندما يلاحظ الفعل إمّا أن يريده أو لا يريده،

وأمـّا لزوم كـونه من قيـود المـاده لبّـاً، فلأنّ العاقـل إذا توجه إلى شـىء والتفت إليه، فإمّـا أن يتعلق طلبه به، أو لاـ يتعلق به طلبه أصلًا، لا كلام على الثانى.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون ذاك الشـىء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقـدير خاص، وذلك التقـدير، تاره يكون من الأمور الإختياريه، وأُخرى لا يكون كـذلك، وما كان من الأمور الاختياريه، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعيه إلى طلبه والأمر به، من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعيه الأحكام للمصالـح والمفاسـد، والقول بعدم التبعيه، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت، ولا يخفى ما فيه.

أمـّا حديث عدم الإطلاق [١] فى مفاد الهيئه، فقد حققناه سابقاً، إنّ كل واحد

الشَرح:

وعلى الأوّل فإمّا أن يريـده مطلقاً أو على تقديرٍ خاص ومقيّداً ، وعلى الثانى فالقيد مهما كان لابدّ من أن يكون راجعاً إلى المراد لاـ إلى نفس الإـراده ، إذ لو كـان القيـد غير اختيـارى فلابـدّ من دخله فى المراد بنحو لاـ يتعلّق به الطلب بأن يكون المراد الفعل المقـارن لحصوله، وإذا كـان اختياريـا فقـد يكون دخـالته فى المراد أيضاً بنحوٍ لا يتعلق به الطلب الغيرى، بأن يكون المراد الفعل المقارن لوجوده الاتفاقى.

والمراد بالوجود الاتفاقى يكون المكلّف مطلق العنان بالإضافه إلى حصول القيد ، بخلاف ما كان المراد الفعل المقارن له بحيث يكون على المكلف إيجاد ذلك القيد وتحصيله ليفعل ما هو المراد(١) .

[١] وحاصل ما ذكر قدس سره فى الجواب عن عدم الإطلاق فى معنى الهيئه ، هو أنّ

١- (١) مطارح الأنظار : ص ۴۵ و ۴۶ .

من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنّما الخصوصيه من قبل الإستعمال كالأسماء، وإنّما الفرق بينهما أن_ّها وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو والحروف وضعت لتستعمل. وقصد الشَرح:

مفاد الهيئه نفس الطلب وهو باعتبار كونه من الكلى الطبيعى قابل للتقييد حتّى بعد إنشائه ، فإنّ المنشأ يعمّ حال وجود الشرط وعدمه ، فيقيّد بما إذا حصل الشرط ، كالتقييد فى سائر المطلقات الوارده فى الخطابات ، وقد مرّ أنّ معنى الحرف كمعنى الاسم يكون كليّا قابلاً للصدق على كثيرين ، كما فى قوله (سر من البصره) ، غايه الأمر يلاحظ المعنى فى مقام الاستعمال فى الحرف آلياً ، وفى الاسم استقلاليا ، وهذا اللحاظ لم يؤخذ فى ناحيه المستعمل فيه ، لا فى الاسم ولا فى الحرف . وبالجمله تقييد مفاد الهيئه وتضيق دائرته بالشرط بمكان من الإمكان.

ولو سلم أنّ المنشأ فرد من الطلب ولا يقبل التقييد إذ الفرديه تحصل بالإنشاء ولا يمكن تقييده بعد الإنشاء فلا يمنع عن إنشاء الطلب من الأوّل مقيّدا وتكون الدلاله على الطلب المقيّد بدالّين ، كما هو مفاد القضيه الشرطيه.

وبتعبيرٍ آخر : غايه ما يمكن أن يقال : هو إنّه كما لا يمكن تقييد الملكيه بعد إنشائها ولكن لا يمنع ذلك عن إنشائها من الأوّل مقيّ_ده بتعدّد الدالّ والمدلول ، بأن يقول إنشاءا (هذا لك إن كان كذا) ، كذلك الحال فى إنشاء الطلب المدلول عليه بالهيئه ، فإنّ الطلب المنشأ بالهيئه لا يزيد فى الإنشاء على الملكيه المنشأه باللام فى قوله (هذا لك إذا مّت).

ولا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره فى الجواب يرجع إلى أمرين : أحدهما أنّ انتزاع الكليه من المعنى بحيث يصدق على كثيرين لا يتوقّف على لحاظه استقلالاً ، وأنّ قول القائل (أطلب منك ضرب زيد) وقول الآخر (إضرب زيدا) لا يختلفان فى أنّ

بهـا معانيهـا بمـا هى آله وحـاله لمعانى المتعلقات، فلحاظ الآليه كلحاظ الإسـتقلاليه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشـخصات الإستعمال، كما لا يخفى على أولى الدرايه والنهى.

الشَرح:

المسـتفاد من لفـظ الطلب فى الأـوّل ومن الهيئه فى الثانى نفس الطلب المنتزع منه الكليه ، بحيث يعمّ حال مجىء زيـد وعـدمه ، غـايه الأـمر يلاحـظ نفس ذلك المعنى فى موارد استعمال لفظ الطلب فيه اسـتقلالاً ، وفى مورد اسـتعمال الهيئه آليّا، من غير أن يكون اللحاظ مأخوذا فى المستعمل فيه ودخيلاً فى انتزاع الكليه منه على ما تقدّم فى معانى الحروف.

الثانى لو لم يمكن إنشاء طبيعى الطلب بصـيغه إفعل أو بماده الطلب مطلقاً، يعنى بلا قيـد، ثمّ تقييـده بالشـرط، بدعوى أنّ الطلب بالإنشاء يكون شـخصا اعتباريا والجزئى لا يقبل التقييد، فلا ينبغى التأمّل فى أنّ تقييد طبيعى الطلب بالشـرط قبل الإنشاء ثمّ إنشاء الطلب المقيـد بتعـدّد الـدالّ والمـدلول أمرٌ ممكن، وعلى ذلك فعدم فعليه الطلب قبل فعليه الشـرط ليس من تفكيك المنشأ عن إنشائه، بل حصول المنشأ قبل حصول شـرطه تفكيك بينهما، لأنّ المنشأ قبل الشـرط وفى فرض عدمه خارجا لم ينشأ ولو حصـل قبله لكـان من حصول المنشـأ بلاـ إنشـائه، والإنشـاء لاـ يزيـد على الإخبـار، فإنّه كما يمكن الإخبار بشـىءٍ بنحو التعليق والتقييـد، كذلك الأمر فى الإنشاء.

أقول : إن أُريـد من تقييـد الطلب أنـّه إذا ورد فى الخطاب (أكرم زيدا) فى مقام إنشاء النسـبه الطلبيه المتعلّقه بضـرب زيد ، ثمّ ورد فى خطابٍ آخر (ليس عليك إكرام زيـد إذا لم يجئك) فيجمع بين الخطابين فيما إذا لم يكن المتكلّم ممّن يتصوّر فى حقّه الندم عمّا أنشأه أوّلاً ، بأنّ مراده الاسـتعمالى من الخطاب الأوّل ولو كان طلب إكرام زيد جاء أو لم يجى ء ، إلاّ أنّ مراده الجدّى كان طلب إكرامه على تقدير مجيئه ، فهذا

فالطلب المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق، قابل لأن يقيد، مع أن ّه لو سلم أنّه فرد، فإنّما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غايه الأمر قد دلّ عليه بدالّين، وهو غير إنشائه أولاً ثمّ تقييده ثانياً، فافهم.

الشَرح:

التقييد أمرٌ ممكن وهو الجارى أيضاً فى التقييد فى المعانى الإسميه .

وإن أُريد من التقييد أن يكون مراده الاستعمالى من الخطاب الأوّل طلب إكرام زيد جاء أو لم يجى ء، ثمّ أراد أن يبدّل نفس المراد الاستعمالى لا ـ الجدّى، فهذا أمرٌ غير ممكن، سواء فى معنى الهيئه أو المعانى الإسميه، والممكن هو التقييد فى المراد الاستعمالى بنحو تعدّد الدالّ والمدلول من الأوّل، أو بنحو الاستعمال العنائى والمجازى حتّى فى الخطابات المتضمّنه للمعانى الإسميه، ولا دخل فى ذلك أيضاً للالتزام بأنّ المعانى الحرفيه فى أنفسها قابله للتقييد، أو يكون التقييد فيها بتبع مدخولاتها.

والسرّ فيه هو أنّ النسبه الطلبيه سواء أُنشأت بالهيئه أو بالمعنى الإسمى فهى أمرٌ اعتبارى، وليس أمرا تكوينيا خارجيا، فالمنشأ فى الإنشائيات غير نفس الإنشاء ، ولا يقاس بالإيجاد والوجود ، إذ هما مختلفان بالاعتبار ومتحدان خارجا ، فينسب الوجود والتحقّق إلى الماهيه فيقال وجود ، وينسب إلى الفاعل والعلّه فيقال إيجاد .

وهذا بخلاف المنشأ والإنشاء ، إذ الإنشاء تكوينى ، والمنشأ اعتبارى ، فإنّ الإنشاء عباره عن لحاظ المعنى القابل للاعتبار والإتيان بما يدلّ على وقوعه بقصد أن يقع ، والمنشأ خارجا وجود ذلك الأمر الاعتبارى ، وبما أنّ الوجود الاعتبارى إنّما يكون فى المعنى القابل للاعتبار كالملكيه ، وأنّ الوجوب غير وجود الشىء الخارجى حيث أنّه لا ـ يمكن فيه أن يكون الإيجاد فعلًا والوجود استقبالاً ؛ لأنّ فرق الوجود والإيجاد فى المفهوم لا فى الخارج بخلاف الإنشاء والمنشأ ، فيمكن أن

فإن قلت: على ذلک، يلزم تفکيک الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلّا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً.

الشَرح:

يعتبر فعلاً حصول الشيء فی الاستقبال أو معلّقا على أمرٍ استقبالی كاعتبار الملكيه للموصی له معلقاً على موته ، فهذا لا محذور فيه ، فإنّ الإنشاء كما ذكرنا متحقّق ، ولكن المنشأ بما أنـّه أمر استقبالی أو معلّق على الأمر الاستقبالی فهو غير فعلی ، ولو كان المنشأ فعليا قبل ذلک الأمر لكان حصوله بلا إنشائه .

وكذا الحال فی الإخبار ؛ لأنّ الإخبار عباره عن التكلّم بما ينتقل الذهن إلى الصوره التی هی لحصول الشيء أو لحصول شيءٍ لشيء ، والداعی إلى نقل الصوره هو الإعلام بحصول ذيها أو عدم حصوله ، وكما يمكن الانتقال إلى الصوره التی يكون حصول ذيها فعليا ، كذلک يمكن فيما يكون حصول ذيها استقبالاً ، وقد تقدّم فی باب الفرق بين الإنشاء والإخبار أنّهما يشتركان فی الإتيان بما يوجب الانتقال إلى صوره حصول الشيء ، ولكنّ الغرض منه فی الإنشاء حصول ذيها ، بخلاف الإخبار فإنّ الغرض من الإتيان به الإعلام بحصول ذی الصوره فی ظرفه المناسب ، ولو كان استقبالاً ، وأنـّه لو كان ما يقصد الإخبار عنه أمرا قابلاً للإنشاء ففی موارد كون الغرض الإعلام ، يكون حصول ذی الصوره مع قطع النظر عن هذا الإعلام ، وفی الأمر غير القابل للإنشاء لا يحتاج لإحراز كون المتكلّم فی مقام الإعلام إلى أمرٍ آخر .

وبالجمله كما أنّ فی موارد الإنشاء بمفاد القضيه الشرطيه يكون الغرض حصول ذی الصوره فی ظرف حصول الشرط ، كذلک فی موارد الاخبار بالجمله

....

الشَرح:

الشرطيه يكون الغرض الإعلام بتحقّق ذى الصوره خارجا على تقدير وجود الشرط .

ودعوى أنّ فى موارد الاخبار بالجمله الشرطيه يكون المحكى عنه هى الملازمه بين حصول الشرط ومضمون الجزاء لا تعليق الجزاء على الشرط ؛ ولذا يكون صدق القضيه الشرطيه أو كذبها دائرا مدار صدق الملازمه أو عدمها ، فمثل (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) صادقه ؛ إذ الملازمه موجوده ولو مع عدم تحقّق الطرفين ؛ لأنّ المحكى عنه هى الملازمه وحكايتها مطلقه ، لا يمكن المساعده عليها ، فإنّ هذا لا يجرى فى غير موارد الملازمه ، مثل قوله (إن جاء الليل يضرب زيد) الذى هو مورد الكلام فيالمقام ، فإنّه يكون صدق هذه القضيه بتحقيق الضرب فى الليل مع عدم الملازمه بينه وبين مجىء الليل لا فعلاً ولا مستقبلاً ، هذا بحسب المنطوق . وأمّا بحسب المفهوم ، فكذب مفهومها بتحقّق الضرب قبل مجىء الليل .

وذكر المحقّق النائينى قدس سره وجها آخر لامتناع إرجاع القيد إلى معنى الهيئه ، وهو أنّ الالتزام بكون معنى الهيئه كليّا لا يصحّح التقييد ؛ إذ التقييد فى معناها غير ممكن ، لكن لا لجزئيّته ، بل من حيث إنّه يحتاج إلى لحاظ المعنى استقلالاً ، فإنّه ضرب من الحكم ، ومعنى الهيئه ملحوظ آليا ، فالمتعيّن رجوع القيد إلى الماده الملحوظ معناها على الاستقلال ؛ لأنّ الإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاستقلاليه ، ومع أخذ القيد فى الماده شرطا يستحيل تعلّق الطلب بتلك الماده بدون ذلك القيد ، فمثلاً الحجّ المتقيّد بالاستطاعه الخارجيه يتّصف بالواجب ويقع طرفا للنسبه الطلبيّه ، وبدون هذا القيد لا يكون متّصفا بوصف الواجب ولا يقع طرفاً للنسبه الطلبيه .

وبالجمله إرجاع القيد إلى الماده بهذا النحو لا محذور فيه ، ولا يوجب إرجاع الواجب المشروط إلى الواجب المعلّق باصطلاح صاحب الفصول كما ذكر فى

. . . .

الشَرح:

الكفايه(١).

أقول : يرد عليه :

أوّلًا: بأنّه لابدّ من أن يفرّق قدس سره بين قول القائل (إن جائك زيد فأكرمه) وبين قوله (إن جائك زيد فأطلب منك إكرامه) ، حيث إنّ التقييد فى الأوّل غير ممكن ؛ لكون الطلب والبعث يستفاد من الهيئه بخلاف الثانى ، فإنّ الطلب فيه معنى إسمى ، ويلاحظ استقلالاً فى مقام الاستعمال كسائر المعانى الإسميه الكليه القابله للتقييد .

وثانيا: قد تقدّم أنّ التقييد فى الواجب المشروط بمعناه المشهور الذى كان فى مقام الجعل والإنشاء ليس بمعنى تضييق المعنى الكلى ليقال بأنّه لا يجرى فى المعانى الملحوظه آليا ، حتّى مع كونها كليّه ، بل هو بمعنى التعليق ، وتعليق النسبه أمر ممكن ، سواء كان الغرض من تلك النسبه إنشاءً أو اخبارا ، فلاحظ الذى يدقّ باب زيد ويسأل عن كونه فى الدار مثلًا ، فإنّه لا غرض له إلّا الاستفهام عن النسبه الظرفيه ثبوتا أو نفيا ، وإذا صحّ تعلّق الغرض بالنسبه استقلالاً ــ طلبيه كانت أو خبريه ــ فيمكن كونها مطلقه ، كما يمكن كونها معلّقه .

وثالثا: إنّ ما ذكره قدس سره من أنّ إرجاع الشرط إلى المادّه بالنحو الذى ذكره لايوجب كونه من الواجب المعلّق ، ففيه أنّه ليس فى البين إلّا البعث والطلب المتعلّق بالمادّه ، فإن رجع الشرط إلى نفس الطلب والبعث يكون واجبا مشروطا باصطلاح المشهور ، وإن رجع إلى الماده يكون من الواجب المعلّق ، ولا يتعقّل الشقّ الثالث الذى عبّر عنه بالماده المنتسبه وأرجع الشرط إليها ، وما ذكر قدس سره من أنّ الحجّ المتصفّ

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٣١ .

وأمّا حديث لزوم رجوع الشرط إلى الماده لبّاً [١] ففيه: إنّ الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحه أو غيرها، كما يمكن أن يبعث الشَرح:

بالاستطاعه الخارجيه يتعلّق به الوجوب ويقع طرفا للنسبه الطلبيه ، فمعناها أنّ فعليه النسبه الطلبيه منوط بحصول الاستطاعه ، وهذا عباره أُخرى عن تعليق النسبه الطلبيه إثباتا ، وأخذها فى الموضوع لتلك النسبه ثبوتا ، بمعنى أنّه لم يعتبر الطلب المتعلّق بالحجّ إلاّ فى ظرف حصول الاستطاعه بنحو الشرط المقارن ، فيكون المكلّف المستطيع خارجا موضوعا لوجوب الحج .

ثمّ إنّه قد يترائى التنافى بين ما ذكر صاحب الكفايه قدس سره هنا فى الجواب عن إشكال رجوع الشرط إلى الهيئه من استلزام تعليق إنشاء الطلب على تقدير شيءٍ لعدم كون الطلب فى فرض عدم حصوله فعليا، وإلاّ يلزم تفكيك المنشأ وتخلّفه عن إنشائه. وبين ما ذكر فى بحث الشرط المتأخّر من أنّ الدخيل فى حصول الطلب لحاظ الشرط لاـ نفس الشرط ولحاظه مقارن لجعل الحكم وإنشاء الطلب ، فإنّ مقتضى ذلك فعليه الطلب قبل حصول الشرط خارجا لفعليه لحاظه .

ويمكن دفع التنافى بأنّ ما ذكره سابقا راجع إلى دفع شبهه تأثير المعدوم فى الموجود ، فذكر فى اندفاعها بأنّ المؤثّر فى إراده المولى إنشاء الحكم لحاظ الشرط المتقدّم والمتأخّر كما فى الشرط المقارن ، وكلامه فى المقام ناظر إلى الشرط بالإضافه إلى الطلب المنشأ الذى يكون بالإنشاء ، وأنّ هذا المنشأ إذا علّق فى إنشائه على حصول شيء لا يكون فى فرض عدم حصوله لعدم الإنشاء بالإضافه إلى تقدير عدمه ، فلا تنافى .

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره فى الجواب عن دعوى لزوم رجوع الشرط إلى المادّه لبّا هو أنّ الشيء إذا كان موافقا للغرض ــ سواء كان الغرض صلاح الفعل أو غيره ــ

فعلاً إليه ويطلبه حالاً، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقاً، ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلقاً بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجئ زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالى للإكرام المقيد بالمجئ، هذا بناءً على تبعيه الأحكام لمصالح فيها فى غايه الوضوح.

الشَرح:

يمكن أن يبعث المولى إلى ذلك الفعل فعلاً ـ بأن يكون طلبه حاليا لعدم المانع عن حاليته ، كذلك يمكن أن يطلبه بنحو الاشتراط والتعليق ، بأن لا يكون قبل حصول المعلّق عليه طلب فعلى للمانع عن فعليه الطلب وحاليته .

وبالجمله ففى فرض المانع عن فعليه الطلب لاـ يكون طلب حالى بنحو يكون المعلّق عليه قيدا لنفس الفعل مع حاليه طلبه ، كما هو ظاهر كلام الشيخ قدس سره ، وهذا ـ بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح فى نفس الأحكام ـ واضح .

وأمّا بناءً على تبعيّتها للمصالح فى متعلّقات الأحكام فأيضا كذلك ، فإنّ تعلّق الطلب الحقيقى والبعث الفعلى بها على هذا القول أيضاً يتوقّف على عدم المحذور فى فعليه الطلب ؛ إذ التبعيه إنّما تكون فى الأحكام الواقعيه بما هى واقعيه لاـ بما هى فعليه ، وعليه فلاـ محذور فى عدم فعليّتها لمانع ، كما فى موارد قيام الامارات والأُصول العمليه على خلاف التكاليف الواقعيه ، وفى بعض الأحكام فى الشريعه مع بقاء المانع من فعليتها إلى ظهور شمس الهدايه وارتفاع الظلام .

أقول : ظاهر جوابه قدس سره عن رجوع القيد إلى المادّه لّبا ، هو أنّه إذا كان الصلاح فى الفعل ، على تقدير حصول أمر خارجا يمكن أن ينشأ الوجوب عليه على تقدير حصول ذلك الأمر ، بحيث لا يكون فى فرض عدم حصوله طلب ومنشأ ولا يكون

وأمـّا بنـاءً على تبعيتهـا للمصالـح والمفاسـد فى المـأمور به، والمنهى عنه فكـذلك، ضـروره أنّ التبعيه كـذلك، إنّمـا تكون فى الأحكام الواقعيه بما هى واقعيه، لا بما هى فعليه، فإنّ المنع عن فعليه تلك الأحكام غير عزيز، كما فى موارد الأصول الشَرح:

بالإضـافه إلى الفعـل المزبور ــ على تقـدير عـدم حصول ذلـك الأـمر ــ إراده أصـلًا ، وعليه فلاـ يكون الوجوب المنشأ إلّا بعد حصـوله ولاـ الإـراده إلاّـ بعـده ، فيكـون نفس الوجـوب المنشأ وفعليته أمرا اسـتقباليا ، لاـ أن يكـون الوجوب وفعليته أمرا حـالياً والواجب اسـتقباليا ، كما هو ظاهر المحكى عن الشـيخ وقال بأن الوجـدان شاهد على أنّ الإراده لا تقبل القيد، بل كل ما يفرض من القيد فهو راجع إلى المراد المشتاق إليه.

وذكر المحقّق الاصـفهانى قـدس سـره فى تعليقته تقريبا لما ذكر الماتن قدس سـره بأنّ الشوق المؤكّد لا يكّون إراده، بل الإراده هى المحرّكه للعضـله نحو الفعـل، ومـا دام لم يحصـل القيـد لاـ تحصل هـذه الإراده، وكما أنّه مع المانع عن الفعل المباشـرى لا تتحقّق الإـراده ــ أى الشوق المحرّك للعضـلات ــ كـذلك مع المـانع عن بعث العبـد، لاـ يحصل للمولى الشوق المحرّك نحو البعث، فلا يكون فى ظرف المانع بعث حالى فعلى(١).

ولكن يأتى من المصـنّف قدس سره (٢) أنـّه لاـ يعتبر فى فعليه الإـراده كونهـا محرّكه نحو المراد فعلاًـ ، بـل يمكن أن يكون المراد أمرا اسـتقبالياً والإـراده حـاليه وأمّـا توصـيفهم الشوق بكونه مؤكّـداً محرِّكـاً فهو بيان مرتبه للشوق الـذى يطلق عليه الإراده والتحريـك الفعلى غير معتبر فى كونهـا إراده فتصوير المـانع بالإضـافه إلى تحريكه لاـ إلى حصوله ، والمـدّعى فى كلام الشـيخ قدس سره عدم التقييد فى الشوق ، بل القيد فى المشتاق إليه.

والجواب الصحيح هو أنّ الإراده بمعنى الشوق المؤكّد وإن صحّ تعلّقه بالأمر

ص: ١٧

١- (١) نهايه الدرايه : ٢ / ٦٧ .

٢- (٢) الكفايه : ص ١٠٢ .

والأمـارات على خلافها، وفى بعض الأحكام فى أول البعثه، بل إلى يوم قيام القائم (عجل اللّه فرجه)، مع أن حلال محمـد صـلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامه، وحرامه حرام إلى يوم القيامه، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعليه بعض الأحكام باقياً مرّ الليالى والأيام، إلى أن تطلع شمس الهدايه ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السلام .

الشَرح:

الاستقبالى إلاّ أنّه ليس حكما ولا دخيلاً فى فعليه الحكم والتكليف ، كما يشـهد بـذلك فعليه الإباحه مع عـدم تصوير الاشتياق فيهـا بالإضـافه إلى الفعـل ، بـل ذكرنـا فى بحث الطلب والإرادة أنّ الشوق المؤكّد غير الإراده ، فإنّ الشوق يتعلّق بغير المقـدور بمنتهى شدّته ، والإراده لا تتعلّق به ، وقد يصدر الفعل عن الفاعل بالاختيار بلا اشتياق منه إلى الفعل .

وبـالجمله الشوق المؤكّد ليس من الحكم ، وإراده المولى لا تتعلّق بفعـل العبـد ، فـإنّ فعـل العبـد بمـا هو فعل الغير غير مقـدور للمولى بما هو مولى ، بل إراده الآمر تتعلّق بفعله يعنى بعثه وطلبه ، ويكون إعمال قدرته فيه ، وقد ذكرنا بما أنّ الوجوب والطلب أمر إنشائى يكون إنشائه بعثا وطلبا حقيقه بكون الغرض منه إمكان كونه داعيا للعبد إلى الإتيان بمتعلّقه .

وتقـدم أيضاً أنّه قـد يكون صـلاح الفعل على تقدير حصول شـىء بحيث لو لم يحصل، لما كان فى الفعل الاختيارى ملاكا كما فى قوله: (إذا جـاء الشـتاء فالبس الثياب الشـتويه) ففى مثل هـذه الموارد لا يكون للمولى موجب لإنشاء الطلب مطلقا حتى يكون القيـد راجعا إلى متعلّق الطلب والبعث، بل ينشأ الطلب على نحو التعليق على حصول أمرٍ آخر، ويكون غرضه من المنشأ أن يكون فى ظرف فعليّته داعيا للعبد إلى الإتيان بالفعل.

فان قلت: فما فائده الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً.

قلت: كفى فائده له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجه إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبه إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافه إليه، وتقديريّاً بالنسبه إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيّداً.

الشَرح:

ويمكن أن يكون صلاح الفعل مطلقاً ولكن لا يتمكّن العبد من ذلك الفعل إلاّ بحصول أمرٍ آخر كقوله : (إذا تمكّنت على تعلّم العلم فتعلّم) فإنّ كون الطلب مشروطا لأجل أنّه لا أثر للطلب بدون حصول التمكّن ، فلا يكون الطلب المشروط طلبا واقعيا إلاّ بعد حصول الشرط إذن فلا ينحصر الطلب المشروط بموارد وجود المانع عن إطلاق الطلب الحقيقى .

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ البعث والطلب وإن اتّصف بكونه حقيقيا إلاّ أنّ اتّصافه به إنّما هو بلحاظ كون الغرض من اعتباره إمكان انبعاث العبد به إلى الفعل ، وعليه إذا كان الصلاح فى الفعل أو غيره داعيا للمولى إلى إنشاء البعث والطلب على نحو الاشتراط والتعليق فلا محذور فيه ، حيث إنّ الإنشاء ليس عين المنشأ خارجا ليكون تغايرهما بالاعتبار كما فى تغاير الكسر والانكسار والإيجاد والوجود حتّى يلزم فعليه الإنشاء بلا فعليه المنشأ فيكون ممتنعا ، بل هما متغايران ذاتا كما بيّناه سابقا . ولافرق فيما ذكرنا بين القول بكون الإنشاء مبرزا للمنشأ ومقوّما لعنوانه أو القول بأنّ المنشأ أمر مسبّب عن الإنشاء ، فإنّ التسبّب المزبور بما أنّه أمرٌ جعلى اعتبارى فيمكن أن يوجد بالسبب التكوينى الفعلى الأمر الاعتبارى المتأخّر .

ص :١٩

ثم الظاهر دخول المقدّمات الوجوديه للواجب المشروط، فی محل النزاع أيضاً[۱]، فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غايه الأمر تكون فی الاطلاق والاشتراط تابعه لذی المقدمه كأصل الوجوب بناءً علی وجوبها من باب الملازمه.

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب فی ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبهه فيه، ولا ارتياب:

أمـّا علی ما هو ظاهر المشهور والمتصور، لكونه مقدمه وجوبيه.

الشَرح:

المقدمات الوجوديه للواجب المشروط

[۱] يعنی كما أنّ مقدّمات الواجب المطلق مورد النزاع فی المقام ، ويقع البحث فی أنّ وجوب ذيها يلازم تعلّق الوجوب المولوی الارتكازی بها ، كذلك المقدّمات الوجوديه للواجب المشروط داخله فی النزاع ، غايه الأمر أنّ المقدّمه تتبع ذيها فی إطلاق الوجوب واشتراطه ، كما أنّها تابعه له فی أصل الوجوب ففی الواجب المطلق يكون وجوب المقدّمه مطلقاً بخلاف الواجب المشروط فإنّه يكون وجوب مقدّمته أيضاً مشروطا بحصول شرط الوجوب ، فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدّمات الواجب المطلق ، كما هو مقتضی ظاهر بعض الكلمات . نعم لا يكون شرط الوجوب وقيده داخلاً فی محلّ الكلام فی الملازمه وإلی ذلك أشار قدس سره بقوله : «وأمّا الشرط المعلّق عليه الإيجاب . . . إلخ»(۱) وحاصله عدم امكان تعلق الوجوب الغيری بشرط الوجوب ولو كان الشرط فعلاً اختياريا لأنّ المزبور عدم الوجوب مع عدمه ، ووجوبه مع حصوله مقتضاه طلب الحاصل .

۱- (۱) الكفايه : ص۹۹ .

وأمّا على المختار لشيخنا العلاّمه _ أعلى اللّه مقامه _ فلأنّه وإن كان من المقـدمات الوجوديه للواجب، إلا أنّه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فإنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح الشَرح:

وأمّا بناءً على مسلك الشيخ قدس سره فقد تقدّم أنّ الوجوب يتعلق بالحجّ المقارن للاستطاعه الخارجيه مثلاً ، وأنّ الاستطاعه قد أُخـذت قيـدا للحجّ بنحو لا يتعلّق بها وجوب ويكون المكلّف مطلق العنان بالإضافه إليها ، ولو تعلّق بها وجوب ففى فرض عدمها يلزم الخلف ، وفى فرض وجودها يلزم طلب الحاصل .

أقول : ظاهر كلامه قدس سره تعلق الوجوب فعلاً على مسلك الشيخ قدس سره بالحجّ على تقدير استطاعته ولو بعد حين من عمره ؛ ولـذا يجب عليه فعلاً سائر مقـدّماته الوجوديه على تقـدير تلك الاستطاعه ، وهـذا يرجع إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، كما يظهر ذلك أيضاً من قوله: «فإنّه جعل الشيء _ أى الحج مثلاً _ واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلّق به الطلب؟ وهل هو إلاّ طلب الحاصل»(١) ، ولكن إنّ هذا الإرجاع لا يناسب استدلال الشيخ قدس سره على عدم كون الشرط قيدا للوجوب ، فإنّه لو أمكن كون الشرط قيداً للوجوب بنحو الشرط المتأخّر لأمكن كونه قيدا للوجوب بنحو الشرط المقارن بالأولويه.

والمناسب لكلامه واستدلاله هو أن يلتزم بأنّ التكليف فى الواجبات المشروطه كالواجبات المطلقه مجعول فى حقّ كلّ قابل للتكليف من البالغ العاقل المتمكّن على متعلّقه زمان العمل فيطلب منه الفعل المقيّد بحيث لا يسرى الطلب إلى قيده ، ولو سرى الطلب إلى ذلك القيد لزم الخلف .

١- (١) الكفايه : ص ٩٩ .

عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلّا طلب الحاصل؟ نعم على مختاره قـدس سـره لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليهـا وجوبه، لتعلّق بهـا الطلب فى الحـال على تقـدير اتفـاق وجود الشـرط فى الاسـتقبال، وذلك لان إيجاب ذى المقـدمه على ذلك حالى، والواجب إنما هو اسـتقباليّ، كما يأتى فى الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشـروط على مختاره قدس سره ، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلّق، فلا تغفل.

الشَرح:

ثمّ لا يخفى أنّ فى الواجبات المشـروطه وإن كان الشـرط قيـدا لنفس الوجوب أخـذا بظاهر القضـيه الشـرطيه فى الخطاب إلّا أنّ الوجـوب فى مقـام الثبـوت مجعول بمفـاد القضـيه الحقيقيه ، وأنّ كـلّ شـرط وقيـد للتكليف يفرض فى مقـام الجعـل ثبوتـا قيـدا للموضوع لـذلك التكليف ، فالشـارع يجعـل وجوب صـلاه الظهر مثلاًـ على كلّ بالغ عاقلٍ زالت عليه الشـمس ، و وجوب الحجّ على كـلّ بـالغٍ عاقـلٍ يكون مسـتطيعا ، فكـل قيود التكليف تفرض فى مقـام الجعـل ثبوتـاً فى ناحيه الموضوع مفروضه الوجود و يجعل التكليف على الواجد لتلك القيود ، فاختلاف مفاد القضـيه الشـرطيه مع مفاد القضـيه الحقيقيه ينحصر بمقام الإثبات ، وإلّا فالقضـيه الشـرطيه ترجع إلى مفاد القضـيه الحمليه ثبوتا ، وعلى ذلك فليس لازم ما ذكرنا من رجوع الشرط قيداً للحكم أن يثبت حكم شـرعى معلّـق بعـد جعله فى أفراد موضـوعه ، كمـا تـوهّم من ثبـوت وجـوب الحـج المعلّـق على الاسـتطاعه فى حقّ جميع المكلّفين ، فإنّ ثبوت هذا النحو من الحكم المعلّق ثبوتا فى حقّ كلّ بالغٍ عاقلٍ لغو محض.

والعجب من الشـيخ قـدس سـره حيث التزم بامتناع كون الشـرط قيدا لنفس الوجوب ، والتزم برجوعه إلى تقييد متعلّق التكليف ، ولم يلتزم برجوعه إلى تقييد الموضوع للتكليف حتّى لا يرد عليه بأنّه كيف يكون العمل الاختيارى قيدا لمتعلّق التكليف

هـذا فی غیر المعرفه والتعلم من المقـدمات، وأمـّا المعرفه، فلاـ یبعـد القـول بوجوبهـا، حتّی فی الـواجب المشـروط ــ بـالمعنی المختار [۱] ــ قبل حصول الشَرح:

ومع ذلک لا یجب تحصـیله کسائر مقدّمات ذلک المتعلّق ، وأخذه طورا لا یکاد یسری إلیه الوجوب ، لا یعقل إلّا بفرض وجود الشـرط فی نـاحیه الموضوع لـذلک الوجوب ، وممّـا یترتب علی مـا ذکرنا بطلان القول باعتبار الاستصـحاب التعلیقی ، حیث إنّ المستصحب فی موارد الاستصحاب هو الحکم فی مقام الثبوت ، والحکم فی مقام الثبوت له مرتبتان : مرتبه الجعل ومرتبه الفعلیه ، ولیس شیء منهما ممّا یتمّ فیه أرکان الاستصحاب علی ما سیأتی توضیحه فی محلّه إن شاء اللّه تعالی .

[۱] المراد معرفه الواجب من حیث أجزائه وشرائطه ممّا یعتبر فیه من ترتیب الأجزاء وغیره کحدود الصلاه والحج والصوم وغیرها ، ولاـ ینبغی التأمّـل فی لزوم معرفه الواجب فیمـا إذا کـان وجوبه فعلیّـا سواء کـان ظرف الإتیـان به أیضـاً فعلیّـا أو کان ظرفه أمراً استقبالیا ، کما فی الواجبات المشروطه علی مسلک الشیخ قدس سره .

ولکن ربّمـا یناقش فی وجوب تعلّم الواجب قبل حصول شـرط وجوبه و فعلیه وجوبه کما فی الواجبات المشـروطه والمؤقته علی مسلک المشهور فیما إذا علم المکلّف أو احتمل حصول شرطها فیما بعد ، وأنـّه إذا لم یتعلّمها قبل فعلیه وجوبها لم یتمکّن بعد فعلیه الشرط أو دخول الوقت من الإتیان بذلک الواجب بتمام أجزائه وشرائطه للغفله أو العجز .

ووجه المنـاقشه أنّه قبـل حصـول الشـرط أو دخول الوقت لاـ یکون الوجوب فی ذلـک الواجب فعلیّـا لیجب علیه المعرفه کسـائر مقـدّمات الواجب ، وکمـا أنّ سـائر مقـدّمات الواجب لا یکون وجوبها فعلیا قبل فعلیه وجوب ذیها ــ کما تقـدّم ــ فکیف تجب معرفته قبل وجوبه ؟

شرطه، لکنه لاـ بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحکام على الأنام بمجرد قیام احتمالها، إلّا مع الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل على التکلیف، فیستقل بعده بالبراءه، وإن العقوبه على المخالفه بلا حجه وبیان، والمؤاخذه علیها بلا برهان، فافهم.

الشَرح:

وقد ذکر المصنف قدس سره أنّ وجوب المعرفه لیس وجوبا غیریا کسائر المقدّمات الوجودیه للواجب حتّى یناقش فی وجوبها قبل فعلیه وجوب الواجب ، بل معرفته تدخل فیما یستقلّ به العقل من تنجّز الأحکام والتکالیف فی الوقائع على المکلّف بمجرد احتمالها ، ولا یکون مخالفتها من حیث الجهل بها عذرا إلّا مع الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل على التکلیف ، فیستقلّ العقل بعده بالبراءه وأنّ العقاب على المخالفه بلا حجّه وبیان .

أقول ما ذکره قدس سره من أنّ المعرفه وجوبها لیس من الوجوب الغیری کالمقدمات الوجودیه للواجب أمرٌ صحیحٌ ، ولکنّ استقلال العقل بما ذکره ــ فیما إذا کان التعلّم من تحصیل القدره على الواجب قبل فعلیه وجوبه ــ غیر معلوم ، وإنّما الثابت عدم المعذوریه فی مخالفه التکلیف المحتمل فعلیته ، مع التمکّن على موافقته على تقدیره بالاحتیاط أو بالاجتهاد والتقلید ، وأمّا عدم المعذوریه مع عدم التمکّن من موافقته ولو بترک التعلّم قبل زمان حصول فعلیّه الوجوب وحصول شرطه ، فهذا لاـ یستقلّ به العقل ؛ لعدم القدره على الفعل بعد فعلیه شرط الوجوب .

وقد یجاب عن ذلک بأنّ الغفله أو العجز لم یؤخذ عدمها شرطا فی ناحیه التکلیف ، بل التکلیف المجعول یصیر فعلیّا بحصول شرطه ودخول وقته . نعم تکون الغفله أو العجز مانعا عن تنجّز التکلیف فی الموارد التی یحکم العقل بالعذر ، والعقل لا یحکم بالمعذوریه مع ترک التعلّم .

ص :۲۴

تـذنيب: لا يخفى أنّ إطلاق الواجب [١] على الواجب المشـروط، بلحاظ حال حصول الشـرط على الحقيقه مطلقاً، وأمـّا بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقه على مختاره قدس سـره فى الواجب المشـروط، لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلا أن تلبّسه بالوجوب فى الحال، ومجاز على المختار، حيث

الشَرح:

وفيه : أنّ من شرط التكليف القدره على متعلّقه فى ظرف الواجب ، والغافل كالعاجز غير متمكّن عليه .

ولكن مع ذلـك ، الصـحيح وجـوب المعرفه ؛ وذلـك فـإنّ الأخبـار الوارده فى وجوب تعلّم الأحكـام والواجبـات بإطلاقهـا تعمّ المشـروطه والموقته ، ممّا يحتمل المكلّف الابتلاء بها فضـلاً عمّا يعلم ، وتكون دالّه على أنّ العجز الناشئ عن ترك التعلّم ــ ولو كـان الترك قبـل حصول الشـرط أو الوقت ــ يوجب تفويت ملاـك الواجب ، نظير مـا تقـدّم فى الأـمر بالاغتسـال فى الليل على الجنب الذى عليه صوم الغد عند طلوع الفجر .

وبالجمله وجوب التعلّم طريقىّ يقطع العذر فى مخالفه التكليف أو فى تفويت الملاك الملزم الموجود فى مورده .

[١] قـد تقـدّم فى بحث المشـتق أنّ معناه ضـيّق لا ينطبق إلاّ على المتلبس بالمبـدأ ، وعليه فإن كان إطلاق الواجب على الحـجّ ــ مثلاًـ ــ بلحاظ حال الاسـتطاعه ، يكون الإطلاق حقيقيا ، بلا فرق بين مسـلك المشـهور ومسـلك الشـيخ قـدس سـره ، وإن كان الإطلاق بلحاظ قبل الاسـتطاعه يكون الإطلاق حقيقيا بناءً على مسـلكه قدس سـره بخلاف مسلك المشهور ، فإنّ الإطلاق يكون بالعنايه ، كما صـرّح به الشـيخ البهائى قدس سـره ، والشاهد لكون الإطلاق مع العنائيه أنّ إطلاق المستحبّ على الحجّ حال عدم الاستطاعه صحيح لا عنايه فيه .

لا تلبّس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائى رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز فى المشروط، بعلاقه الأوْل أو المشارفه.

وأمّا الصيغه مع الشرط، فهى حقيقه على كل حال لاستعمالها على مختاره قدس سره فى الطلب المطلق، وعلى المختار فى الطلب المقيد، على نحو تعدد الدالّ والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم.

الشَرح:

وأمّا صيغه الأمر فهى موضوعه لإنشاء البعث والطلب الجامع بين مطلقه ومشروطه المعبّر عن ذلك الجامع بالمبهم المَقسم فيكون استعمالها فى إنشاء الطلب على نحو حصل الحقيقه سواء بها الطلب المطلق أو المشروط ، فإنّها فى كلتا الصورتين تستعمل فى معناها الموضوع له ، ويكون إنشاء أصل الطلب بها وخصوصيه الإطلاق أو الاشتراط بدال آخر ، وهى القرينه العامّه يعنى مقدمات الحكمه فيما كانت الخصوصيه هى الإطلاق المقابل للاشتراط ، والقرينه الخاصّه فيما كانت الخصوصيه هى الاشتراط .

والمراد من الطلب المطلق على مسلك الشيخ قدس سره الإطلاق الذاتى الذى لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه ، حيث إنّ الاحتياج إليها فى إثبات الإطلاق العرضى الذى يكون فى فرض إمكان تقييده ، و قد التزم قدس سره بعدم إمكان تقييد الوجوب بوجه ثبوتا أو إثباتا.

أقول : إطلاق الواجب على الفعل يكون باعتبارين .

أحدهما : بحسب مقام الإنشاء والجعل ، كما يقال : الصلوات الخمس واجبه ، وغسل الميت واجب ، وغسل الجمعه مستحب ، ولا فرق بين المسلكين فى هذا الإطلاق ، فإنّه عليهما حقيقى لا جازى لفعليه الإنشاء وتحقّقه حتّى على المسلك المشهور .

ص :۲۶

ومنها: تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز[١]، قال في الفصول: إنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفه، وليُسمَّ منجّزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، وليُسمَّ معلّقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن

الشَرح:

والثاني : الإطلاق بحسب فعليه الوجوب المنشأ والطلب ، فالوجوب قبل حصول شرطه غير فعلي ، فلا يكون الفعل حينئذ واجبا ، ليكون الإطلاق بلحاظه حقيقيا وهذا على مسلك المشهور.

وأمّا بناءً على مسلك الشيخ قدس سره فالفعل الاستقبالي واجب حقيقه ؛ لعدم الاشتراط في وجوبه .

الواجب المعلق والمنجز

:

[١] حاصل ما ذكره في الفصول أنّه إن لم يتوقّف متعلّق الوجوب على أمرٍ غير مقدور كالمعرفه باللّه (سبحانه) يكون الواجب منجّزا وإن توقّف عليه كالحجّ بالإضافه إلى مجيء زمانه بناءً على حصول وجوبه بحصول الاستطاعه أو خروج الرفقه يكون الواجب معلّقا ، والفرق بين المعلّق والمشروط أنّ نفس الوجوب في المشروط معلّق على حصول الشرط بخلافه في المعلّق فإنّه لا يتوقّف على حصول الشرط ، بل المتوقّف على حصوله هو الواجب.

وذكر الماتن في ذيله : بما أنّ الواجب المعلّق عند صاحب الفصول بعينه هو ما التزم به الشيخ قدس سره في الواجب المشروط حيث ذكر امتناع رجوع القيد إلى نفس الوجوب ثبوتا وإثباتا وأنّ القيود كلّها ترجع إلى متعلّق الوجوب أنكر على صاحب الفصول هذا التقسيم ، وقد عرفت أنّ إنكاره يرجع في الحقيقه إلى الواجب المشروط

الإستطاعه، أو خروج الرفقه، ويتوقف فعله على مجئ وقته، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى أنّ شيخنا العلاّمه ـــ أعلى اللّه مقامه ـــ حيث اختار فى الواجب المشروط ذاك المعنى، وجعل الشرط لزوماً من قيود الماده ثبوتاً وإثباتاً، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئه كذلك، أى إثباتاً وثبوتاً، على خلاف القواعد العربيه وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائى، أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضروره أنّ المعلّق بما فسّره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لاـ يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

الشَرح:

باصطلاح المشهور لا إلى الواجب المنجّز والمعلّق .

نعم يرد على الفصول أنّ تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق بلاـ موجب ، فإنّ الوجوب الغيرى للمقدّمه من لوازم حاليّه وجوب ذيها سواء كان متعلّقه منجّزا أو معلّقا ، ولو أُريد تقسيم الواجب من غير دخله فى المهمّ لكثره تقسيماته .

أقول : قد ذكر صاحب الفصول قدس سره هذا التقسيم لتصحيح وجوب المقدّمه فى بعض الواجبات قبل مجىء زمانها ، كاغتسال الجنب والحائض فى الليل لصوم يوم الغد ، وكالخروج إلى السفر قبل زمان مجىء أشهر الحجّ للنائى .

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى ذيل ما أورده الماتن على الفصول: انّه لا يخفى أنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب (أى تأخّر زمان الواجب) هو المصحّح لوجوب مقدّمته قبل زمان الواجب ، وإلاّ فلو كان زمان الوجوب متّحدا مع زمان الواجب لما وجبت مقدّمته قبل زمان الواجب ، ولعله قدس سره أشار إلى ذلك بقوله

ومن هنا انقدح أنـّه فى الحقيقه إنّما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربيه، لا الواجب المعلّق بالتفسير المذكور.

وحيث قد عرفت ــ بما لا مزيد عليه ــ امكان رجوع الشرط إلى الهيئه، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم يمكن أن يقال: إنّه لا وقع لهذا التقسيم، لأنـّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصيه كونه حاليّاً أو استقباليّاً لا ـ توجبه ما لم توجب الاختلاف فى المهم، وإلا ـ لكثر تقسيماته لكثره الخصوصيات، ولا ـ اختلاف فيه، فإن ما رتّبه عليه من وجوب المقدمه فعلاً ـــ كما يأتى ـــ إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته، لا من استقباليّه الواجب، فافهم.

الشَرح:

«فافهم» ، فوجوب المقدّمه حينئذٍ وإن كان معلولاً لوجوب ذيها لكن وجوب المقدّمه قبل زمان ذيها لتقدّم زمان وجوب ذيها على زمان ذيها ، بحيث لولا هذا التقدم والتأخر لما وجبت المقدّمه قبل زمان ذيها(١) .

أقول : ما ذكره قدس سره لا يزيد أمرا ولا يوجب خللاً فيما ذكر الماتن قدس سره من أنّ وجوب المقدّمه فى مورد لفعليّه زمان ذيها ، سواء كان نفس الواجب مقيّدا بقيدٍ متأخّر أم لا .

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ نفس فعليه وجوب ذى المقدّمه ــ مع كونه مقيّدا بقيدٍ استقبالى ــ لا يوجب وجوب مقدّمته بأن يؤتى بالمقدّمه قبل مجىء زمان ذيها ولو بنحو الواجب الغيرى الموسّع ، بل يختصّ ذلك بما إذا لم يؤخذ المتأخّر قيدا لنفس المقدّمه أيضاً بأن لم تكن المقدّمه من قبيل الاغسال للمستحاضه

١- (١) نهايه الدرايه : ٢ / ٧٢ .

ثمّ إنّه ربّما حكى عن بعض أهل النظر [۱] من أهل العصر إشكال فى الواجب المعلّق، وهو أن الطلب والإيجاب، إنّما يكون بإزاء الإراده المحركه للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإراده منفكه عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالى؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلًا نحو أمر متأخر.

الشَرح:

الكثيره أو المتوسّطه بالإضافه إلى صومها فى الغد .

وعليه، فلاـ يكون مجرّد انفكاك زمان فعليه وجوب فعل عن زمان الإتيان بنفس الفعل مجديا فى تعيّن أو جواز الإتيان بمقدّمته قبل مجىء ذلك الزمان وإنّما يكون ذلك فيما إذا كان المتأخّر مأخوذا فى ناحيه نفس الواجب النفسى خاصّه لا فى ناحيه وجوبه ولا فى ناحيه مقدّمته .

الإشكالات على الواجب المعلّق

:

[۱] قيل هو المحقّق النهاوندى قدس سره ، وحاصله أنّ الإيجاب يقابل الإراده ، وكما لا تنفك إراده الفاعل عن مراده ، بل تحريك العضلات نحو المراد بفعليّه الإراده ، فليكن الحال فى الإيجاب الفعلى كذلك ، بأن يكون تحريك العبد نحو المتعلّق تابعاً لحدوث الطلب الفعلى ، فإنّ الايجاب أيضاً إراده، غايه الأمر تتعلّق الإراده فى الأول بفعل الغير وفى الثانى بالفعل المباشرى ، وعلى ذلك فلا يمكن تصوير الواجب المعلّق ، حيث إنّ لازمه الفصل بين تحقّق الطلب الفعلى والمطلوب بزمان.

وأجاب المصنّف قدس سره عن المناقشه بوجوهٍ ثلاثه : الأوّل والثانى راجعان إلى الإراده التكوينيه المتعلّقه بالفعل المباشرى، والثالث إلى الإيجاب والإراده التشريعيّه.

قلت: فيه أنّ الإراده تتعلق بأمر متأخر استقبالى، كما تتعلق بأمر حالى، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلًا عن فاضل، ضروره أن تحمّل المشاق فى تحصيل المقدمات ـــ فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه وكثير المؤونه ـــ ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إيّاه، لا يكاد يحمله على التحمل إلاّ ذلك، ولعلّ الذى أوقعه فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإراده بالشوق المؤكد المحرَّك للعضلات نحو المراد، وتوهم أنّ تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه، فى كونه مما لا مؤونه له كحركه نفس العضلات، أو ممّا له مؤونه ومقدمات قليله أو كثيره، فحركه العضلات الشَرح:

وحاصل الوجه الأوّل : أنّ الإراده التكوينيه أيضاً تتعلّق بأمرٍ استقبالى وتنفكّ عن المراد بحسب الزمان ، كما إذا تعلقّت بأمرٍ يكون موقوفا على مقدّماتٍ يحتاج فى تحصيلها إلى طول الزمان ، كإراده الوصول إلى مرتبه الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، فإنّ الشوق إليه الحادث للنفس يدعو إلى تحمّل المشاقّ فى تحصيل مقدّماته ليحصل له الغرض بعد سنين ، ولو كان حدوث الشوق إلى الاجتهاد بعد حصول مقدّماته لما كان كلّ مريد للاجتهاد متحمّلًا للمشاقّ من تحصيل المقدّمات ، فحركه العضلات المعتبره فى الإراده التكوينيه نحو المراد أعمّ من أن تكون نحو نفس المراد أو نحو مقدّماته .

وحاصل الوجه الثانى أنّه يمكن انفكاك إراده الفاعل عن مراده بأن لا تتحرّك عضلاته نحو المراد ولا نحو مقدّماته لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئه مقدّمه ، فيكون غرضهم من توصيف الإراده والشوق المؤكّد بكونها محرّكه للعضلات بيان المرتبه من الشوق الذى تسمّى إراده ، ضروره إمكان كون اشتياق الإنسان إلى أمرٍ استقبالى أقوى وآكد من الشوق المحرّك فعلاً نحو

ص :٣١

تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصوده أو مقدمه له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف ـــ فی تعریف الإراده ـــ بیان مرتبه الشوق الذی یکون هو الإراده، وإن لم یکن هناک فعلاً تحریک، لکون المراد وما اشتاق الشَرح:

مراد حالی أو استقبالی یحتاج إلی مقدّمه أو مقدّمات .

وحاصل الوجه الثالث : منع قیاس الایجاب بالاراده التکوینیه وذلک فإنّ البعث والطلب لإیجاد الداعی إلی الفعل فی نفس العبد و حرکته نحو الفعل تتوقّف علی علمه بالبعث وتصوّره ما یترتب علی موافقته ومخالفته والتصدیق بما هو صلاح له وبعد ذلک ینقدح الداعی فی نفسه فتتحرّک عضلاته نحو الفعل . فیکون تخلل زمان بین زمان الإیجاب وبین الفعل خارجا ممّا لابدّ منه . وإذا أمکن الإنفکاک بینهما بزمان قصیر أمکن الفصل بالطویل أیضاً.

وعن المحقّق الاصفهانی قدس سره ما حاصله أنّ ما ذکر المصنف قدس سره فی ناحیه کلّ من الإراده التکوینیه والتشریعیه غیر تام ، أمّا الإراده التکوینیه فالأمر فیها کما ذکر النهاوندی من أنّ الإراده (أی الشوق المؤکّد) علّه تامّه لحرکه العضلات نحوالفعل.

وبیانه : أنّ النفس فی وحدتها کلّ القوی لها منازل ومراتب ، ولها فی کلّ مرتبه و منزل من تلک المراتب والمنازل شأن وحرکه فتدرک فی مرتبه العاقله أنّ فی الفعل فائده عائده إلی جوهر ذاتها أو إلی قوه من قواها ویحصل لها فی مرتبه القوه الشوقیه شوق إلی ذلک الفعل ، وإذا لم تجد مانعا ومزاحما یخرج الشوق المنبعث من حدّ النقصان إلی الکمال المعبّر عن ذلک الکمال بالإجماع تاره ، وبتصمیم العزم أُخری ، وبالقصد والإراده ثالثه ، وینبعث من هذه المرتبه من الشوق البالغه کماله وحدّ نصابه ، حرکه وهیجان فی مرتبه القوّه العامله فی العضلات .

وعلی ذلک فلا یکون الشوق فی مرتبه ضعفه إراده وقوه فاعله ، لتعلّق الشوق

إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئه مؤونه أو تمهيد مقدمه، ضروره أن شوقه إليه ربّما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حالى أو استقبالى، محتاج إلى ذلك.

الشَرح:

بما هو خارج عن اختيارها ، بل إنّما يكون إراده فى مرتبه كماله وهيجانه للقوّه العامله فى العضلات ، ففاعليه النفس محركيتها بالإراده التى تنبعث منها القوى العامله فى العضلات ، وإذا لم تنبعث تلك القوى فلا يكون عدم الأنبعاث إلاّ بعد خروج الشوق عن نقصانه وعدم وصوله إلى كماله .

ولا منافاه بين بقاء النفس فى مرتبه النقص من الشوق بالإضافه إلى الفعل المراد وبين خروج الشوق إلى مقدّمته ـ المتولّد من الشوق إلى ذلك الفعل ـ إلى مرتبه كماله ، وينبعث من الشوق الواصل إلى كماله القوى العامله فى العضلات بالإضافه إلى تلك المقدمه فلا يكون التصدى لمقدمات المطلوب والمراد كاشفا عن وصول الشوق إلى ذى المقدمه إلى كماله .

وبتعبير آخر : عدم المانع والمزاحم بالاضافه إلى مقدمه فعل ، الموجب لخروج الشوق بها إلى الاراده الناشى من الشوق بذى المقدمه لا ينافى بقاء الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المزاحم والمانع فى مرتبه نقصانه .

والحاصل تكون الاراده المتعلّقه بشىء الجزء الأخير من العلّه التامّه لذلك الشىء ، فلا يعقل انفكاك انبعاث القوى العامله فى العضلات عن إراده ذلك الشىء وإلاّ لزم تخلّف المعلول عن علّته التامه ، هذا بالإضافه إلى الاراده التكوينيه .

وأمّا الإراده التشريعيّه فالأمر فيها أيضاً كذلك ، فإنّ شوق المولى بفعل العبد لايمكن أن يصل إلى مرتبه الإراده ؛ لأنّ فعل العبد خارج عن اختياره بما هو مولى ، فيتولّد من اشتياقه إلى فعل العبد المنقاد شوق إلى بعثه نحو ذلك الفعل ، ويصل هذا

هـذا مع أنـّه لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخر عن زمان البعث، ضـروره أن البعث إنما يكون لإحـداث الـداعى للمكلّف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب الشَرح:

الشوق إلى مرتبه الإراده ، فإراده المولى تتعلّق ببعثه ، وهـذا البعث لا يترتّب عليه انبعاث العبـد إلى الفعل بنحو القهر والغلبه ، فإنّه خلاف الفرض ، بل لابدّ من أن يكون بنحو يترتّب عليه إمكان انبعاثه .

وبتعبير آخر مـا تعلّق به شوق المولى وميله هو الفعـل الاختيارى للعبـد ، ولو كان بعث المولى إلى فعله بنحو القهر والإجبار لكان ذلـك بعث إلى غير مـا اشـتاق إليه ، فلابـدّ من أن يكون بعثه على نحو يـترتّب عليه إمكـان انبعـاث العبـد فيمـا لو كـان منقـادا ، والمفروض فى الواجب المعلّق عـدم ترتّب الانبعـاث عنـد تحقّق البعث مع فرض انقياد العبـد ، فلا يكون بعث المولى بعثاً حقيقه ولو إمكانا(۱) .

أقول قـد تقـدّم سابقا وكرارا أنّ إراده المولى لا تتعلّق بالبعث الخارجى الحقيقى ، فإنّ البعث الخارجى الحقيقى قهر على الغير لا ينفكّ عن الانبعاث الخارجى ولا يتحقّق بدونه ، كما لا يتحقّق الكسر بلا انكسار ، وإنمّا تتعلّق إرادته بالبعث الخارجى الاعتبارى ، وإذا كـان البعث اعتباريـا فيمكن أن ينشـأ البعث معلقـا على أمر اسـتقبالى بنحو الشـرط المقـارن أو غيره نظير الوصـيه التمليكيه ويمكن أن ينشأ البعث مطلقا ويقيّـد المبعوث إليه بأمر اسـتقبالى ، فإنّ الاعتبار غير التكوين ، غايه الأمر فاللازم فى موارد إطلاق البعث هـو أن يكـون لإطلاـقه أثر حـتّى لاـ يلحـق إطلاـقه بأنيـاب الأـغوال ولئلاّـ يكـون الاعتبـار فيه لغوا ومجرّد فرض و خيـال ، والمفروض فى موارد إطلاقه واستقباليه متعلّق البعث والطلب حصول الأثر ، ولو كان الأثر تهيّؤ

۱- (۱) نهايه الدرايه : ۲ / ۷۳ .

علیه من المثوبه، وعلی ترکه من العقوبه، ولاـ یکـاد یکون هـذا إلاّـ بعـد البعث بزمان، فلا محاله یکون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا یتفاوت طوله وقصره، الشَرح:

المکلّف بالاشـتغال ببعض مقدّماته ، نظیر الاغتسال فی اللیل لصوم یوم الغد والتحفّظ بمال الاستطاعه لسفر الحج وإلی غیر ذلک .

وقـد ذکرنـا فی بحث الطلب والإـراده أنّ الشوق بـأی مرتبه فرض لاـ یکون إراده ، إذ قـد تتحقّق إراده الفعل من غیر اشتیاق إلیه أصلاً ، فلا نعید .

وقـد یجـاب عن المحقّق الاصـفهانی قـدس سـره بأنّ للفاعل فی موارد الفعل بالمباشـره إرادتین تتعلّق کلّ منهما بمراد ، إذ تعیّن الإـراده للنفس فی النفس إنّمـا یکون بـالمراد ، ومع تعـدّد المراد لا یعقل وحـده الإراده ، فإنّ المتعـدّد بما هو متعـدّد لا یتعلّق به إراده واحده ، فالعطشان الذی یرید رفع عطشه أو شـرب الماء تکون إرادته متعلّقه برفع عطشه أو شـرب الماء ، ومع الالتفات بأنّ شرب المـاء (أی إیجـاده) لاـ یکون إلاّ بحرکه عضـلاته تکون حرکه عضـلاته بإراده ثانیه ، ولو کانت تبعیّه ؛ ومصـحّح اختیاریه الأفعـال هـذه الإـراده الثـانیه ، إذ لو لم تکن حرکتهـا بـإراده ثانیه لا یکون الفعل اختیاریا ، والإراده التی لا تنفکّ عن المراد هی هـذه الإـراده لا الاولی ، حیث لا یعقل تحقّق الإراده بالحرکه الفعلیه من غیر تحرّک العضـلات فعلًا ، وأمّا الإراده الاُولی فیمکن تعلّقهـا بمـا یکون أمرا اسـتقبالیا ، وهـذا لیس من التخصـیص فی حکم العقـل ، بل لأنّ تحقّق حرکه العضـلات یکشف عن بروز الإراده للنفس بلا مزاحم ، وأمّا الإراده الاُولی فهی تابعه لکیفیّه تعلّقها ، فإن تعلّقت بالفعل فورا یحصل للنفس إراده ثانیه التی لا تنفـک عن حرکه العضـلات ، وإن تعلّقت بالفعـل اسـتقبالاً فلاـ تحصل الإراده الثانیه إلاّ مع بقاء الإراده الاُولی إلی وصول زمان الفعل فی المستقبل ، ففی ذلک الزمان تحصل الإراده الثانیه ، فاللّتی یترتّب علیها حرکه العضلات هی الإراده الثانیه المترتّبه

فیما هو ملاک الإستحاله والإمکان فی نظر العقل الحاکم فی هـذا الباب، ولعمری ما ذکرناه واضـح لا ستره علیه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه فی أذهان بعض الطلاب.

الشَرح:

علی الإراده الأُولی فیما کان المراد به فعلیّا ولو بفعلیه القید الاستقبالی(۱) .

أقول : مـا ذکره قـدس سره غریب ، وذلک فإنّ تحقّق الإرادتین إنّما یکون فیما لا ینطبق المراد علی نفس حرکه العضـلات ، إذ من أراد شـرب المـاء وشـربه ، فالصـادر منه بمـا هو فعـل لیس إلاّ ـ عبـاره عن تحریک الحلق بنحو ینزل الماء فی المعـده ، وعلیه فلاتتعلّق مع إراده شرب الماء إراده أُخری متعلّقه بحرکه الحلق بنحو یزدرد الماء.

نعم تهیئه الماء وإیصاله إلی فضاء الحلق یکون بإرادهٍ أُخری ، حیث إنّ ذلک مقـدّمه للشـرب ، وهذا غیر منکر فی کلام المحقّق الأصفهانی قدس سره ، وإنّما الکلام فیما إذا أراد ـ مثلاً ـ مصافحه إنسان قد مدّ یده إلیه ، فإنّ إراده مصافحته عباره أُخری عن تعلّق إرادته بمـدّ یـده ووضـعها فی الیـد الممـدوده إلیه ، ولیس فی البین إرادتـان إحـداهما تتعلّق بمصافحته ، وأُخری بمـدّ یـده ووضـعها فی الیـد الممـدوده إلیه ، وإذا لم یکن فی مثـل ذلـک إرادتان ، فکیف تکون هـذه الأفعال اختیاریه بناءً علی ما أسّسـه واختـاره ؟ وکیف تکون إرادتهـا علّه تـامّه لحصول المراد ؛ إذن فلا ـ معنی للقول بتصـحیح اختیـاریه الأفعـال بالالتزام بإراده ثانیه متعلّقه بحرکه الأعضـاء والجوارح ، تـابعه للإراده الأُولی المتعلّقه بالمراد بالـذات . ومع الإغماض عن ذلک والتسـلیم بأنّ للفاعل المریـد إرادتین تتعلّق إحـداهما بـالمراد بالـذات ، والأُخری بحرکه العضـله ، فنقول : کما أنّ الإراده بالإضافه إلی المراد بالـذات تابعه لکیفیه تعلّقها ، کذلک الإراده

۱- (۱) تهذیب الأُصول : ۱ / ۱۸۲.

....

الشَرح:

بحركه العضـلات ــ بشـهاده الوجـدان والبرهـان ــ تابعه لكيفيه تعلّق الإراده الأُولى ، فإن كانت الإراده الأُولى متعلّقه بفعل حالاً تتعلّق الإراده بحركه العضـلات أيضاً حالاً ، وإن تعلّقت بفعلٍ مسـتقبلاً ، تعلّقت الإراده بحركه العضلات أيضاً مستقبلاً بأن يكون الاسـتقبال قيـدا للحركه لا ـ لإرادتهـا . ودعوى أنّ إراده حركه العضـلات فى هـذه الموارد لا تحصل من الأوّل وإنّما تحصل عند فعليه القيد الاستقبالى ، خلاف الوجدان وبرهان تبعيه الإراده الثانيه .

ثمّ إنّه قـد أنكر المحقّـق النـائينى قـدس سـره الـواجب المعلّق والـتزم بامتنـاع فعليّه الوجوب بـدون فعليّه أمر يكون من القيـد غير الاختيارى المأخوذ فى الواجب كالزمان ، واوضح ذلك بأنّ الإيجاب يعنى الإراده التشـريعيه تكون بإزاء الإراده التكوينيه ، وكما لا يصحّ من الإنسان إراده فعل وعمل فعلاً يكون ذلك الفعل مقيّدا بزمان الاسـتقبال أو أمر اسـتقبالى غير مقدور إلّا بنحو التقدير والتعليق ، كـذلك لا يصـحّ الأمر به فعلاً ، بل يصـحّ على نحو الاشتراط والتقـدير ، وهـذا بخلاف عمل يتوقّف ذلك العمل على تهيئه مقـدّمات مقدوره ، ولا يحصل إلّا بعد حصولها ، فإنّه يصحّ من الإنسان إراده ذلك العمل كإراده اسـتنباط الأحكام ، حيث يتوقّف الاسـتنباط على مراجعه الأدلّه والنظر فيهـا ، فيكون الـداعى إلى هـذه المقـدّمات نفس إراده الاسـتنباط ، ففى مثل ذلك يصحّ للآمر الأمر بذلك العمل بلا محذور .

وإن شـئت قلت : مـا يكون من العمـل موقوفـا على مقـدّمات مقـدوره للفاعـل ، ففى مثله لا ـ بأس بالأمر فعليّا بـذلك العمل وقبل حصول تلك المقـدّمات ، فيكون الأمر به داعيا إلى الانبعاث إلى تلك المقدّمات ، وما يكون من العمل موقوفا على حصول أمر غير اختيارى ، كالزمان المستقبل والزمانى ، ففى مثل ذلك لا يصحّ الأمر

....

الشَرح:

الفعلی بـذلک العمـل ، بـل یکون الأمر علی تقـدیر مجیء ذلک الزمان أو الزمانی کما هو الحال فی الواجب المشـروط ، وهـذا مقتضـی لحاظ الإراده التشـریعیه بالإضافه إلی الإراده التکوینیه ، حیث لا تکون الإراده التکوینیه فی هـذا القسم إلاّ بنحو التقـدیر والاشتراط ، فمثلا إراده شرب الماء موجوده لکلّ ملتفتٍ إلی صلاح شربه عند عطشه ، ولکن هذه الإراده تقدیریّه ، وتکون فعلیّه عنـد فعلیّه العطش ، ولو کـان فی هـذا القسم مقـدّمه مقـدوره بحیث لو لم یأت بها المکلّف قبل فعلیّه الإیجاب لماتمکّن منه بعد فعلیّه العطش ، یکون إیجـاب تلک المقـدّمه بأمر نفسـی تهیّئی لا بالالتزام بفعلیه وجوب ذیها واسـتقبالیه ذلک الواجب ، کما هو ظاهر الفصول(١) .

أقول : لاـ یکون التقـدیر والتعلیق فی نفس الإراده ــ یعنی الشوق المؤکّد ــ بأن یکون للشوق وجود تقـدیری فی مقابل وجوده التنجیزی ، بل هو کسائر الأُمور الواقعیه یتّصف بالوجود تارهً وبالعـدم أُخری ، وإنّما یکون القیـد راجعا إلی المشـتاق إلیه باعتبار دخله فی صلاحه ، بلا فرق بین کون القید اختیاریا أو غیر اختیاری .

ودعوی أنّه لایکون للشوق فعلیّه مع کون القید أمرا غیر اختیاری بخلاف ما إذا کان القید اختیاریا غیر تامّه ، فإنّه یکفی فی فعلیّه الشوق إحراز ذلک القیـد فی موطنه ، کما إذا أحرز أنّ الأمیر یعطیه الجائزه الخطیره غدا ، فإنّه یصـبح باشتیاق مفرط لأخذ تلک الجائزه من غیر أن ینام فی لیلته مهما طالت ، شوقاً إلیها .

والسـرّ فی ذلک أنّ الموجب للاشتیاق لیس الوجود الخارجی بنفسه، بل بإحراز حصوله فی موطنه، ویشهد لعدم الفرق بین کون القید اختیاریا أو غیر اختیاری أنّ

١- (١) أجود التقریرات : ١ / ١٣٧ .

وربّما أشكل على المعلّق أيضاً، بعدم القدره على المكلّف به فى حال البعث [١]، مع أنّها من الشرائط العامه.

الشَرح:

الاشتياق إلى شرب الماء عند عطشه لا يوجب جعل نفسه عطشانا أو قطع المسافه..

نعم لو كانت الإراده هى الاختيار بمعنى إعمال النفس قدرتها فى أحد طرفى الشـىء ، فهذا لا يتعلّق بغير المقدور والمتأخر ، كما تقدّم التفصيل فى بحث الطلب والإراده.

وذكرنـا أنّ الحاصـل فى المتـأخّر القصـد والبنـاء وأنّ صـرف المولى قـدرته يكون على فعله وهو إنشـاء البعث والطلب ، والبعث والطلب بما أنـّه أمر اعتبارى لا يحتاج فى تحقّقه إلى حصول القيد خارجا ، فيمكن للمولى لحاظ ذلك القيد فى ناحيه المتعلّق ، لا فى ناحيه نفس البعث ، فيكون واجبا معلّقا ، كما يمكن أن يلاحظ قيدا لنفس البعث ، فيكون واجبا مشروطا .

والحاصـل لو كـان المراد بالإراده التشـريعيه البعث الاعتبـارى ، فهـذا لا يقـاس بالإراده التكوينيه ، وعلى تقـدير القياس فالإراده التكوينيه أيضاً ــ بمعنى الشوق والميـل والبنـاء قلبـا ــ تتعلّق بفعل اسـتقبالى مع إحراز حصول قيـدها فى موطنه ، ولو كان المراد بالإراده الاختيار وإعمال القدره ، فصرف المولى قدرته يكون بفعله ، وهو إنشاء البعث لا بفعل العبد ، على ما تقدّم .

[١] وقد يقال : إنّ ما ذكره فى الفصول من كون غير الاختيارى قيدا للواجب ، وكون الوجوب بالإضافه إليه مطلقاً ، غير صحيح ، بل الواجب المعلّق بعينه هو الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخّر ، بحيث لو لم يحصل ذلك القيد غير الاختيارى فى موطنه أو لم يحصـل التمكّن على الفعـل فى ذلـك الظرف لما كان وجوب من الأوّل ، فيكون الوجوب من الاوّل مشـروطاً بحصول ذلك القيد غير

وفیه: إنّ الشرط إنّما هو القدره علی الواجب فی زمانه، لا فی زمان الإیجاب والتکلیف، غایه الأمر یکون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزید علیه أنّه کالمقارن، من غیر انخرام للقاعده العقلیه أصلاً، فراجع.

الشَرح:

الاختیاری فی موطنه ، کما تقدّم بحث الواجب المشروط .

ودعی صاحب الفصول قدس سره إلی تصحیح الواجب المعلق تصحیح وجوب الإتیان ببعض مقدّمات الواجب قبل حصول ظرف نفس الواجب ، یترتّب علی الوجوب المعلّق بذلک الفعل بنحو المشروط بالشرط المتأخّر أیضاً ، فلا موجب لتصحیح وجوب الإتیان ببعض مقدّمات الواجب قبل وقت ذلک الواجب إلی الالتزام بالواجب المعلّق ، بل ما سمّاه واجبا معلقا فهو فی الواقع من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر .

ویظهر من الماتن قدس سره فی الجواب عن الإشکال الذی تعرّض له فی المتن بقوله : «وربّما أشکل علی المعلّق أیضاً بعدم القدره... الخ»(۱) أنّ فی موارد الواجب المعلّق تکون القدره علی الفعل شرطا للتکلیف بنحو الشرط المتأخّر ، ولکن نفس القید غیر الاختیاری المتأخّر کالزمان لا یکون قیدا لنفس التکلیف ، ولو بنحو الشرط المتأخّر ، بل ذلک القید قیدٌ للواجب فقط ، وبهذا یفترق الواجب المشروط بالشرط المتأخّر عن الواجب المعلّق ، فإنّه لو کان نفس القید غیر الاختیاری قیدا للتکلیف بنحو الشرط المتأخّر لکان الواجب من قبیل الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وأمّا إذا کان القید المزبور قیدا للواجب فقط ولم یکن فی ناحیه الوجوب إلاّ الاشتراط بالقدره علی ذلک الفعل فی ظرفه فهو من الواجب المعلّق .

۱- (۱) الکفایه : ص ۱۰۳ .

ثمّ لا ـ وجه لتخصيص المعـلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور[1]، بل ينبغى تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر، أَخذ على نحو يكون مورداً للتكليف، ويترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم تفاوت فيما يهمّه من وجوب الشَرح:

ولكن لا يخفى أن اشتراط حصول ذلك الزمان يدخل فى اشتراط القدره على ذلك الفعل ، فيكون حصوله قيدا للوجوب بنحو الشرط المتأخّر وللواجب بنحو الشرط المقارن ، نظير دخول الوقت ، حيث أنّه شرط للوجوب وقيد للصلاه أيضاً ، ولا فرق فى اشتراط التكليف بين كون الشىء بنفسه قيدا له أوبما يحصل عنه .

والمتحصّل أنّ مرجع الواجب المعلّق إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فلا يكون أحدهما فى مقابل الآخر ، وقد أشرنا إلى أنّ الثمره التى ذكرت للواجب المعلّق تترتّب على الواجب المشروط بالشرط المتأخّر ، حتّى لو فرض أنّ أحدهما فى مقابل الآخر .

[1] وحاصل ظاهر كلامه قدس سره أنّه لا ـ وجه لتخصيص الواجب المعلّق بما إذا كان قيد الواجب أمرا غير اختيارى ، بل ينبغى تعميمه لما إذا كان القيد المزبور اختياريا مأخوذا فى الواجب بنحو يترشّح عليه الوجوب الغيرى ، أو مأخوذا بنحو لا يترشّح عليه ذلك الوجوب ، فإنّ غرض صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجّز لزوم تحصيل بعض المقدّمات التى لا يتمكّن المكلّف من الإتيان بها فى ظرف الواجب ، فإنّ لزوم التحصيل يترتّب على كون الواجب معلّقا ، ولا يترتّب على كونه مشروطا ، لثبوت الوجوب الحالى فى الواجب المعلّق ، فيترشّح من الوجوب الحالى المتعلّق بالواجب وجوب تلك المقدّمات بناءً على الملازمه ، ولا يترشّح هذا الوجوب لها بناءً على الواجب المشروط ؛ لعدم وجوب حالى لذلك الواجب إلّا بعد حصول الشرط .

تحصيل المقدمات التى لا يكاد يقدر عليها فى زمان الواجب المعلّق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالى فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمه، بناءً على الملازمه، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

الشَرح:

ولكن هذا بناءً على كون اشتراط وجوب الواجب بالشرط بنحو الشرط المقارن ، وأمّا إذا كان بنحو الشرط المتأخّر وفرض وجود الشرط فى ظرفه المتأخّر ، يكون وجوب ذلك الواجب حاليّاً أيضاً ، فيكون الوجوب الغيرى لتلك المقدّمه أيضاً حاليا ، وليس الفرق بين الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وبين الواجب المعلّق إلاّ ـ كون وجوب الواجب مرتبطا بحصول الشرط المتأخّر ، بخلاف المعلّق ، فإنّ المرتبط فيه بالمتأخّر نفس الواجب .

أقول: قد تقدّم أنّ الوجوب فى الواجب المعلّق أيضاً مرتبط بحصول ذلك الشرط، فإنّه لولاه لما تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب، والقدره على الإتيان بالواجب فى ظرفه شرط لوجوبه لا محاله، غايه الأمر على تقدير اعتبار المتأخّر فى الواجب أيضاً كما هو الفرض يكون نظير اشتراط شىء فى كلٍّ من وجوب الواجب ونفس الواجب، واعتبر فى الوجوب بنحو الشرط المتأخّر وفى الواجب بنحو الشرط المقارن.

والحاصل أنّ الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر ، وهذا من جهه كون شىء واجبا معلّقا أو مشروطا .

وأمّا ما ذكره قدس سره من أن_ّه لا وجه لتخصيص المعلّق بما إذا كان قيد الواجب أمرا غير اختيارى ، بل يعم ما إذا كان ذلك القيد الاستقبالى مقدورا ، سواء أخذ فى الواجب بنحو يترشّح عليه أيضاً الوجوب الغيرى أم لا ، فهو صحيح فى الجمله وغير صحيح بالجمله إذ لو كان ذلك القيد للواجب أمرا اختياريا ، بحيث يترشّح عليه

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجوديه للواجب أيضاً حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلّق حينئذ إلاّ ـ كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

الشَرح:

الوجوب الغيرى ، فيدخل الواجب فى المنجّز ، حيث لا يعتبر فى الواجب المنجّز المساوى للمطلق أن لا يكون قيد للواجب أصلاً ، نظير الأمر بدفن الميت ، فإنّه مقيّد بكونه بعد تغسيله وكفنه والصلاه عليه ، وبما أنّ كلاًّ من الاغتسال والكفن والصلاه عليه أمر مقدور ، يكون الدفن واجبا منجّزا فيجب مع قيوده .

وأمّا إذا أخذ القيد المقدور فى الواجب بنحو لا ـ يترشّح عليه الوجوب، ويعبّر قدس سره عن ذلك بأنّ وجوده الاتفاقى قيد للواجب، فما ذكره وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ هذا أيضاً يدخل فى الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، فيكون حصوله فيما بعد شرطا لوجوب الواجب بنحو الشرط المتأخّر ولنفس الواجب بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن، وذلك لما يأتى من أنّه إذا أراد المولى أن لا ـ يسرى الوجوب الغيرى الشرعى أو لزوم الإتيان العقلى إلى قيد الواجب فعليه أن يفرض ذلك القيد فى ناحيه موضوع التكليف مفروض الوجود، كما إذا التزمنا بأنّ وجوب غسل مسّ الميت يكون حاليا قبل مسّه، ولكن الغسل لابدّ من أن يقع بعد المسّ، فعلى المولى أن يفرض فى موضوع وجوب الاغتسال مسّ الميت بنحو الشرط المتأخّر، ويجعل المسّ قيدا لنفس الاغتسال بنحو الشرط المتقدّم، فيجب على المكلّف الذى يعلم بمسّ الميت بعد ذلك تحصيل الماء لاغتساله فيما أحرز أنه لا يتمكّن على تحصيل الماء بعد المسّ.

وبما أنّ القسم الأول لايدخل فى الواجب المعلّق بوجه ـ والمراد بالقسم الأوّل

تنبيه: قد انقدح ــ من مطاوى ما ذكرناه [۱] ــ أنّ المناط فى فعليه وجوب المقدمه الوجوديه، وكونه فى الحال بحيث يجب على المكلّف تحصيلها، هو فعليه وجوب ذيها، ولو كان أمراً استقبالياً، كالصوم فى الغد والمناسک فى الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً، أو مطلقاً، منجزاً كان أو معلقاً، فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب أيضاً، أو مأخوذه فى الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلّف، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلک، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده ـــ بلا اختيار أو باختياره ـــ مورداً للتكليف، ضروره أنـّه لو كان مقدمه الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناک وجوب إلّا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلک، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم.

الشَرح:

القيد الاختيارى للواجب الذى يترشّح عليه الوجوب الغيرى ــ التزم بعض بوقوع الغلط فى نسخه الكتاب بسقوط كلمه «لا» فى قوله «على نحو يكون موردا للتكليف»(۱) ، وكان الصحيح «على نحو لاـ يكون موردا للتكليف» وأنّ كلمه «أو لاـ» بعد قوله «ويترشّح عليه الوجوب» زائده .

وكانت العباره هكذا «بل ينبغى تعميمه إلى أمر مقدور ومتأخّر أُخذ على نحو لا يكون موردا للتكليف ويترشّح عليه الوجوب لعدم تفاوت فيما يهمّه» واللّه العالم.

[۱] حاصله : أنّ المناط فى فعليه الوجوب الغيرى للمقدّمه وكونها بحيث يلزم على المكلّف تحصيلها هو حاليه الوجوب فى ذى المقدّمه وفعليّته ، سواء كان نفس

۱- (۱) الكفايه : ص ۱۰۳ .

إذا عرفت ذلک، فقد عرفت أن_ّه لا إشكال أصلًا فی لزوم الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشـروطاً بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفی، ضروره فعليه وجوبه وتنجزه بالقـدره عليه بتمهيـد مقـدمته، فيترشـح منه الوجوب عليها على الملازمه، ولا يلزم منه محـذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها، وإنما اللازم الشَرح:

ذی المقـدّمه أمرا حاليـا أو اسـتقباليا ، كـالصوم فی الغـد والمناسک فی الموسم ، ولا يفرق أيضاً فی فعليه وجوب ذيها بين كون وجوبه مشـروطا قـد تحقّق ذلک الشـرط، كما إذا كان مشـروطا بنحو الشـرط المتقـدّم أو المقارن ، أو يتحقّق فی ظرفه ، كما إذا كـان وجوبه مشـروطا بنحو الشـرط المتـأخّر أو كون وجوبه مطلقـاً بنحو الواجب المنجّز ، أو بنحو الواجب المعلّق ، فإنّه مع حاليه وجوب ذی المقدّمه يجب على المكلّف مقدّماته الوجوديه .

نعم فيمـا كـانت مقـدّمه الوجود قيـدا للوجوب أيضاً ، أو كانت مقـدّمه الوجود مأخوذه فی الواجب بنحو لا يسـری إليها الوجوب الغيری، كما إذا أُخذت عنوانا للمكلّف، كالمسافر والحاضـر والمستطيع، أو كان الواجب هو الفعل المقيّد باتفاق حصوله باختيار المكلّف أو بلا اختياره، لم يتعلّق بها الوجوب الغيری ولم يلزم تحصيلها.

والوجه فی عدم اتّصاف مقدّمه الوجوب وشـرطه بالوجوب الغيری فيما أخذ بنحو الشـرط المتقدّم أو المقارن ظاهر حيث لا فعليه لوجوب ذی المقـدّمه قبـل تحقّقه ، وبعـد تحقّقه لا ـ معنى لتعلّق الوجوب الغيری به ، لأن_ّه من طلب الحاصل ، وكـذا فيما كان القيد عنوانا للمكلّف ، فإنّ وجوب الصـلاه قصـرا يتوقّف على السفر خارجا ليصير المكلّف مسافرا ، ومعه لا معنى لتعلّق الوجوب الغيری بالسفر بعد

الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلًا، ولو لم نقل بالملازمه، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونه برهان، كالإتيان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل إتیانه.

فانقدح بذلك: أنـّه لا ینحصر التفصی عن هذه العویصه بالتعلق بالتعلیق، أو بما یرجع إلیه، من جعل الشرط من قیود الماده فی المشروط.

فانقدح بذلك: أنـّه لا إشكال فی الموارد التی یجب فی الشریعه الإتیان بالمقدمه قبل زمان الواجب، كالغسل فی اللیل فی شهر رمضان وغیره مما وجب علیه الصوم فی الغد، إذ یكشف به بطریق الإنّ عن سبق وجوب الواجب، و إنّما المتأخر هو زمان إتیانه، ولا محذور فیه أصلًا، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لإستحال اتصاف مقدمته الشَرح:

صیروره المكلّف مسافرا لأنـّه من طلب الحاصل .

وذكر قدس سره أنّ الأمر فیما كان القید شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخّر أو كان الفعل المقیّد بقیدٍ اتفاقیّ موردا للتكلیف أیضاً كذلك ، بمعنی أنّ تعلّق الوجوب الغیری بالقید یكون من طلب الحاصل ، وكذا فیما أُخذ القید عنوانا للمكلّف بنحو الشرط المتأخّر .

ولكن قد یتوهّم أنّ الشیء إذا كان شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخّر لا یلزم من تعلّق الوجوب الغیری به طلب الحاصل؛ لأنّ فعلیّه الواجب تكون قبل تحقّق ذلك الشرط، ولكنّه فاسد، فإنّ اشتراط وجوب الواجب بشیء یلازم اشتراط وجوب مقدّماته أیضاً بذلك الشیء بمقتضی التبعیه فی الملازمه، ولو كان نفس ذلك الشیء أیضاً واجبا غیریّا لكان وجوبه أیضاً مشروطا بحصول نفسه ، وهذا من طلب الحاصل .

وبهذا یظهر الحال فیما إذا كان انطباق عنوان علی المكلّف فیما بعد شرطا لتكلیفه فعلًا بالفعل ، فإنّ الأمر الغیری لا یمكن أن یتعلّق بتطبیق ذلك العنوان ، بناءً

بـالوجوب الغيرى، فلو نهض دليـل على وجوبهـا، فلاـ محـاله يكون وجوبها نفسـياً ولو تهيؤاً، ليتهيأ بإتيانها، ويسـتعد لإيجاب ذى المقدمه عليه، فلا محذور أيضاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدمه فى زمان كاش_فاً [۱]

الشَرح:

على مـا تقـدّم من رجوع تقييـد الواجب بـالوجود الاتفـاقى للقيـد _ كجعله عنوانا للمكلّف _ إلى اشتراط وجوب الفعل به بنحو الشـرط المتأخّر ، وظاهر ذيل كلام الماتن قـدس سـره يساعد على ذلك أيضاً ، فتدبر تجزم أن_ّه لا معنى للوجود الاتفاقى للقيد غير كـون المكلّـف مطلق العنـان بالإضـافه إلى ذلـك القيـدالاختيارى ، ولاـزم كـون المكلّف مطلق العنـان بالإضـافه إليه جعل التكليف الفعلى على تقدير حصوله ، كما هو الشأن فى جميع قيود التكليف ثبوتا .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب التعليقى والواجب المشـروط بالشـرط المتأخّر على اصـطلاح الشـيخ قدس سره والمشهور مرجعهمـا إلى أمرٍ واحـدٍ ثبوتـا ، فيكون التكليف على تقـدير حصول ذلك القيـد المتأخّر ، فعليّا قبله لحصول شـرطه المتأخّر فى موطنه ، سواء كان القيد أمرا غير اختيارى أو اختياريا .

وثمره فعليّه التكليف لزوم الإتيان بمقـدّماته الوجوديه تعيّنا فيما إذا لم يتمكّن المكلّف _ على تقـدير عـدم تحصـيلها فعلاً _ من الإتيان بمتعلّق التكليف فيما بعد ، وبنحو التوسعه والتخيير فيما إذا تمكّن منه بالإتيان بالمقدّمه بعد ذلك .

[۱] هـذا إشـكال على مـا التزم به قـدس سـره من أنّ وجوب المقـدمه قبل زمان ذيها يكشف إنّاً عن سـبق وجوب ذلك الواجب وكون وجوبه فعليا، وإن كان نفس الواجب فعلاً استقباليا.

وحاصل الإشكال أنّه بناءً على كشف حاليه وجوب المقدّمه عن فعليه وجوب ذيها يكون فعليه وجوب ذيها موجبا لتعلّق الوجوب الغيرى بسائر مقدّماته أيضاً ولو

....

الشَرح:

موسّعا ، فتجب المبادره إلى تلك المقدّمات قبل زمان الواجب فيما إذا لم يتمكّن المكلّف منها بعد زمان الواجب لولا المبادره ، مع أنّ الأمر ليس كذلك .

وأجاب قدس سره بأنّه يلتزم بهذه المبادره إلاّ إذا كانت القدره المأخوذه من ناحيه سائر المقدّمات أو بعضها قدره خاصّه، وهى القدره عليها بعد مجىء زمان الواجب، لامطلق القدره ولو فى زمان وجوب الواجب .

وبيان ذلك أنّ المقدّمه الوجوديه وإن لم تكن بنفسها قيدا لوجوب ذيها إلاّ أنّ التمكّن على تلك المقدّمه يكون قيدا للتكليف بذيها لا محاله ؛ ولذا لا يجب الشىء فيما إذا لم يتمكّن المكلّف على مقدّمهٍ من مقدّماته ، والتمكّن على المقدّمه المعتبره فى التكليف بذيها ليس خصوص التمكّن عليها بعد حصول ظرف الإتيان بنفس الواجب ، بل يعم التمكّن عليها فى زمان التكليف بذيها . وإذا لم يجب تحصيل مقدّمه قبل حصول ظرف الواجب بحيث إذا لم يأتِ بها لم يتمكّن عليها فى ظرف الواجب ، يكون ذلك كاشفا عن كون المعتبر من التمكّن عليها فى وجوب ذيها هى القدره عليها بعد حصول ظرف الواجب كما لو أنّه لو ثبت عدم وجوب التحفّظ بها حتّى بعد حصول ظرف الواجب ، كجواز إجناب المكلّف نفسه بعد حصول ظرف الواجب ـ يعنى الصلاه ـ ، ولو مع علمه بأنّه لا يتمكّن من الغسل مع إجناب نفسه ، يكون ذلك كاشفا عن كون المعتبر فى وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه من حدث الجنابه خصوص التمكّن على تلك الطهاره فى ظرف القيام إلى الصلاه المعبّر عن ذلك بالقدره على المقدّمه حال العمل .

أقول : قيام الدليل على وجوب مقدّمه فى زمانٍ ـ كما فى وجوب الغسل فى الليل بالإضافه إلى صوم الغد ـ لا يكون كاشفا عن فعليّه التكليف بذيها فى ذلك

....

الشَرح:

الزمـان ، فـإنّ تعلّق الوجوب الغيرى بشـىءٍ ليس إلاّـ لتوقّف الواجب عليه ، وإذا فرض توقّف استيفـاء الصـلاح الملزم فى الواجب على الإتيان بشىءٍ بحيث لا يمكن استيفاء الصلاح بدونه ، يكون العقل حاكما بلزوم تحصيل القدره عليه بتحصيل ذلك الشىء ، ولو قبل فعليّه وجوب ذلك الواجب .

وقـد ذكرنـا عنـد التعرّض لوجوب التعلّم أنّ تفويت الغرض الملزم للمولى _ كمخـالفه تكليفه _ قبيـح فى نظر العقل ، وعليه فلو فرض أنّ الواجب كـذلك ولم يكن للمكلّف سبيـل إلى معرفه ذلـك ، لكـان على المولى الحكيم الأـمر بتلك المقـدّمه والبعث إليها قبل البعث إلى ذيها، ولا نتعقّل لهذا الوجوب معنىً غير الوجوب الغيرى.

وما يسـمّى بالوجوب النفسـى التهيّئى بحيث يتعـدّد العقاب فى صوره المخالفه أو يكون العقاب على مخالفه الأمر بتلك المقدّمه لا يمكن الالتزام به مع اسـتقلال العقل بأنّه يصـحّ للمولى مؤاخـذه العبد على تفويت الملاك الملزم فى ذلك الواجب فى ظرفه ، ولو بتعجيز نفسه بترك تلك المقدّمه التى أمر بها المولى قبل الأمر بذيها .

وبتعبيرٍ آخر : فعليه وجوب المقـدّمه تتبع فعليه ملاـك ذيهـا فيمـا كـانت تلـك المقـدّمه دخيله فى استيفاء ملاك ذيها ، بخلاف المقـدّمه التى يكون التمكّن عليها فى ظرف الواجب دخيلًا فى ملاك ذلك الواجب ، فإنّه لا يصـحّ للمولى الأمر بتلك المقدّمه قبل مجىء ظرف ذلك الواجب .

ويمكن أن يكـون ملاـك الواجب بالإضـافه إلى مقـدّمه من مقـدّماته فعليـا ، وبالإضـافه إلى سائرهـا غير فعلى ، فلاـ يكون تعلّق الوجوب الغيرى بالأوّل كاشفا عن فعليه وجوب ذيها ، وإنّما يكون كاشفا عن فعليه الملاك وملزميّته بالإضافه إلى تلك المقدّمه ، ولذا ذكرنا فى بحث الشرط المتأخّر للواجب أنّ وجوب الصوم عن

. . . .

الشَرح:

المستحاضه يسقط بدخول الليل ، لكون بقاء وجوبه لغوا ، ولكن الوجوب الغيرى المتعلّق باغتسالها فى الليل باقٍ ، لبقاء الملاک الملزم وعدم حصوله بدونه.

وما فى بعض الكلمات من أنّ إيجاب مقدّمه فى مورد قبل إيجاب ذيها، من الإيجاب للغير لا الإيجاب بالغير؛ لا يرجع إلى أمرٍ صحيح بعد الإحاطه بما ذكرنا من أنّ الإيجاب الغيرى للمقدّمه يتبع فعليه ملاک ذيها من ناحيتها لا فعليه الأمر بذيها، فعلا وسنذكر فيما بعد من أنّه لو كان للوجوب الغيرى أثر، حتّى يكون مولويا فهو هذا المورد.

وجميع ما ذكره الماتن قدس سره وغيره مبنى على كون فعليه وجوب فعل متوقّفه على تعلّق إراده المولى بذلک الفعل ، ويلزم من إرادته إراده ما يتوقّف عليه ذلک الفعل من المقدّمات قهرا ، ولكن قد تقدّم منّا تعلّق إراده المولى بفعل نفسه وهو البعث نحو الفعل لملاک ملزم يكون ذلک الملاک داعيا له إلى البعث نحوه ، وإذا اختلفت مقدّماته من حيث دخلها فى ذلک الفعل ملاكا يبعث إلى مقدمته التى لها دخل فى ملاكه مطلقا قبل مجىء ظرف ذلک الفعل كما تقدم من غير أن يطلب نفس الفعل قبل مجىء ظرفه .

لا يقال: الأمر بمقدّمه قبل التكليف بذيها إرشاد إلى دخلها فى ملاكه الملزم مطلقا، فلا يدخل الأمر بها فى التكليف المولوى بالمقدّمه، ليقال إنّه غيرى لا نفسى تهيّئى، فقاعده الملازمه بين إيجاب ذى المقدّمه ومقدّمته فى الفعليه وعدمها لم تنتقض.

فإنّه يقال : جميع الأوامر المولويه ــ نفسيه كانت أو غيريه ــ تكشف عقلاً ــ بمقتضى حكمه المولى ــ عن ثبوت الملاک فى متعلّقاتها نفسيا أو غيريا ، وهذا لا يوجب الإرشاديه ، بل لو لم يأمر المولى بالفعل وأخبر أنّ له فيه ملاكا ملزما له بداعى البعث إليه يعتبر هذا أمرا وطلبا مولويا قاطعا لعذر العبد ومصحّحا لاحتجاجه

ص :٥٠

. . . .

الشَرح:

عليه فيما إذا لم يأت بالفعل المزبور مع تمكّنه عليه .

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو ترك المكلّف المقدّمه التى وجبت عليه قبل التكليف بذيها، فلا يكون فى حقّه تكليف بذيها فيما بعد، فإنّ تكليفه به لغو محض، ولكن مع ذلك يستحقّ العقاب على تركه وتفويته ملاكه الملزم، والأمر الغيرى بتلك المقدّمه مصحّح لهذا الاستحقاق، حيث إنّ الامتناع بسوء الاختيار ينافى التكليف ولا ينافى استحقاق العقاب.

أقسام القدره

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّه قد تكون القدره على الواجب فى ظرفه دخيله فى ملاكه الملزم ، بحيث لا يكون فى حق العاجز عنه فى ذلك الظرف فوت ملاك ملزم ، فيجوز فى هذا الفرض للمكلّف تعجيز نفسه قبل حصول ظرف ذلك الواجب .

وقد تكون القدره عليه فى ذلك الظرف دخيله فى مجرّد استيفاء الملاك ، بحيث يفوت على العاجز عنه فى ذلك الظرف الملاك الملزم ، وفى هذه الصوره لا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه قبل ذلك الظرف ، بل يجب عليه التحفّظ وتحصيل القدره عليه ، ولا مانع من أن يكون تحصيل القدره عليه من ناحيه بعض مقدّماته من قبيل القسم الثانى ، وفى ناحيه بعضها الآخر من قبيل الأوّل .

ويستكشف كون القدره فى ظرف الواجب كذلك ـ أى دخيلةً فى مجرد الاستيفاء ـ بتوجيه التكليف به ولو قبل مجىء ظرف الواجب ولو بنحو الشرط المتأخّر أو الأمر بمقدّمته التى تكون القدره على الواجب فى ظرفه دخيله فى مجرد استيفاء ملاكه كما فى الأمر بالاغتسال على الجنب والحائض فى الليل لصوم الغد.

ص :51

....

الشَرح:

وقـد يقـال : بأنّه إذا لم يؤخـذ فى خطاب الأمر بفعل قـدره المكلّف عليه بأن كان الحاكم بتقييـد موضوع ذلك التكليف ، العقل بملاك قبح خطاب العاجز وتكليفه ، تكون القدره فيه شـرطا فى استيفاء الملاك ، بخلاف ما إذا أُخذت القدره عليه فى خطاب التكليف ، فإنّه لا يستفاد منه ثبوت الملاك إلاّ فى صوره القدره عليه.

ولكن الصّحيح أنّ الكـاشف عن الملاـك هو التكليف بالفعـل ، فـإذا فرض عـدم ثبوت التكليف فى حقّ العـاجز عن العمل ولو بحكم العقـل ، فلاـ كـاشف عن الملاـك وإحراز كون القـدره على العمـل دخيله فى استيفـاء الملاك فقط يحتاج إلى التكليف الفعلى بـذلك العمـل ولو بنحو الشـرط المتـأخر أو الأـمر بمقـدّمته قبـل زمان الواجب ، المعتبر فى التكليف بالصـلاه مع الطهاره المائيه من الحدث الأكبر ، خصوص التمكّن فى ظرف القيام إلى الصلاه المعبّر عن ذلك بالقدره حال العمل .

قـد التزم قـدس سره بـأنّ وجوب مقـدّمه من مقـدّمات الواجب فى زمـان يكشف عن فعليّه الوجوب المتعلّق بـذلك الواجب فى ذلك الزمان ، ويرد على هذا الإلتزام أمران :

أحدهما: ما تقدّم من أنّه قد تكون مقدّمه الواجب فى زمان واجبا مع العلم بعدم فعليه وجوب الواجب فى ذلك الزمان ، كما فى وجوب معرفه بعض العبادات ، كالصلاه قبل مجىء زمان وجوبها ، مع أنّ وجوبها يكون بدخول الوقت .

وقد أجاب عن هذا الأمر بأنّ الوجوب الغيرى لمقدّمه يكشف عن فعليه وجوب ذيها فى ذلك الزمان بطريق الأنّ لا محاله ، سواء كـان فعليه وجوبه بنحو الواجب المعلّق أو المشـروط بالشـرط المتـأخّر ، والأمر فى مثل تعلّم أجزاء الصـلاه وشـرائطها قبل الوقت ليس للوجوب الغيرى بل للوجوب النفسى التهيئى .

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله : «إن قلت : لو كان... الخ» وتقرير الإشكال أنّه إذا

....

الشَرح:

كشف وجوب مقدّمه قبل ظرف الواجب عن فعليّه وجوب ذلك الواجب لوجب قبل ذلك الظرف سائر مقدّماته أيضاً ، ولو موسّـعا فيجب المبادره إلى تلك المقدّمات فيما إذا أحرز المكلّف اتفاقا عدم التمكّن منها بعد حصول ظرف الواجب ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّ الشيخ قدس سره مع إنكاره الواجب المشروط باصطلاح المشهور وإلتزامه بفعليه وجوب الصلاه قبل الوقت لم يلتزم بوجوب المبادره إلى الوضوء أو الغسل قبل دخول وقت الصلاه، حتّى فيما إذا أحرز المكلّف عدم تمكّنه منها بعد دخول الوقت.

وأجاب قدس سره عن هذا الإشكال بأنّه إذا كان وجوب الواجب فعليا فى زمان صار وجوب سائر مقدّماته أيضاً فعليّا .

ولكن بما أنّ القدره على مقدّمه الواجب شرط فى وجوب ذلك الواجب ، فربّما يكون المأخوذ فى وجوبه ولو بنحو الشرط المتأخر القدره الخاصّه على مقدّمته ، وهى القدره عليها فى ظرف الواجب ، ففى مثل ذلك لا يتعيّن على المكلّف المبادره إلى تلك المقدّمه قبل وقت الواجب وظرفه ، حتّى فيما إذا أحرز عدم تمكّنه عليها فى ظرف الواجب لو لم يبادر ، لأنّ عدم التمكّن عليها فى ذلك الظرف يكشف عن عدم وجوب الصلاه بالوضوء أو الغسل من الأوّل ، ولو كان هذا العجز لأجل ترك المكلّف المقدّمه قبل وقت الواجب وظرفه .

أقول : قد تقدّم أنّ وجوب مقدّمه قبل ظرف الواجب لا ـ يكشف إلاّ ـ عن فعليه الملاك فى الواجب من ناحيه تلك المقدّمه ، بمعنى أنّ القدره على الواجب فى ظرف وجوب الواجب شرط فى استيفاء ملاكه ، وليست القدره عليها فى ظرف الواجب دخيلاً فى أصل ملاكه ، فيمكن أن يكون وجوب المقدّمه فعليا من غير أن

عن سبق وجوب ذى المقدمه لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسّعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادره لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه، إلّا إذا أخذ فى الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه، وهى القدره عليه بعد مجىء زمانه، لا القدره عليه فى زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدّاً.

الشَرح:

يكون وجوب ذيها فى ذلك الزّمان فعليا ، ويرد على الماتن قدس سره بناءً على ما اختاره ـ من إمكان إيجاب المقدّمه قبل فعليه وجوب ذيها بالوجوب النفسى التهيئى ـ أنّه كيف يستكشف من الأمر بمقدّمه من مقدّمات الواجب فى زمان ، كون وجوب الواجب فعليا فى ذلك الزمان ، لأنّ وجوب المقدّمه المحتمل كونه نفسيا تهيُّئِيا يمنع من الكشف عن فعليّه وجوب ذيها ، بخلاف ما ذكرناه من كشفه عن فعليه ملاك ذيها من ناحيه تلك المقدّمه ، فإنّه لا مانع من هذا الكشف ، فتدبّر جيّدا .

نعم لو أحرز وجوب الواجب قبل مجىء زمانه وظرفه ، لزم الإتيان بسائر مقدّماته موسّعا ، ويتعيّن المبادره إليها لو أحرز المكلّف عدم تمكّنه من تلك المقدّمات بعد حصول ظرفه إلّا فيما ذكره قدس سره فى الموارد التى اعتبر فى وجوب الواجب القدره الخاصّه على تلك المقدّمات .

ونزيد على ما ذكره أنّه قد يقوم دليل على عدم وجوب التحفّظ على القدره على مقدّمه الواجب وجواز تفويتها حتّى فى ظرف الواجب ، كما ورد الدليل على جواز إجناب المكلّف نفسه بعد دخول وقت الصلاه مع علمه بأنّه على تقدير إجناب نفسه لا يتمكّن من الغسل ، فيكون هذا الدليل كاشفا عن كون التمكّن من الغسل بحيث لو لم يأتِ المكلّف بتلك المقدّمه قبله لما تمكّن عليه فى ذلك الظرف المتّحد مع زمان التكليف به .

تتمه: قد عرفت اختلاف القيود فى وجوب التحصيل [۱]، وكونه مورداً للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئه، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلى الماده على الشَرح:

مقتضى الاصل العملى عندالشک فى اعتبار قيد

:

[۱] إذا ورد خطاب الأمر بفعل ، بمفاد القضيه الشرطيه فظاهرها اشتراط وجوب الفعل بحصول القيد بنحو الشرط المقارن ، وكذا كلّ قيد فى الخطاب أخذ فى ناحيه الموضوع لذلك التكليف فيما لو كانت القضيه حمليه ، ولا يختصّ ذلك بالتكليف ، بل يجرى فى سائر الأحكام والقيود المذكوره لها أو لموضوعاتها ، فيؤخذ بذلك إلّا مع القرينه على خلافها سواء كانت القرينه داخليه مغيّره لظهور الخطاب ، أو معيّنه للمراد منه ، ولو كانت خارجيه .

وأمّا إذا لم يكن فى البين خطاب حتّى يستظهر منه ، أو كان الخطاب مقرونا بما يوجب إجماله فى دلالته الاستعماليه التصديقيه أو ما يوجب سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار فتصل النوبه إلى الأصل العملى .

وأمّا إذا دار الأمر بين اشتراط وجوب الفعل بقيد أو كون وجوبه مطلقاً بأن يكون القيد راجعا إلى الواجب ، فالاستصحاب فى عدم تعلّق التكليف بالفعل فى فرض عدم حصول ذلك القيد ، ولا أقلّ من أصاله البراءه عن وجوبه فى فرض عدم حصوله ، يثبت نتيجه الواجب المشروط بلا فرق بين كون ذلك القيد من الفعل الاختيارى أو كان أمرا غير اختيارى .

وفيما أحرز كونه قيداً لنفس التكليف ودار أمره بين أن يكون قيداً له بنحو الشرط المقارن أو بنحو الشرط المتأخّر فالاستصحاب فى عدم اعتبار التكليف قبل حصول ذلك القيد، ولا أقلّ من أصاله البراءه تعيّن، نتيجه الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن.

نهج يجب تحصيله أولا ـ يجب، فإن كان فى مقام الإثبات ما يعين حاله، وأنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيه فهو، وإلاّ فالمرجع هو الأصول العمليه.

وربّما قيل فى الدوران بين الرجوع إلى الهيئه أو الماده، بترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه [١]، وتقييد الماده، بوجهين:

أحدهما: إنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً، كما فى شمول العام لأفراده، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الاطلاق، يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق الماده يكون بدلياً غير شامل لفردين فى حاله واحده.

الشَرح:

ثم إنّه إذا علم كون شيء قيدا للتكليف بنحو الشرط المقارن ولكن لم يعلم أنّ ذلك الأمر قيد لمتعلّق التكليف أيضاً أو أنه ليس إلاّ قيدا لوجوبه ، كما إذا قضى الولد الأكبر ــ ما على أبيه من الصلاه والصيام بعد موته ــ حال صغره وبعد البلوغ شكّ فى أنّ القضاء عند صغره كافٍ فى سقوط ما كان على أبيه من الصلاه والصيام أو أنـّه يتعيّن عليه أن يقضى حال كبره ، وفى مثل ذلك يستشكل فى جريان البراءه عن وجوب القضاء عليه بعد كبره ، لأنـّها لا تثبت سقوط ما كان عليه ، بل الاستصحاب فى بقاء ما كان على أبيه يثبت وجوب القضاء .

أقول : هذا مبنى على جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ، وأمّا بناءً على عدم جريانه فيها فأصاله البراءه عن وجوب القضاء جاريه .

دوران الأمر بين تقييد الماده أو الهيئه

:

[١] إذا ورد فى الخطاب أمر بفعلٍ ، وذكر فى ذلك الخطاب قيد تردّد أمر القيد بين أن يكون قيدا لوجوب ذلك الفعل حتّى لا يجب تحصيله ، أو قيدا لنفس الفعل ، حتّى يجب تحصيله ، ونظير ذلك ما إذا لم يذكر القيد فى الخطاب ، وعلمنا من الخارج ولو بخطابٍ آخر اعتبار القيد ، ودار أمره بين أن يعتبر فى وجوب الفعل أو

ثانيهما: إنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محل الإطلاق فى الماده ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أمّا الصغرى، فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محل حاجه وبيان لإطلاق الماده، لأنها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه، بخلاف تقييد الماده، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأمّا الكبرى، فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل، ولا فرق

الشَرح:

نفس الفعل .

فقد حكى عن الشيخ قدس سره أنّه بناءً على إمكان رجوع القيد إلى مفاد الهيئه يكون المتعيّن تقييد المادّه وبقاء الهيئه على إطلاقه ، ولا تصل النوبه إلى الأصل العملى ، وذلك لوجهين :

الوجه الأوّل: أنّ إطلاق الهيئه يكون شموليا ، بمعنى أنّ مقتضاه ثبوت الوجوب للفعل المزبور، سواء أتى بذلك القيد أم لا ، بخلاف الإطلاق فى ناحيه المادّه فإنّه بدلى ، حيث إنّ الوجوب لا يتعلّق بجميع الوجودات المفروضه لذلك الفعل ، بل يتعلّق بصرف وجوده وهو يحصل بوجودٍ واحد ، وكلّما دار الأمر بين التصرّف فى المطلق الشمولى أو البدلى يكون الثانى أولى بالتصرّف ، وعليه يرفع اليد عن إطلاق الماده ويبقى نفس الوجوب المستفاد من الهيئه بحاله .

والوجه الثانى: أنّه لو كان القيد راجعا إلى المادّه بقى إطلاق الهيئه بحاله ، بخلاف ما لو رجع القيد إلى الهيئه ، فإنّه يبطل مورد الإطلاق فى الماده أيضاً ، فمثلاً على تقدير اشتراط وجوب الصلاه بدخول الوقت ، لا وجوب لها قبل دخوله ، وهذا معنى تقييد الهيئه ، وعلى تقدير تقييد المادّه لا تكون الصلاه قبل دخوله مصداقا

فی الحقیقه بین تقیید الإطلاق، وبین أن یعمل عملاً یشترک مع التقیید فی الأثر، وبطلان العمل به.

وما ذکرناه من الوجهین موافق لما أفاده بعض مقرّرِی بحث الأستاذ العلامه أعلی اللّه مقامه، و أنت خبیر بما فیهما.

أمـّا فی الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهیئه وإن کان شمولیاً بخلاف الماده، إلاّ أنـّه الشَرح:

للواجب ، وهـذا معنی بطلاـن مورد الإطلاـق فی المـاده وإبطال مورد إطلاق المادّه بإیراد القیـد علی مفاد الهیئه فی حکم التقیید الآخر فی کونه خلاف الأصل .

وأجاب الماتن قدس سره عن الوجه الأوّل بأنّه لا موجب لتقدیم الإطلاق الشمولی علی الإطلاق البدلی بالتصرّف فی الثانی فقط ، بل الملاک فی التقـدّم قوه الظهور بالإضافه إلی الآخر ، فلو کان العموم البـدلی بالوضع ، والشـمولی بالإطلاق ، یرجّح البـدلی علی الشمولی ، وبالجمله یتقدّم العموم الوضعی علی الإطلاق ، سواء کان العموم الوضعی شمولیا أو بدلیا .

وفی مفروض الکلام کل من عموم الهیئه والماده بالإطلاق ومقـدّمات الحکمه ، ولا یتفاوت الإطلاق بمقدّمات الحکمه فی کون مقتضاها شمولیا أو بدلیا ، کما أنـّه قد یکون مقتضاها التعیین ، کما مرّ فی أنّ إطلاق الصیغه یقتضی کون الوجوب تعیینیا عینیا نفسیا .

وأجـاب عن الوجه الثانی بأنّ المخالف للأصل هو تقییـد المطلق وتضـییق دائرته بعـد انعقاد ظهوره فی الإطلاق بتمامیه مقـدّمات الحکمه ، وأمّـا العمـل الـذی یوجب عـدم تمـامیّه مقـدّمات الحکمه وعـدم انعقـاد الظهور فی ناحیته ــ کما إذا اقترن المطلق بما یصلح کونه قرینه علی تقییـده ــ فهو غیر مخـالف للأصـل ، وفی مفروض کلامنـا القیـد متّصـل بخطـاب الأـمر ویـدور أمره بین رجوعه إلی مفاد الهیئه أو الماده، فلاینعقد

لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تاره يقتضى العموم الشمولى، وأخرى البدلى، كما ربّما يقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنّه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه، فيقدّم عليه، الشَرح:

الإطلاق فى ناحيه الهيئه ، كما لا ينعقد فى ناحيه الماده .

نعم لو كان القيد واردا فى خطاب منفصل أو علم به إجمالاً لكان لما ذكر وجه ، فإنّه بعد انعقاد الظهور الإطلاقى فى ناحيه الهيئه والمادّه يكون رجوعه إلى المادّه تقييدا واحدا ، بخلاف إرجاعه إلى الهيئه ، فإنّه يوجب رفع اليد عن كلا الإطلاقين ولو بعدم بقاء المجال للعمل بإطلاق المتعلّق بعد تقييد الهيئه .

أقول : إنّ مفروض الكلام هو ما إذا كان القيد المحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئه أو الماده واردا فى خطاب الحكم وفى هذه الصوره لا تتمّ مقدّمات الحكمه لا فى ناحيه الهيئه ولا فى ناحيه الماده ، فمع عدم القرينه على التعيين يجب الإتيان بالمتعلّق عند حصول القيد المزبور ، لأنّه إن كان شرطا لوجوبه فقد حصل ، وإن كان قيدا لنفس الواجب تعيّن الإتيان به أيضاً ، غايه الأمر كان تعيّنه من قبل ، وأمّا مع عدم حصول ذلك فيرجع إلى استصحاب عدم جعل وجوب الفعل قبل حصول القيد ، ولا أقلّ من أصاله البراءه عن وجوبه كما تقدّم، فلا يجب الإتيان بالمتعلّق .

وبتعبيرٍ آخر : إنّ فى فرض اتصال القيد المحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئه أو الماده لا ينعقد الإطلاق فى ناحيه الهيئه ولا فى ناحيه المادّه ، وما تقدّم من أنّ الإطلاق فيناحيه الهيئه شمولى فهو فرع جريان مقدّمات الحكمه ، والمفروض عدم جريانها فى ناحيه الهيئه كعدم جريانها فى ناحيه الماده .

ص :۵۹

فلو فرض أنهما فى ذلک على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلى، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

وأمّا فى الثانى: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلاّ أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه، وانتفاء بعض مقدماته، لا يكون على خلاف

الشَرح:

وظاهر عباره الماتن قدس سره فى الجواب عن الوجه الأوّل يعطى أنّ أحد الظهورين ليس أقوى من الآخر ؛ لأنّ كلاًّ منهما بالاطلاق ومقدّمات الحكمه .

ولكن قد ذكرنا أنّه مع عدم تماميّه مقدّمات الحكمه فى شىء من ناحيه الهيئه أو الماده لا ظهور من ناحيه الهيئه فى الشموليه ولا من ناحيه الماده فى البدليّه بالإضافه إلى مفادها نعم لو لا القيد و تماميّه مقدّمات الحكمه كان الظهور فيهما كذلك وإن أنكر الظهور أيضاً بعض الأعاظم قدس سره وجماعه ، والتزموا بأنّ الإطلاق لا يوجب الظهور للخطاب ، بل الإطلاق حكم العقل بعد تماميّه مقدّمات الحكمه .

وبتعبيرٍ آخر : المقدّمات المعبّر عنها بقرينه الحكمه لا تكون من قبيل الدالّ اللفظى حتّى توجب الظهور فى الخطاب .

إلاّ أنّ كون القرينه شيئا ملفوظ لا ينافى كونها موجبه للظهور كالقرينه الحاليه ، ولذا فى فرض تماميّه مقدّمات الإطلاق تصحّ نسبه المدلول إلى المتكلّم بأن يقال إنّه أظهر لنا ذلك وبيّنه ، ولكنّ هذا غير مهمّ فى المقام ، وسنتكلّم إن شاء اللّه عنه فى بحث المطلق والمقيّد .

تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى

والمهم التكلّم فيما ذكره الماتن قدس سره من أنّه لو كان دلاله أحدهما على العموم بالوضع والآخر بالإطلاق ، لكان العموم الوضعى مقدّما على العموم الإطلاقى ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّه لو قلنا بأنّ هيئه صيغه «إفعل» موضوعه للوجوب المطلق ،

الأصل أصلًا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له

الشَرح:

فلا سبيل أيضاً من الالتزام برجوع القيد إلى الماده ، فإنّه لو كان القيد المحتمل رجوعه إلى الهيئه أو الماده متّصلاً بالخطاب ــ كما هو ظاهر الفرض ــ فالأمر ظاهر ؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينه على المراد من الهيئه وبما يصلح كونه قرينه على تقييد المتعلّق ، فإنّ ما يصلح للقرينه هو القيد لا المطلق ليقال لم ينعقد له إطلاق ، وكذا إذا ورد القيد فى خطاب منفصل أو علم من الخارج بورود القيد على أحدهما ، لما ذكرنا فى محلّه من أنّ تقديم العامّ على المطلق ينحصر بما إذا كان التعارض بينهما بالذات ، كما إذا ورد فى خطاب «أكرم العالم» وفى خطاب آخر «لا تكرم أىّ فاسق» حيث لا يمكن أن يكون إكرام العالم الفاسق منهيا عنه ومأمورا به ، فيكون العموم الوضعى قرينه على التصرّف فى الخطاب الآخر بحسب المتفاهم العرفى ، فإنّهم يجعلون الأقوى ظهورا قرينه على المراد من الخطاب الآخر ، وأمّا إذا لم يكن بين الخطابين تعارض بالذات ، بحيث يمكن تحقّق مضمونهما خارجا ولكن علم عدم إراده عمومهما معا ، كما إذا ورد فى خطاب «أكرم كلّ عالم» وورد فى خطاب آخر ما يدلّ على كراهه إكرام الجاهل ، وعلم من الخارج بورود قيد لأحدهما فلا موجب فى مثل ذلك لتقديم عموم أحدهما على الآخر وإرجاع القيد إلى الآخر ، ولو كان ظهوره أقوى من الآخر ، حيث لا يعدّ أحدهما قرينه على المراد من الآخر لعدم المنافاه بينهما ونسبه العلم الإجمالى بورود القيد إلى كلٍّ منهما على حدٍّ سواء ، ومن هذا القبيل العلم الإجمالى بورود قيد إمّا على الماده أو الهيئه.

....

الشَرح:

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر الماتن قدس سره فى الجواب عن الوجه الثانى بأنّه يمكن إرجاع القيد إلى الماده وبقاء الهيئه على حاله من الإطلاق فيما لو كان القيد بخطابٍ منفصل ، أو علم من الخارج باعتبار القيد إمّا فى ناحيه الوجوب أو الواجب ، لا يمكن المساعده عليه ، والوجه فيه هو أنّ نسبه العلم الإجمالى بورود قيد إمّا على مفاد الهيئه أو مفاد الماده على حدٍّ سواء .

لا يقال : إنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ بالعلم التفصيلى بعدم بقاء الإطلاق فى ناحيه الماده يقينا إمّا بورود القيد على نفس الماده ، أو لبطلان إطلاقها بورود القيد على مفاد الهيئه ، وأمّا ورود القيد على مفاد الهيئه وبطلان إطلاقه غير معلوم ، بل هو محتمل ، فلا موجب لرفع اليد عنه .

فإنّه يقال: إنّ المعلوم تفصيلاً ليس هو تقييد الماده، بل لزوم الإتيان بمتعلّق الأمر فى فرض وجود القيد، وأمّا فى فرض عدم حصوله فلا موجب للزوم الإتيان بالمتعلّق.

وإن شئت قلت إنّ العلم التفصيلى بعدم بقاء إطلاق الماده ينتقض بالعلم التفصيلى بورود قيد على مفاد الهيئه أيضاً لا محاله للعلم الإجمالى بأنّ ذلك القيد إمّا التمكّن عليه ــ المفروض تردّده بين رجوعه إلى الماده أو الهيئه ــ كما لو كان راجعا إلى الماده ، فإنّه قد تقدّم أنّ القدره والتمكّن على قيد الواجب من شروط وجوب المقيد ، وإمّا حصول نفس ذلك القيد ، كما إذا كان القيد راجعا إلى نفس الهيئه ، وعليه فيتساقط العلمان التفصيليان ولم يبقَ متيقن تفصيلاً ، بالإضافه إلى هذا العلم الإجمالى ، كما لا يخفى .

ص :62

هناک ظهور، کـان ذاک العمـل المشـارک مع التقییـد فی الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشارکاً معه فی خلاف الأصـل أیضاً.

وکـأنــّه توهم: أنّ إطلاق المطلق کعموم العام ثابت، ورفع الیـد عن العمل به، تاره لأجل التقییـد، وأخری بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لأنــّه لا یکون إطلاق إلاّ فیما جرت هناک المقدمات.

نعم إذا کان التقیید بمنفصل، ودار الأمر بین الرّجوع إلی الماده أو الهیئه کان لهذا التوهّم مجال، حیث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقرینه الحکمه، فتأمـّل.

الشَرح:

بقی فی المقام أمرٌ ، وهو أنّ ما حکی عن الشـیخ قدس سـره من أنــّه إذا دار الأمر بین التصرّف فیالإطلاق الشمولی أو الإطلاق البـدلی یتعیّن التصـرّف فی الإطلاق البـدلی ، قد التزم به المحقّق النائینی قدس سـره ، لکن لا فی مثل المقام بل فیما کان التنافی بین الإطلاقین بالـذات کمـا فی قوله «أکرم عالما» وقوله «لا تکرم الفاسق» لا فی مثل قوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا»(1) ممّاکان الإطلاقان شـمولیین أو بـدلیین ، وذکر فی وجه التقـدیم أنّ الإطلاق البدلی یحتاج إلی مقدّمه زائده علی المقدمات التی یحتـاج إلیهـا انعقـاد الإطلاـق الشـمولی ، وذلـک أنّ النهی عن طـبیعه بحیث یعمّ النهی جمیع أفراد تلـک الطبیعه لاـ یحتـاج إلی تساوی أفرادها فی ملاک النهی ، بل یمکن أن یختلف أفرادها فی ملاک الحکم ، کالنهی عن هدم المسـجد وتخریبه ، فإنّه یعمّ تخریب کلّ مسجد ، من المسجد الحرام ومسجد الجامع بالکوفه ومسجد القریه ومسجد المحلّه ، مع اختلافها فی ملاک التحریم من حیث الشدّه والضعف .

وهذا بخلاف الإطلاق البدلی ، فإنّ الحکم بالاکتفاء بأیّ فردٍ یحتاج إلی إحراز

1- (1) سوره البقره : الآیه 275 .

....

الشَرح:

تساويه مع سائر الأفراد فى الملاك الملزم وأنّه يشتمل على الملاك الملحوظ فى الطبيعى المأمور به ، وعليه فإذا ورد فى خطابٍ الأمر بإكرام عالم ، وفى خطابٍ آخر النهى عن إكرام الفاسق ، فبشمول النهى لإكرام العالم الفاسق لا يحرز تساوى إكرامه مع إكرام العالم غير الفاسق ، بل يحرز عدم حصول ملاك الطبعيه المأمور بها فيه ، ولذا يتقدّم خطاب النهى عن التصرّف فى مال الغير بلا إذنه على خطاب الأمر بالصلاه فى مورد الصلاه فى الدار المغصوبه .

وبالجمله فبتماميّه مقدّمات الإطلاق فى ناحيه النهى عن الطبيعه تنتفى مقدّمات الإطلاق فى ناحيه الإطلاق البدلى(١) .

ولكن لا يخفى ما فيه فإنّه يكفى فى الحكم بالاجزاء بكلّ فرد من الطبيعى المتعلّق للأمر عدم ورود القيد وعدم ذكره فى ناحيه ذلك المتعلّق أو الموضوع ، ولا يحتاج ـ بعد إحراز عدم ورود القيد ـ إلى شىء آخر فى إحراز تساوى الأفراد فى الملاك الملزم ؛ ولذا ذكرنا أنّ الإطلاق فى متعلّق الأمر يستلزم الترخيص فى تطبيقه على كلّ فردٍ منه فى مقام الامتثال ، ولو كان ذلك موقوفا إلى إحراز التساوى زائدا على عدم ذكر القيد للمتعلّق والموضوع فى مقام البيان ، وما كان يمكن إحراز التساوى من عدم ذكر القيد ، فما فائده هذا الإطلاق .

وبتعبيرٍ آخر : اللازم على المولى هو ذكر القيد لمتعلّق التكليف أو الموضوع مع اختلاف أفراده فى الملاك ، ومع عدم ذكره فى مقام البيان يعلم بعدم اختلافها فيه ، ولذا لا يكون وجود القدر المتيقّن فى البين بحسب الملاك مانعاً من التمسّك

ص: ۶۴

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٦١ .

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى [١]، وحيث كان طلب شىء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داعٍ، فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب، لا ـ يكـاد التوصّـل بـدونه إليه، لتوقفه عليه، فـالواجب غيرىّ، وإلاّ ـ فهو نفسىّ، سواء كان الـداعى محبوبيه الواجب بنفسه، كالمعرفه باللّه، أو محبوبيّته بما له من فائده مترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.

الشَرح:

بالإطلاق فى العموم البدلى كالشمولى .

الواجب النفسى والغيرى

[١] قد ذكر قدس سره ما حاصله أنّه حيث لا يكون طلب شىء وإيجابه بلا داعٍ ، لأن ـّهما من الأفعال الاختياريّه وعليه فإن كان الـداعى للمولى فى إيجاب شىء التوصّل به الى واجبٍ آخر ، بحيث لا يحصل بدونه ، يكون وجوبه غيريّا ، وإن لم يكن إيجابه للتوصّـل إلى واجبٍ آخر كـذلك ، يكون وجوبه نفسيّا ، سواء كـان الـداعى إلى إيجـابه محبوبيّته فى نفسه كـالمعرفه بـاللّه ، أو محبوبيّته بلحاظ ترتّب أثرٍ عليه ووجود ملاك ومصلحه فيه ، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليّات.

ثم أورد على مـا ذكره بـأنّه يلزم أن يكـون الـواجب فى موارد محبوبيّه الفعـل بلحـاظ وجود الملاـك وترتُّب الأـثر غيريّا ، فـإنّ الواجب فى الحقيقه ذلـك الملاـك ، والمصلحه المترتّبه على الفعـل ، فـذلك الملاـك واجب نفسـى ، والفعـل واجب غيرى ، ويكشف عن كون الملاك واجبا نفسيا أن ـّه لو لم يكن ترتّبه على الفعل لما كان له داعٍ إلى إيجابه.

وربّمـا يجـاب عن الإشـكال بـأنّ الملاـك المترتّب على الفعـل فى نفسه غير مقـدور ، فلا يتعلّق به الإيجاب ، وإنّما يتعلّق بما هو مقدور للمكلّف وتحت سلطانه وهو الفعل.

هـذا، لكنه لاـ يخفى أن الـداعى لو كـان هو محبوبيته كـذلك _ أى بما له من الفائـده المترتبه عليه _ كان الواجب فى الحقيقه واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائده لازماً، لما دعى إلى إيجاب ذى الفائده.

فإن قلت: نعم وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواصّ

الشَرح:

ولكن لاـ يخفى ما فيه ، فإنّه يكفى فى التمكّن المعتبر فى التكليف وخروجه عن اللغويّه ، التمكّن على الواجب ولو بالتمكّن على سببه ؛ ولذا يتعلّق التكليف بالمسبّب ، نظير الأمر بالطهاره الحاصـله من الوضوء أو الغسل ، وبالتمليك والتزويج والطلاق والعتاق وغيرها من المسبّبات الحاصله بالعقد أو الإيقاع.

وأجاب قدس سره عن أصل الإشكال بأنّ الفعل بلحاظ ترتّب الأثر عليه ووجود المصلحه فيه يتّصف بالعنوان الحسن ، فيستحقّ فاعله المـدح ويـذمّ تـاركه ، وإذا تعلّق الأـمر به بهـذا الاعتبار يكون وجوبه نفسيا ، بخلاف الواجب الغيرى ، فإنّه لا يترتّب عليه الملاـك ولاـ الأـثر المحسّن له ، بـل يوجب أن يحصـل ذلـك العنوان الحسن لفعـلٍ آخر ، فيكون إيجـاب ذلـك الآخر نفسـيا ، وإيجاب هذا الفعل غيريّا.

نعم قـد يكون فيمـا يتعلّق به الأـمر الغيرى جهتـان، فيتّصف بالحسن بإحـدى الجهتين، فيكون إيجابه نفسـيّا، كصـلاه الظهر، فإنّها واجب نفسى، ومع ذلك توجب حصول الملاك لصلاه العصر، فيكون وجوبها غيريا بالإضافه إلى التوصّل إلى صلاه العصر.

أقول: الأمر فى الواجبات التوصليّه بلحاظ الأثر المترتّب عليها لا بلحاظ حسنها، كالأمر بدفن المتوتى، وأداء الدّين وغيرهما، ولذا يسقط الأمر بها ولو أتى بها بغير قصد القربه أو بنحوٍ محرّم، ولو فى بعض الموارد.

وذهب المحقّق النائينى قدس سره فى المقام إلى أنّه لو كان الأثر مترتّبا على الفعل

المترتبه على الأفعال التى ليست داخله تحت قدره المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخله تحت القدره، لدخول أسبابها تحتها، والقدره على السبب قدره على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق.. إلى غير ذلك من المسببات، مورداً لحكم من الأحكام التكليفيه.

الشَرح:

بلا توسيط أمرٍ غير اختيارى ، كترتّب زهوق الروح على ذبح الحيوان ، صحّ ما ذكر من أنـّه لابأس بالأمر بالمسبّب باعتبار كون سببه تحت الاختيار ، فيكون الواجب النفسى هو المسبّب والأمر بالسبب يكون أمرا غيريّا .

وأمّا إذا كـان ترتّب الأـثر على الفعل بتوسـيط أمرٍ غير اختيارى كترتّب نبات الأرض على الزرع ، فلا يصـحّ تعلّق الوجوب بالأثر ليكون الأمر بالزرع من الأمر الغيرى ، فإنّ تعلّق القدره ببعض مبادئ الشـىء مع خروج بعضـها الآخر عن الاختيار لا يصـحّح الأمر إلاّ بـذلك البعض الاختيـارى من المبـادئ ، ولاـ يخفى أنّ الآثار المترتّبه على الواجبات فى الشـرع من قبيل الثانى ، وأنّها مترتّبه عليها بتوسيط أُمورٍ خارجه عن اختيار المكلّف ، وإلاّ كان المتعيّن تعلّق الأوامر فى الخطابات بتلك الآثار والمصالح ، ويشهد لما ذكر أيضاً ما ورد فى تجسّم الأعمال يوم القيامه(۱).

أقول: يرد عليه أوّلاًـ: بأنّه لا سبيل لنا إلى إحراز كون الآثار المترتّبه على الواجبات فى الشـرع من قبيل القسم الثانى ، ودعوى أنّها لو كانت من القسم الأوّل تعيّن تعلّق الأمر فى الخطابات بنفس المصالح والآثار ، مدفوعه بصحّه تعلّق الأمر

۱- (۱) أجود التقريرات : ۱ / ۳۸ و ۱۶۷ .

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلا أن ذا الأثر لما كان معنوناً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبـذم تـاركه، صار متعلقاً للإيجاب بما هو كـذلك، ولا ينافيه كونه مقـدمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحض وجوبه فى أنه لكونه مقدمه لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن

الشَرح:

بالسبب فى الخطاب كصحّه تعلّقه بالمسبّب ، ولو كان ترتّب المسبّب على السبب موجبا لتعيّن تعلّق التكليف بالمسبب لما تعلّق الأمر بالذبح والنحر وغيرهما من الأسباب.

وثانيا: لو فرض أنّ المصالح والآثار تترتّب بتوسيط أُمور خارجه عن الاختيار ، فهذا بالإضافه إلى الأثر الأقصى ، وأمّا الأثر القريب فيترتب على الفعل لا محاله ، مثلاً يكون الواجب النفسى إعداد الحبّ للنبات الحاصل بجعله فى الأرض الصالحه للزرع ، فيكون بثّ الحبّ فى تلك الأرض واجبا غيريّا . وأمّا تجسّم الأعمال ، فلو كان غرضا فهو من الغرض الأقصى.

والحاصل أنّه لا يبعد أن يقال : كلّما كان البعث إليه بالأمر به لداعى التوصّل به إلى واجبٍ آخر فوجوبه غيرى ، وإلّا يكون وجوبه نفسيا ، حتّى مع فرض أنّ الموجب لتعلّق الطلب به هو الصلاح المترتّب عليه ؛ لأن مع عدم وقوع ذلك الصلاح مورد الخطاب والبعث إليه يكون طلب الفعل نفسيّا.

والوجه فى عدم تعلّق التكليف فى الخطاب بذلك الصلاح إمّا عدم معروفيّه موجبه وسببه للمكلّف _ لئلّا يتعيّن فى سببٍ خاصّ ولا يكن معروفا عنده _ فمثلاً تذكّر الجوع فى القيامه وعطشها يحتمل أن يكون هو الملاك فى الأمر بصوم شهر رمضان، إلّا أنّه لم يبيّن للمكلّف وإمّا أنّ الصلاح المترتّب على الفعل ليس من قبيل المعلول بالإضافه إلى علّته، بل من الحكمه التى لا يدور وجوب الفعل مدار

يكون معنوناً بعنوان حسن فى نفسه، إلاـ أنه لاـ دخـل له فى إيجـابه الغيرى، ولعله مراد من فسـرهما بمـا أمر به لنفسه، وما أمر به لأجـل غيره، فلاـ يتوجه عليه بـأنّ جـلّ الواجبـات ــ لولا الكل ــ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّه، فإن المطلوب النفسـى قلّما يوجد فى الأوامر، فإن جلها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فتأمل.

الشَرح:

حصولها.

والفرق بين كون الصـلاح من قبيل الحكمه وبين عـدم معروفيه سـببه عنـد المكلّف ، هو إمكان أن يكون الواجب ثبوتا تحصـيل الملاك والأثر فى الثانى ، بخلاف موارد كون الملاك بنحو الحكمه ، كما لا يخفى.

وذكر المحقّق الاصـفهانى قـدس سـره فى توجيه الواجبات النفسـيه وافتراقها عن الواجبات الغيريه أنّ الشوق الحيوانى للإنسان ــ بمقتضـى قاعده كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ــ ينتهى إلى شوق بقاء الذات الحيوانى للانسان كما أنّ الشوق العقلانى له ينتهى بمقتضـى تلـك القاعـده إلى الشـوق إلى إلى طـاعه ربّـِه والتخلـق بأخلاـقه وحيث إنّ غـايه الغايـات فى الشـوق الحيـوانى والعقلانى صارت كالطبيعه الثانيه ، فلا تحتاج إلى التفات تفصيلى ورويّه وفكر ، هذا بالإضافه إلى الإراده التكوينيّه .

وأمّـا بالإضـافه إلى الإـراده التشـريعيّه ــ وهى إراده الفعـل من الغير ــ فلاـ ينتهى المطلوب من الغير إلى ما بالـذات بالإضافه إلى ذلك الغير ، فمثلاً شراء اللحم مطلوب من زيد ، وطبخه مطلوب من عمرو ، وإحضاره مطلوب من بكر ، فالصلاح فى شراء اللحم غير مطلـوب من زيـد ، بـل يراد من عمرو ، والأـمر فى الواجبـات الشـرعيه كـذلك ، فالصـلاح الكـامن فى الصـلاه غير مراد من المكلّف إتيانه ؛ إذ لا يكون الصلاح فيها مرادا من المكلّف لا بالذات ولا بالعرض ، بل المراد منه نفس الصلاه ، فتكون

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري[١]، فالتحقيق أن الهيئه، وإن كانت موضوعه لما يعمّهما، إلا أن

الشَرح:

الصلاه واجبه نفسيا(١).

أقول : لو غضّ النظر عمّا ذكره في الإراده التكوينيه ، أنّ ذكره في الإراده التشريعيه غير صحيح ، فإنّ الغرض المترتّب على شراء اللحم من زيد ليس الطبخ ، بل تمكين زيد عمروا على طبخه ، وهذا هو المطلوب من زيد ، وأمّا الطبخ فهو ــ بالإضافه إلى شراء اللحم ــ من الغرض الأقصى ، وكذا الحال في طلب طبخه من عمرو بالإضافه إلى إحضار المطبوخ المطلوب من بكر ، وهذا ظاهر .

وبالجمله طلب الغرض الأقصى من شخصٍ آخر لا يوجب أن لا يكون طلب الشراء من زيد طلبا نفسيّا ، وهكذا الحال في الواجبات الشرعيه بالإضافه إلى المصالح المترتّبه عليها .

الشكّ في النفسيه والغيريه

:

[١] يقع الكلام في فرضين : أحدهما ما إذا ورد في الخطاب الأمر بفعل في مقام البيان، وشكّ في أنّ الأمر به نفسي أو غيري. والثاني ما إذا لم يكن في البين خطاب أصلاً، وعلم من الخارج وجوب فعل إمّا نفسيا أو غيريا، أو كان الخطاب في مقام الإهمال.

أمّا الفرض الأوّل ، كما إذا ورد الأمر بالاغتسال من مسّ الميت بعد برده وقبل تغسيله ، وشكّ في أنّ الغسل على من مسّ الميت واجب نفسي ، أو أنّه واجب غيري، لكونه شرطا للصلاه كالاغتسال من الجنابه ، ففي مثل ذلك يمكن إثبات

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ١٠١ .

إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

وأما ما قيل من أنه لا وجه للإستناد إلى إطلاق الهيئه، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التى لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب، صح القول بالإطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطه تعلق واقع الإراده وحقيقتها، لا بواسطه مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.

الشَرح:

النفسيه بالتمسّك بإطلاق الأمر به فيما لم يكن فى البين قرينه على غيريه وجوبه ، كما هو المفروض ، بتقريب : أنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشكّ فى كونه واجبا مطلقاً أو واجبا مشروطا .

وقد تقدّم أنّه يثبت بإطلاق الهيئه كون وجوب الفعل مطلقاً لا مشروطا ، والوجه فى رجوع الشكّ إلى ذلك ، هو أنّ الوجوب فى الواجب الغيرى يتقيّد بما تقيّد به وجوب الواجب النفسى ، كما هو مقتضى تبعيّه الوجوب الغيرى للوجوب النفسى فى إطلاقه واشتراطه ، ولو كان الاغتسال على من مسّ الميت واجبا غيريا لتقيّد وجوبه بدخول وقت الصلاه المشروط وجوبها بدخوله ، ومقتضى الإطلاق فى ناحيه الأمر بالاغتسال على من مسّ الميت ، سواء أُنشئ بصيغه الأمر أو بغيرها هو كون وجوبه غير مشروط بدخول وقت الصلاه ، فيكون وجوبه نفسيا .

ولكن حكى عن الشيخ قدس سره فى تقريرات بعض تلامذته أنّه لا يمكن إثبات نفسيه الوجوب بالاستناد إلى إطلاق الهيئه ونحوها ، وذلك لأنّ مفاد الهيئه فرد من الطلب الذى لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد ، فإنّ الجزئى لا يقبل الإطلاق والتقييد والقابل

ففيه: إن مفاد الهيئه _ كما مرت الإشاره إليه _ ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقى، والذى يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضروره أنه من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه.

نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً.

الشَرح:

لهما مفهوم الطلب ، ومفهومه ليس هو معنى الهيئه ، فإنّ الفعل يتّصف بالمطلوبيه بتعلّق الأمر به ، ولا يتّصف مفهوم الطلب بها ، وهذا شاهدٌ على أنّ المطلوبيه توجد بتعلق واقع الطلب بالفعل ، وهو جزئى لا يقبل الإطلاق والتقييد دون مفهومه ، فإنّه كلّى وقابل لهما إلاّ أنّه ليس بمدلول للصيغه .

وبتعبيرٍ آخر : يصير الفعل مطلوبا ومرادا بتعلّق واقع الإراده وحقيقتها به ، لا بلحاظ مفهوم الطلب .

وأجاب الماتن قدس سره بأنّه ليس مفاد الهيئه والمنشأ بها إلاّ معنى لفظ الطلب ، والإنشاء يرد على هذا المعنى ، وهو كلّى قابل للتقييد ، ولو قبل إنشائه فينشأ الطلب مطلقا أو مقيّدا ، وأمّا الإراده الحقيقيه فهى أجنبيه عن مفادها ، بل هى صفه نفسانيّه يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع ، وغير قابله للإنشاء والإيجاد باللفظ .

نعم تكون تلك الصفه من الدواعى إلى إنشاء الطلب بالفعل ، فيكون الفعل متّصفا بالمطلوبيه الحقيقيه، كما أنّه قد يكون الداعى إلى إنشاء الطلب بالفعل غيرها ، فيكون الفعل متّصفا بالمطلوبيه الإنشائيه فقط ، وعلى ذلك فالتمسّك بإطلاق الهيئه لكشف حال وجوب الفعل وكون طلبه مطلقاً غير مشروط بما يجب به الفعل الآخر ، أمرٌ صحيح ، وأنّه لا ملازمه بين عدم إمكان تقييد الإراده الحقيقيه وعدم إمكانه فى الطلب الإنشائى .

واتصاف الفعل بالمطلوبيه الواقعيه والإراده الحقيقيه ـ الداعيه إلى إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقى وتحريكاً إلى مراده الواقعى ـ لاـ ينافى اتصافه بالطلب الإنشائى أيضاً، والوجود الإنشائى لكل شىء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقى أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

الشَرح:

ولعلّ التعبير عن مفاد الهيئه بالطلب وعدم ذكر كونه إنشائيا أوجب اشتباه مفهوم الطلب المزبور كونه مدلول الهيئه بمصداقه الحقيقى .

أقول : قد تقدّم فى الواجب المشروط أن تقييد مفاد الهيئه عباره عن تعليق الطلب المنشأ ، كتعليق المنشأ فى المعاملات كالوصيه أو تعليق النسبه الطلبيه ، فالأوّل كقوله «أطلب منك إكرام زيد إذا جاءك» ، والثانى كقوله «إن جاءك زيد فأكرمه» والوجوب الغيرى سواء كان إنشائه بماده الطلب أو بصيغه الأمر ، عباره أخرى عن تعليق وجوب الفعل بما إذا وجب فعل آخر ، ولا محذور فى هذا التعليق حتّى بناءً على كون مفاد الهيئه والمعنى الحرفى لا يقبل التوسعه والتضيّق بمعنى الصدق على كثيرين بدعوى أنّ الإطلاق والتقييد بهذا المعنى يختصّان بالمفاهيم الإسميه ، ولا يجريان فى معانى الحروف والهيئات ، وقد ذكرنا أنّ معانيهما أيضاً يتّصفان بذلك ، ولكن بتبع معنى المدخول والمتعلّقات .

ثم إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على أنّ معانى الحروف والهيئات لا تقبل التعليق أيضاً ، فيمكن استظهار كون وجوب الفعل نفسيا لا غيريا من إطلاق الماده ، فمثلاً إذا ورد فى الخطاب الأمر بالاغتسال على من مسّ الميت وشك فى كون وجوبه نفسيا أو غيريّا ، كالاغتسال من الجنابه ، يثبت كون وجوبه نفسيا بإطلاق الاغتسال وعدم تقييده بقصد التوصل إلى الصلاه ، وذلك لأنّ متعلّق الأمر الغيرى على مسلك الشيخ قدس سره مقيّد بالقصد المذكور كما يأتى ، فيكون إطلاق الاغتسال فى خطاب وجوبه

ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق، فتوهّم منه أن مفاد الصيغه يكون طلباً حقيقياً، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمرى إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقى إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضى أن لا ـ يكون مفاد الهيئه قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً، وعدم تقييده بالإنشائى لوضوح إراده خصوصه، وإن الطلب الحقيقى لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحه تقييد مفاد الصيغه بالشرط، كما مرّ هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم فى مسأله اتحاد الطلب والإراده ما يُجدى فى المقام.

الشَرح:

كاشفا عن كونه واجبا نفسيا .

وقد يوجّه بطريقٍ آخر فى إثبات كون الفعل واجبا نفسيا ، وهو التمسّك بإطلاق متعلّق الأمر النفسى الآخر المحتمل كون الفعل المشكوك فى نفسيّه وجوبه أو غيريّته قيدا له ، كإطلاق الصلاه فى مثل قوله سبحانه «وَأَقِيْمُوا الصَّلاةَ» فإنّه لو كان الاغتسال على من مسّ الميت واجبا غيريا كانت الصلاه متقيّده به ، بخلاف ما إذا كان واجبا نفسيا ، وبما أنّ دلاله الخطاب معتبره فى مدلوله الالتزامى ، فيثبت بإطلاق المتعلّق لوجوب الصلاه كون وجوب الاغتسال نفسيا وأنّ الصلاه غير مقيّده به .

لكن لا ـ يخفى أنّ هذا يصحّ على مسلك الأ ـ عمى فيما إذا فرض تماميه الإطلاق فى ناحيه المتعلّق فى خطاب «أَقِيْمُوا الصَّلاةَ» ، وقد تقدّم فى بحث الصحيحى والأعمى عدم كون مثل الخطاب المذكور فى مقام بيان المتعلّق ، بل إنّما هو وارد فى بيان أصل التشريع .

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً [۱]، للعلم بوجوبه فعلاً، وإن لم يعلم جهه وجوبه، وإلا فلا، لصيروره الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى.

الشَرح:

[۱] هـذا هو الفرض الثـانى من الفرضـين ، وهو بيـان مقتضـى الأصـل العملى عنـد دوران أمر الواجب بين كونه نفسـيا أو غيريا ، وللشكّ فى ذلك صورٌ ثلاث :

الصوره الأُولى: مـا إذا أحرز أنّ وجوبه مع وجوب الفعـل الآخر من المتماثلين فى الإطلاق والاشتراط ، ولكنّه على تقـدير كونه غيريّا يعتبر الإتيـان به بنحوٍ خاصّ ، لتقيّـد الفعل الآخر بسـبقه أو لحوقه أو مقارنته كالاغتسال على من مسّ الميت فيما إذا فرض العلم بعدم وجوبه قبل دخول وقت الصـلاه ، ولكن دار أمره بين كونه واجبا نفسيا فيجوز الاغتسال من المسّ ولو بعد الصلاه ، أو كونه واجبا غيريّا فيتعيّن عليه الاغتسال قبل الصـلاه ، ففى مثل ذلك لا بأس بجريان البراءه فى ناحيه تقيّـد الصـلاه به ، فإنّ رعايه الاشتراط ضـيّق على المكلّف ، والأصل عـدم تعلّق الوجوب بالصـلاه المتقيّـده به على ما هو المقرّر فى بحث دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ، ولا يعارضـها أصاله البراءه عن وجوب الاغتسال نفسيا ، للعلم بأصل الوجوب وترتّب العقاب على تركه أو بتركه ، وكذا الحال فى استصحاب ناحيه عدم جعل الوجوب النفسى له للعلم المفروض .

وبالجمله فالفعليه فى الواجب الآخر فى هذه الصوره مسلّمه قطعيه وإنّما غيريه هذا الواجب أو نفسيّته مشكوكه .

الصوره الثـانيه: مـا إذا علم أنّ وجوب المشـكوك فى نفسـيّته أو غيريّته مع وجوب الفعـل الآخر من غير المتمـاثلين فى الإطلاق والاشتراط على تقدير النفسيه ، وعلى تقدير الغيريه فى وجوبه يعتبر الإتيان به قبل الصلاه مثلاً ، ففى مثل ذلك تكون

. . . .

الشَرح:

أصاله البراءه عن اشتراط الصلاه به معارضه بأصاله عدم وجوبه قبل وقت الصلاه ، فيجب على المكلّف الجمع بين الاحتمالين بالاغتسال قبل الصلاه ، فتكون النتيجه نتيجه الواجب الغيرى .

الصوره الثالثه: ما إذا دار أمر الفعل بين كونه واجبا نفسيا فيكون فعلياً فى حقّه ، أو غيريّا مقدّمه لواجب لا يعلم المكلّف بفعليّته فى حقّه أصلًا ولو مستقبلًا ، كما إذا دار أمر الختان بين كونه واجبا نفسيا أو غيريّا من باب اشتراط الطواف به ، ويفرض عدم علم المكلّف بحصول الاستطاعه له مسقبلًا ، ففى مثل ذلك لا بأس بالرجوع إلى أصاله البراءه بالإضافه إلى وجوبه النفسى .

ويلحق بهذه الصوره ما إذا علم بكونه واجبا غيريا وشرطا لواجب لا يعلم بفعليه وجوبه فى حقّه ، ولكن يشكّ فى وجوبه نفسا ، كما إذا علم بأنّ الختان شرط فى طواف الحجّ ، ولكن يشكّ فى وجوبه نفسا ، فإنّ أصاله البراءه عن وجوبه النفسى مع عدم العلم بحصول الاستطاعه له تجرى بلا إشكال .

وعباره الماتن قدس سره خاليه عن التعرّض إلى البراءه عن الاشتراط فى الصوره الأُولى ، كما أنّها خاليه عن التعرّض لتنجيز العلم الإجمالى فى الصوره الثانيه.

ص :۷۶

تذنيبان

الأول: لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى [۱] وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلًا، وأما استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته، ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الإستحقاق على موافقته

الشَرح:

الثواب على الواجبات الغيريه

:

[۱] إن كـان المراد بالاستحقاق، اللزوم على اللّه (سبحانه) وفاءا لوعده، فهذا يجرى فى بعض الواجبات الغيريه التى ورد الوعد بالثواب عليها كالخروج إلى مثل الحجّ والجهاد.

وإن كـان المراد مـن استحقاق الثـواب على امتثـال الأمر النفسى اللزوم على اللّه (سبحانه) نظير استحقاق الأجير الأجره على المستأجر والعامل على من أمره بعمل فيما إذا أتى الأجير أو العامل بالعمل المستأجر عليه أو المأمور به ، ففى ثبوت هذا الاستحقاق على امتثال الأمر النفسى تأمّل ، بل منع ، إذ العقل لا يحكم على اللّه (سبحانه) بشىء إزاء طاعه العبد وعمله بوظيفته المقرّره له من اللّه (سبحانه) بعد كونه ولى النعم والمنعم الحقيقى على العبد .

وإن أُريد من استحقاق العبد أنّ قيامه بوظائفه ورعايه ولايه خالقه موجب لأن يقع مورد التفضّل منه تعالى من غير وجوب شىء عليه ، كتفضّله عليه بجعل توبه العبد كفّاره لذنبه ، فهذا صحيح إلّا أنّ نفى الاستحقاق بهذا المعنى فى موارد امتثال الأمر الغيرى محلّ تأمّل ؛ لاستقلال العقل بحسن التفضّل والإحسان إلى من يأتى بالمقدّمه قاصدا بها التوصّل إلى امتثال التكليف المتوجّه إليه وأن الإتيان بها كذلك يوجب تقرّب العبد إليه (سبحانه) فيما إذا لم يوفّق إلى إتيان الواجب النفسى لطروّ

ومخـالفته، بمـا هو موافقه ومخـالفه، ضـروره اسـتقلال العقل بعـدم الإسـتحقاق إلا لعقاب واحـد، أو لثواب كـذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحده من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه، وبزياده

الشَرح:

العجز بعد الإتيان بها لعارضٍ آخر.

وعليه لا مجال فى الفرض لـدعوى أنّ زياده الثواب من باب كون ذى المقدّمه من أشقّ الأعمال ، كما ورد فى الثواب على بعض المقدّمات.

نعم ، يبقى فى الفرض دعوى أنّ اسـتحقاق المثوبه فى الفرض من جهه الانقياد والقصد إلى الإتيان بالواجب النفسى ، ولذا لو لم يكن فى البين قصـد التوصـل بل مجرّد الإتيان بمتعلّق الواجب الغيرى لتعلّق الأمر الغيرى به لما كان فى البين حكم بالاسـتحقاق ، كما إذا أتى بالمقدّمه مع تردّده فى عصيانه وطاعته ، بالإضافه إلى الواجب النفسى بعد ذلك .

ولكن يمكن دفعها بوجـدان الفرق بين المكلّف الـذى يأتى بالمقـدّمه بقصد التوصّل إلى ذيها ولكن طرء العجز عليه بعد الإتيان بها ، وبين المكلّف القاصد لإتيان المقدّمه توصّلاً إلى ذيها ولكن طرء العجز عليه قبل الإتيان بالمقدّمه بتحقّق الامتثال ولو ببعض مراتبه فى الأوّل وعـدمه فى الثانى ، وإن كان الانقياد بقصـد الطاعه فيهما على حدٍّ سواء ، اللّهم إلاّ أن يقال مع طريان العجز بذى المقدّمه لا يكون بينهما فرق إلاّ فى مراتب الانقياد ، والفرق بين مراتب الانقياد كالفرق بين مراتب التجرّى أمر ممكن غير منكر ، ومع ذلك كلّه فكون الإتيان بالمقدّمه بقصد التوصّل بها أو بقصد امتثال الأمر بها غيريا موجبا لوقوع العبد موقع التفضّل عليه مما لا ينكر .

المثوبه [۱ [على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها، وعليه ينزّل ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيّداً، وذلك لبداهه أن موافقه الأمر الغيرى _ بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى _ لا توجب قرباً، ولا مخالفته _ بما هو كذلك _ بُعداً، والمثوبه والعقوبه إنما تكونان من تبعات القُرب والبُعد.

الشَرح:

[۱] يعنى إنّ ترك الواجب الغيرى يوجب استحقاق العقاب على المخالفه ، _ أى مخالفه الأمر بالواجب النفسى _ فإنّه بترك المقدّمه تحصل مخالفته ، كما يمكن دعوى أنّ مع الإتيان بالمقدّمه بقصد التوصل إلى ذيها يحكم باستحقاق مزيد الثواب على امتثال الواجب النفسى ، حيث يكون الإتيان بالواجب النفسى مع الإتيان بمقدمته بقصد التوصّل من أشقّ الأعمال وأحمزها ولا يخفى أنّ أشقّها أفضلها .

والوجه فى صيروره ذى المقدّمه من أشقّ الأعمال على ذلك التقدير ، شهاده الوجدان بأنّه لو كان للعبد داعٍ نفسانى إلى الإتيان بالمقدّمه لما كان يصعب عليه الإتيان بذيها كصعوبه ما إذا لم يكن له داعٍ من المقدّمه غير التوصّل إلى ذيها .

ثمّ إنّه قدس سره قد حمل ما ورد فى الثواب على بعض المقدّمات على ما ذكره من زياده الثواب على الواجب الغيرى أو على التفضّل ، وعلّل ذلك بأنّ موافقه الأمر الغيرى _ بما هو أمر وإيجاب لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى _ لا يوجب قربا ، ومخالفته بما هو مخالفه الأمر الغيرى لا يوجب بعدا ، والثواب والعقاب من تبعات القرب والبعد .

ولكن لا يخفى ما فيه : فإنّ وعد الثواب على امتثال الواجب النفسى أيضاً عن الغير على نحو التفضّل كما تقدّم ، لا الاستحقاق ودعوى البداهه فى أنّ الإتيان

إشكال ودفع:

أما الأول: فهو أنه إذا كان الأمر الغيرى [١] بما هو لا ـ إطاعه له، ولا قرب فى موافقته، ولا مثوبه على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات؟ كالطهارات، حيث لا شبهه فى حصول الإطاعه والقرب والمثوبه بموافقه أمرها، هذا مضافاً إلى أن الأمر الشَرح:

بالواجب الغيرى بداعويه الأمر الغيرى لا يوجب قربا كما ترى .

وأمّا دعوى كون الإتيان به كذلك شروعاً فى امتثال الواجب النفسى ، فهى نظير دعوى كون شراء الطعام شروعاً فى الأكل وأنّ غسل الثوب أو البدن من النجاسه ــ باعتبار أنّ طهارتهما شرط فى الصلاه ــ شروع فى امتثال الأمر بالصلاه ، مع أنّ الصلاه أوّلها التكبير .

وبالجمله الإتيان بقيد الواجب النفسى بداعويه الأمر الغيرى به أو لقصد التوصل به إلى الواجب فى نفسه تقرّب فيما إذا كان الداعى إلى الإتيان بالواجب النفسى أمر الشارع به ، غايه الأمر لا يكون تقربا نفسيا ، بل تقرّبا تبعيا .

عباديه الطهارات الثلاث

[١] أمّا الإشكال فمن وجهين:

أحدهما: أنـّه إذا كان الإتيان بالمقدّمه ولو بقصد امتثال الأمر بها غيريا غير موجب لاستحقاق الثواب عليها ، فكيف حال الطهارات الثلاث ؟ فإنّه لا ينبغى التأمّل فى استحقاق المثوبه عليها وحصول التقرّب بها ، ولو فيما إذا أتى بها لمجرّد امتثال الأمر الغيرى بها .

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله «هذا مضافا إلى أنّ الأمر الغيرى . . . إلخ» وحاصله أنـّه لابدّ من كون وجوب المقدّمه توصليّا ، بمعنى سقوط الأمر الغيرى بها بالإتيان

الغیری لا شبهه فی کونه توصلیاً، وقد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربه.

وأما الثانی: فالتحقیق أن یقال: إن المقدمه فیها بنفسـها مستحبه وعباده، وغایاتها إنما تکون متوقفه علی إحدی هذه العبادات، فلا بد أن یؤتی بها عباده،

الشَرح:

بهـا ، ولو بغیر داعٍ قربی ؛ لأنّ الغرض من الأمر الغیری بالمقـدّمه تمکّن المکلّف من ذی المقـدّمه ووصول یـده إلی ذیها ، وهـذا الغرض یحصـل بحصول المقـدّمه کیف مـا حصـلت ، وعلیه فمـا وجه اعتبار قصـد التقرّب فی سـقوط الأمر بالطهارات وأنـّه لا یسقط الأمر الغیری بها بمجرد الإتیان بها من غیر قصد امتثال الأمر.

وحاصل ما ذکره قدس سره فی دفع الوجهین من الإشکال هو أنّ الطهارات الثلاث ــ حتّی التیمم منها ــ مطلوبات نفسیه بالأمر الاسـتحبابی التعبّدی ، فتکون مطلوبه کسائر المستحبّات النفسیه والطهارات بما هی مستحبّات نفسیه وذوات ملاکات مترتّبه علیها عند الإتیان بها قربیّا ، قد اُخذت قیدا للصلاه ونحوها لدخالتها کذلک فی صلاح الصلاه ونحوها .

وبتعبیرٍ آخر : أنّ عبادیّتها لیست لأجل تعلّق الأمر الغیری بها ، بل لتعلّق الأمر الاسـتحبابی النفسـی بها ، حیث لا یتحصل ملاکاتها النفسـیه بلاـ قصـد التقرّب ، وقـد أخـذت بما هی عبادات قیودا للصـلاه ونحوها ، ولا تحصل ــ بما هی قیـد الصـلاه ــ بلا قصـد التقرّب لیسقط الأمر الغیری بها .

وبالجمله کون الطهارات الثلاث عباده إنّما هو لتعلّق الأمر الاسـتحبابی النفسـی بها، حیث إنّ الأمر الاسـتحبابی تعبّدی لا یحصّـِل ملاکاتها إلّا إذا أتی بها بقصد التقرّب، وبما أنّ المأخوذ قیدا للصلاه هی الطهاره المأتی بها عباده، فلا یسقط الأمر الغیری بها من غیر أن تقع بنحو العباده، حیث إنّ الفاقد لقصد التقرّب لیس بقید للصلاه.

وإلاّ ـ فلم يؤت بما هو مقدمه لها، فقصد القربه فيها إنما هو لأجل كونها فى نفسها أموراً عباديه ومستحبات نفسيه، لا لكونها مطلوبات غيريه والاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه، فافهم.

الشَرح:

لا يقال: على ذلک يلزم أن يقصد عند الإتيان بها الأمر بها نفسيا ، لتقع بنحو العباده ، مع أنـّه يكفى فى صحّتها وسقوط الأمر الغيرى بها الإتيان بها بداعويه الوجوب الغيرى المتعلّق بها .

فإنّه يقال : بعد فرض أنّ قيد الصلاه هى الطهاره بنحو العباده ، فالأمر الغيرى يدعو إليها كذلک ، حيث إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى ما هو القيد والمقدّمه ، ولذا يكتفى فى صحّتها بقصد امتثال الأمر الغيرى بها .

أقول : المزبور فى الإشكال أنّ المتوضىء مثلاً يقصد غسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه بداعويه الأمر الغيرى المتعلّق بنفس مجموع هذه الأفعال ، لا أنّ الأمر الغيرى يدعوه إلى الإتيان بها بداعويه الأمر النفسى الاستحبابى المتعلّق بها كى يكون داعويّه الأمر الغيرى بنحو الداعى إلى الداعى كما ذكر ذلک فى قصد التقرب من الأجير الذى يقضى ما على الميت من الصلاه والصوم .

ومن المعلوم أنّه تصحّ الطهارات ولو ممن لا يرى الاستحباب النفسى فيها بعد دخول وقت الصلاه وانحصار الأمر بها فى الغيرى ، بل ممن يعتقد عدم الاستحباب النفسى فى التيمم وعدم ملاک نفسى فيه ، إلاّ أنّه قدس سره التزم بأنّ موافقه الأمر الغيرى و وقصدها لا يوجب التقرّب ، ومعه كيف يحصل التيمم بوجه قربى من المعتقد بعدم استحبابه النفسى؟

والمتعيّن فى الجواب أن يقال : إنّ ما يتوقّف عليه الصلاه أو الطواف هو

وقد تُفُصّى عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصه [١] ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها، من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمه وموقوفاً عليها، فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآه لها، فإتيان الطهارات عباده وإطاعه لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمى يقضى بالاتيان كذلك، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الذى يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها.

الشَرح:

الوضوء أو الغسل أو التيمّم بوجهٍ قربى ، بأن يضاف الإتيان بها إلى اللّه سبحانه ، فالأمر الغيرى يتعلّق بها مع هذا القصد ، وبما أنّ الإتيان مع قصد امتثال الأمر الغيرى أو قصد التوصل إلى الواجب النفسى إتيان بالفعل مضافاً إلى اللّه سبحانه وموجب لوقوع الوضوء أو الغسل أو التيمّم بنحو العباده فيصحّ، نظير ما تقدّم فى أخذ قصد التقرب فى متعلّق الأمر النفسى فى العبادات .

نعم وجود ملاك الاستحباب النفسى فى الطهارات يوجب أن تكون فى نفسها عباده صالحه للتقرّب بها مجرّده عن قصد الصلاه ونحوها ، بخلاف سائر المقدّمات كما يأتى توضيحه إن شاء اللّه تعالى .

[١] توضيحه ان العنوان المنطبق على فعلٍ يكون على نحوين :

أحدهما: أن يكون انطباقه عليه قهريا غير محتاج إلى قصد ذلك العنوان ، كالأكل والشرب والقتل ونحوها .

وثانيهما: أن يكون انطباقه على الفعل موقوفا على قصد ذلك العنوان زائدا على قصد نفس الفعل كعنوان التعظيم والإهانه وأداء الدين ونحوها . وحيث لم يكن الوضوء أو الغسل أو التيمّم قيدا للصلاه بنفسه ، بل القيد لها المعنون بعنوان خاصّ

وفيه: مضافاً إلى أن ذلـك لاـ يقتضـى الإتيان بها كـذلك، لا مكان الإشاره إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصـفاً لا غايه وداعياً، بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأموراً بها شـيئاً آخر غير أمرها، غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها، كما لا يخفى.

الشَرح:

قصـدىّ ، وأنّ ذلك العنوان القصـدى غير معلوم عنـدنا ، فلابـدّ فى الإتيان بها بـذلك العنوان القصـدى من قصـد الأمر بها غيريّا لدعوته إلى متعلّقه ، فيكون ذلك العنوان مقصودا ولو بنحو الإجمال .

وأورد الماتن قدس سره على هذا الجواب بوجهين :

الأوّل: كون العنوان الموقوف عليه الصـلاه قصـديا وغير معلوم عنـدنا لا يقتضـى الإتيان بالطهارات بـداعويه الأمر الغيرى بها ، بل يمكن قصد ذلك العنوان المجهول بوجهٍ آخر ، وهو قصد الأمر الغيرى بها وصفا لا جعله داعيا إلى الإتيان ، مثلاً يقصد المكلّف العنوان الذى تعلّق الأمر الغيرى به ، ويأتى بها موصوفا بأحد دواعيه النفسانيّه .

الثـانى: أنّ الجواب المزبور لاـ يصـحّح ترتّب الثواب على تلـك الطهـارات لأـنّ امتثـال الوجوب الغيرى لا يترتّب عليه اسـتحقاق المثوبه .

أقول : قـد يـدّعى أنــّه يلزم على التوجيه المزبور أمرٌ آخر ، وهو أن يحكم بفساد تيمّم من أتى به بـداعويه الأمر الغيرى معتقـدا بأنّ التيمّم بنفسه شرط لصلاه فاقد الماء لا بالعنوان القصدى المنطبق عليه .

ولكن يمكن دفعه بأنّه لا يضـرّ هـذا الاعتقاد فى حصول الطهارات بعنوانها القصدى ، فإنّ الاعتقاد كما ذكر من باب الاشـتباه فى التطبيق ، حيث إنّ قصد امتثال الوجوب الغيرى مقتضاه القصد إلى الإتيان بمتعلّقه الواقعى، وهذا العنوان مقصود

ثانيهما: ما مُحصّله أن لزوم وقوع الطهارات عباده [۱]، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسى بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيرى.

وبالجمله وجه لزوم إتيانها عباده، إنما هو لأجل أن الغرض فى الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً، بقصد الإطاعه.

الشَرح:

ارتكـازا وإن كان مغفولاً عنه تفصـيلاً، نظير ما إذا قصـد امتثال الوجوب المتعلّق بالصوم الـذى فى حقيقته ليس إلّا الإمساك عن جميع المفطرات، ولكن لا يعلم أنّ الارتماس مفطر، بل كان يعتقد عدم كونه مفطرا فيكون صومه صحيحاً.

نعم إذا قصـد ارتكـاب الارتماس ولو للاعتقاد بعـدم كونه مفطرا ، يبطل صومه فإنّ قصـد الإمساك الإجمالى لا يجتمع مع قصـد الارتكـاب ، ولاـ تتمّ دعوى الاشتباه فى التطبيق فيمـا تقـدّم فى جواب المـاتن قـدس سره عن الإشـكال ــ بـأنّ صـحّه الطهارات وعباديتها وحصول التقرّب بها لاستحبابها نفسا ، وإن قصـد الأمر الغيرى يكون من قبيل الداعى إلى الداعى ــ حيث أوردنا عليها بأنّ هذا لا يتمّ عند من يعتقد بعدم الاستحباب النفسى ويكون غافلًا عن استحبابها نفسيا .

والوجه فيه هو أنّ الأمر بشىءٍ لا يكون داعيا إليه مع الغفله عن ذلك الأمر ، بخلاف قصد المعنون مع الغفله عن عنوانه المتعلّق به الأمر ، فإنّ قصد امتثال ذلك الأمر يكون التفاتا ارتكازيا إلى ذلك العنوان فتأمّل .

[۱] وحاصـله أنّ الغرض من الأـمر بالصـلاه كمـا لاـ يحصل بـدون الإتيان بها بـداعى الأمر ، كـذلك لا يحصل الغرض من الأمر بالصـلاه بدون الإتيان بالطهارات بقصد الأمر بها غيريّا ، فالصـلاه المقيّده بالوجود القربى من الطهارات لا بمطلق وجودها ، وهذا الأمر الغيرى المتعلّق بها توصلى ، لسقوطه بمجرّد الإتيان بمتعلّقه

....

الشَرح:

وهو الوضوء أو الغسل أو التيمم القربى .

وبتعبيرٍ آخر : لاـ يقتضى هـذا الأـمر الغيرى إلاّـ الإتيان بمتعلّقه كسائر الأوامر التوصليّه، ولكن متعلّقه هو الوضوء بقصدٍ قربى لا مطلق الوضوء .

وأورد قدس سره على هذا الجواب بأنّه لا يصحّح إلاّ اعتبار الإتيان بالطهارات على وجهٍ قربى وأمّا استحقاق المثوبه على الإتيان بها فلا يثبت ؛ لأنّ المزبور فى الجواب أنّ تعلّق الأمر الغيرى مقيّد بقصد التوصّل ، فلا يوجب استحقاق المثوبه على الإتيان بها ، غايه الأمر يكون القصد المزبور موجبا لكون الصلاه من أفضل الأعمال وأشقّها .

أقول : الصحيح فى الجواب أن يقال : المأخوذ شرطا للصلاه هو الوضوء على وجه قربى ؛ لأنّ الدخيل فى ملاك الصلاه هو هذا الوضوء ، ويكون التقرّب المعتبر فى الوضوء الإتيان بداعى الأمر الاستحبابى به ، فيما إذا كان الوضوء قبل وقت الصلاه أو بداعى الملاك الموجود فيه ، أو للتوصّل به إلى الصلاه ، أو بداعويه وجوبه الغيرى ، وفى جميع ذلك يقع الوضوء بوجهٍ قربى ويحصل التقرّب به . وبما أنـّه فى نفسه ذا ملاكٍ نفسىٍّ يستحقّ الثواب عليه مطلقاً ، بخلاف ما إذا لم يكن فيه ملاك الأمر النفسى فإنّ الإتيان به إنّما يوجب استحقاق المثوبه عليه إذا كان الإتيان به للتوصّل إلى الواجب النفسى لاـ مطلقاً ، حيث إنّ داعويه الأمر الغيرى إلى متعلّقه تابعه لداعويه الأمر النفسى إلى متعلّقه ، ومع عدم قصد التوصّل ، لا داعويه للأمر الغيرى ، ولذا لا يستحق المثوبه على مجرد موافقه الأمر الغيرى فيها .

ثمّ إنّه قد ذكر المحقّق النائينى قدس سره وجها آخر لتصحيح عباديّه الطهارات الثلاث ، وهو اعتبار الإتيان بها بداعى الأمر النفسى الضمنى المتعلّق بها ، بدعوى أنّ الأمر النفسى بالصلاه كما يكون مقسطا على الأجزاء ويأخذ كلّ منها حصّه من الأمر

....

الشَرح:

النفسی ، کذلک الشرط للصلاه یأخذ حصّه من الأمر .

وکما لا_ یکون الغرض من الأمر بالجزء حاصلاً إلّا بالإتیان به بداعی الأمر الضمنی النفسی ، کذلک الشرط ربّما لا یحصل الغرض من الأمر به إلّا بالإتیان به بداعی ذلک الأمر الضمنی النفسی .

ولا وجه للمناقشه بأنّه ما الفرق بین الطهارات و غیرها من شرائط الصلاه مما لا یعتبر الإتیان به بنحو العباده مع تعلّق الأمر الضمنی بجمیعها ، وذلک لأنّ الفرق بینهما هو عدم توقّف الغرض فی غیر الطهارات علی الإتیان بمتعلّق الأمر الضمنی بداعویته، بخلافه فی الطهارات.

أقول : لا یخفی ما فیه ، فإن أجزاء الصلاه وإن کان یأخذ کلّ منهما حصّه من الأمر بها ، کما هو مقتضی کون الکلّ عین الأجزاء خارجا إلّا أنّ الشرائط لا یتعلق بها الأمر النفسی أصلاً ، إذ لو تعلّق بها ذلک الأمر النفسی لانقلبت إلی الأجزاء ، إذ لا فرق بین الجزء والشرط ، إلّا أنّ الأمر النفسی الضمنی یتعلّق بالأوّل دون الثانی .

وبالجمله الأمر النفسی یتعلّق بالمشروط (أی الحصّه) ، وتلک الحصّه تنحّل بالتحلیل العقلی إلی الطبیعی والتقیّد بالشرط ، فیعتبر فی وقوع الحصّه عباده وقوع التقیّد به علی نحو العباده لا نفس القید ، فمثلاً لا یعتبر التقرّب فی غسل الثوب من تنجّسه ، بل یعتبر التقرّب فی الصلاه التی هی مقیده بطهاره الثوب.

ولا یخفی أنّه کما لا یتعلّق بالجزء الوجوب الغیری ، کذلک لا یتعلق بنفس ما یطلق علیه الشرط الوجوب النفسی الضمنی.

وقد تحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ ما هو قید للصلاه هو الوضوء أو الغسل أو التیمم المأتی بنحوٍ قربیّ ، والوجوب الغیری یتعلّق بهذا النحو والتقرّب فی کلّ منها ،

وفيه أيضاً: إنه غير وافٍ بـدفع إشـكال ترتب المثوبه عليهـا، وأمـا ما ربما قيل فى تصـحيح اعتبار قصـد الإطاعه فى العبادات، من الإلتزام بأمرين [١]: أحـدهما كان متعلقاً بذات العمل، والثانى بإتيانه بداعى امتثال الأول، لا يكاد يجزى فى تصـحيح اعتبارها فى الطهارات، إذ لو لـم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر

الشَرح:

كما يحصل بالإتيان بداعويه الأمر الاسـتحبابى أو المحبوبيه النفسانيه ، كذلك يحصل بالإتيان بداعويه الوجوب الغيرى _ التابعه لداعويه الوجوب النفسى المتعلّق بالصلاه _ الملازم لقصد التوصّل بكلٍّ منها إلى الصلاه .

بقى فى المقام أمرٌ، وهو أنّه بناءً على عـدم إمكان أخـذ قصـد التقرّب فى متعلّق الأمر كما عليه الماتن قـدس سـره ، يكون متعلّق الأمر النفسـى الاستحبابى نفس الوضوء أو الغسل أو التيمم، ويتعلّق الأمر الغيرى بالوضوء بداعويه ذلك الأمر الاستحبابى النفسى، فيختلف متعلّق الأمر النفسى مع متعلّق الأمر الغيرى، فلا يتعلّق الأمر النفسى والغيرى بشىءٍ واحد، حتّى يناقش فيه _ بناءً على عدم صحّه اجتماع الحكمين فى شـىءٍ واحد _ ببطلان اجتماع الحكمين فى شىءٍ واحد، ولو كانا بعنوانين، وذلك لأنّ متعلّقهما ليس شيئـا واحـدا ، ومع التنزل فليس فى المقـام عنوانـان حتّى لا۔ يمتنع اجتماعهما بناء على القول بجواز الاجتماع فان عنوان المقـدّمه جهه تعليليّه لا يتعلّق به الأمر الغيرى.

نعم بناءً على عـدم الامتناع فى الحكمين المتماثلين واندكاك أحد الحكمين فى الآخر ، يسـقط الترخيص فى الترک بعد وجوب ذى المقـدّمه ، فـإنّ اقتضـاء الترخيص فى الترک بلحاظ الاسـتحباب النفسـى وذلک فى ما إذا كان الطلب النفسـى غير متّحـدٍ مع الطلب الإلزامى _ ولو كان غيريا _ كما لا يخفى ، دون ما إذا اتّحدا ، كما فى المقام.

[١] هذا لا يرتبط بالوجه السابق ، بل إيراد على من يلتزم بأمرين فى اعتبار قصد

من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجئ طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمه فى الخارج. هذا مع أن فى هذا الإلتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعه فى العباده على ما عرفته مفصلًا سابقاً، فتذكّر.

الثانى: إنه قد انقدح مما هو التحقيق، فى وجه اعتبار قصد القربه فى الطهارات [١ [صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غايه من غاياتها، الشَرح:

التقرّب فى العباده بأن يتعلّق أحد الأمرين بنفس الفعل ، والآخر بالإتيان به بداعى الأمر الأوّل ، فإنّه لو فرض تصحيح قصد التقرّب بذلك فى الواجبات النفسيه ، فلا يمكن هذا التصحيح فى الوجوب الغيرى .

لأنّه لو غضّ النظر عن الاستحباب النفسى فى الطهارات ، فلا يمكن الالتزام بتعلّق الوجوب الغيرى بنفس الوضوء ، ثمّ تعلّق وجوب غيرى آخر بالإتيان بالوضوء بداعى الوجوب الأوّل ، وذلك فإنّه ما لم يكن شىء مقدّمه لا يتعلّق به الوجوب الغيرى ، والمفروض أنّ نفس غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين ليس بمقدّمهٍ للصلاه ليتعلّق به الأمر الغيرى ، بل المقدّمه الحصّه الخاصّه منه ، يعنى الوضوء القربى .

[١] وحاصله أنّه قد تقدّم صحه وقوع الوضوء والغسل أو التيمّم بنحو العباده فيما إذا أتى بها بداعى الأمر الاستحبابى النفسى المتعلّق بها وإن لم يقصد المكلّف عند الإتيان بإحداها التوصّل بها إلى الصلاه أو غيرها مما هو مشروط بها .

وأمّا بناءً على عدم الاستحباب النفسى وتصحيح القربه المعتبره فيها بالأمر الغيرى ، فلابدّ فى وقوعها عباده من قصد الغايه بها ، والمراد بقصد الغايه قصد التوصّل بها إلى ذيها ، وذلك لأنّ الأمر الغيرى لا يكاد يمتثل ، ولا يمكن أن يكون الإتيان بمتعلّقه امتثالاً موجبا للقرب إلّا عند حصول هذا القصد ، حيث معه يكون

نعم لو كان المصحح لإعتبار قصد القربه فيها امرها الغيرى، لكان قصد الغايه مما لابد منه فى وقوعها صحيحه، فإنّ الأمر الغيرى لاـ يكاد يمتثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل فى الحقيقه يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلًا.

الشَرح:

الأمر الغيرى داعيا إلى متعلّقه بمقتضى تبعيّته لداعويه الأمر النفسى إلى متعلّقه .

بل قصد الغايه فى الحقيقه هو الموجب لوقوعها عباده ، ولو لم يقصد الأمر الغيرى المتعلّق بها أو لم نقل بتعلّق الأمر الغيرى بالمقدّمه أصلًا ، وهذا هو السّر فى اعتبار قصد الغايه فى الإتيان بها الذى ورد فى كلماتهم قدس سرهم ، لا ما قيل من أنّ الوجوب الغيرى يتعلّق بالمقدّمه بعنوانها ، فلابدّ فى الإتيان بها من قصد عنوان المقدّمه الذى لا يحصل بدون قصد التوصّل بها إلى غاياتها .

والوجه فى فساد هذا التوجيه هو أنّ الأمر الغيرى يتعلّق بنفس المقدّمه لا بعنوانها ، فإنّ عنوانها لا يتوقّف عليه ذيها وإنّما يكون عنوانها موجبا لتعلّق الوجوب الغيرى بما ينطبق عليه ذلك العنوان .

أقول : التوجيه المزبور فاسد ، حتّى ولو قيل بتعلّق الأمر الغيرى بالمقدّمه بعنوانها ، فإنّ عنوان المقدّمه ليس عنوانا قصديا ، بل عنوان قهرى ينطبق على نفس الوضوء والغسل والتيمّم، كما ينطبق على سائر قيود الصلاه من تطهير الثوب والبدن.

وأمّا ما ذكره قدس سره من أنّ الأمر الغيرى لا يدعو إلى متعلّقه إلاّ مع قصد الإتيان بمتعلّق الأمر النفسى. بمقتضى التبعيه فى الداعويه ــ كما تقدّم ــ فهى أيضاً قابله للمناقشه ، فإنّه ربّما يكون الأمر الغيرى داعيا إلى متعلّقه من غير داعويه الأمر النفسى ، كما إذا توضّأ المكلّف أو طهّر بدنه لاحتماله انقداح إراده الإتيان بالصلاه فيما بعد ، مع أنّه لم يرد إتيان الصلاه بالفعل ، فلم يدعوه الأمر النفسى إليها حتّى

وهذا هو السر فى اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه عباده، لا ما توهم من أن المقدمه إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدميه، فلا بـد عنـد إراده الإمتثال بالمقـدمه من قصـد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمه بها، فإنه فاسد جداً، ضروره أن عنوان المقدميه ليس بموقوف عليه الواجب [١]، ولا بالحمل الشائع مقدمه له، وإنما كان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوينها الأوليه، والمقدميه إنما تكون عله لوجوبها.

الشَرح:

يستتبع دعوه الأمر الغيرى إلى الوضوء ، بل توضّأ بمجرّد احتمال إتيان الصلاه فيما بعد ، وهذا لا مانع من صحّته ، إذن فيكفى فى داعويه الأمر الغيرى احتمال انقداح إراده الإتيان بمتعلّق الأمر النفسى بعد ذلك .

[١] يعنى بنـاءً على الملازمه يثبت الوجوب الغيرى لما يكون معنونا بعنوان المقـدّمه ، وأمّا عنوانها فلا يكون موقوفا عليه إذ ليس بالحمـل الشـائع مقـدّمه . نعم يكون توقّف فعـل الواجب على شـىءٍ موجبـا لتعلّق الوجوب الغيرى بـذلك الشـىء . وبتعبيرٍ آخر : عنوان المقدّمه جهه تعليليّه لا تقييديه .

وقـد يقـال بـأنّ وجوب المقـدّمه إذا كـان بحكم العقـل ، فيكون الواجب عنوان المقـدّمه لا ـ نفس المعنون ، وذلك لأنّ الجهات التعليليّه فى الأحكام العقليه تكون جهات تقييديه ، فحكم العقل بامتناع شىء لاستلزامه الدور يكون فى الحقيقه حكما منه بامتناع الدور ، وحكمه بحسن ضرب اليتيم تأديبا فهو حكم منه بحسن التأديب والإحسان إليه ، وعلى ذلك فالحكم بوجوب فعلٍ لكونه مقدّمه لواجب ، يرجع إلى الحكم بتحقيق عنوان المقدّمه .

وفيه أنّ الوجوب الغيرى على تقديره شـرعى ، وإنّما العقل يدرك الملازمه بين الإيجابين ، والوجوب الشرعى المولوى يتعلّق بما ينطبق عليه عنوان المقدّمه لذيها ،

الأمر الرابع: لا شبهه فى أن وجوب المقدمه بناءً على الملازمه، يتبع فى

الشَرح:

لتوقّف ذيها عليه ، فالملاك فى هذا الوجوب توقّف الواجب عليه . والحاصل أنّ عنوان المقدّمه للصلاه مثلًا ، عنوان انتزاعى ليس فى الخارج إلّا الوضوء ونحوه ، مما يتوقّف عليه الصلاه كسائر العناوين الانتزاعيه التى ليس لها فى الخارج إلّا منشأ الانتزاع والوجوب الغيرى لا يمكن أن يتعلّق بنفس الصلاه ، لأنّ وجوبها نفسى ، كما لا يمكن أن يتعلّق بتوقّف الصلاه على الوضوء ، لأنّه خارج عن فعل المكلّف واختياره ، فيتعيّن تعلّقه بنفس الوضوء .

ثمّ ذكر هذا القائل فى وجه لزوم قصد التوصّل أنّه بعد ما ثبت حكم العقل بوجوب عنوان المقدّمه لرجوع الجهه التعليليه إلى التقييديه ، فلابدّ من كون عنوان المقدّمه مقصودا فى وقوعها على صفه الوجوب ، لاستحاله تعلّق الأمر بشىءٍ غير مقدور ، وعنوان المقدّمه فى الحقيقه قصد التوصّل إلى الواجب النفسى .

أقول : بما أنّ عنوان المقدّمه من العناوين القهريه دون القصديه ، فاللازم فى وجوبها الالتفات إليه وإلى معنونه ، ومن المعلوم أنّ الالتفات إلى كون شىءٍ ممّا يتوقّف الواجب عليه لا يكون ملازما للإتيان به بقصد التوصّل به إلى ذلك الواجب ، والموجب لخروج الفعل عن وقوعه خطأً وغفله هو الالتفات إلى العنوان المنطبق عليه لا أكثر ، فمثلًا الوضوء مع الالتفات بأنّه مقدّمه للصلاه لا يلازم الإتيان به للتوصّل به إلى الصلاه ، بل يمكن أن يكون الداعى إلى الإتيان به غير الإتيان بالصلاه ، وإن كان الداعى قربيّا ثمّ انقدح بعد ذلك إراده الصلاه ، كفى ذلك الوضوء للدخول فى الصلاه المشروطه به كما تقدّم ، ولو وقع صحيحاً حتّى مع فرض تعلّق الأمر بعنوان المقدّمه لا بذاتها ، كما لا يخفى .

الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمه [۱]، كما أشرنا إليه فى مطاوى كلماتنا، ولا يكون مشروطاً بإرادته، كما يوهمه ظاهر عباره صاحب المعالم رحمه الله فى بحث الضد، قال: وأيضاً فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب، فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر.

الشَرح:

اعتبار قصد التوصّل فى المقدّمه وعدمه

[۱] الفرق بين ما ذكره فى المعالم والمحكى عن الشيخ قدس سره هو أنّ قصد الإتيان بذى المقدّمه شرط لوجوب مقدّمته عند صاحب المعالم قدس سره ، وقيد للواجب الغيرى على المحكى عن الشيخ قدس سره ، حيث قال فى المعالم فى مبحث الضد : «إنّ حجه القول بوجوب المقدّمه على تقدير تسليمها ، تثبت وجوبها فى حال كون المكلّف مريدا للفعل المتوقّف عليها»(۱).

وأورد عليه الماتن ۱ بأنّ المقدّمه تتبع ذيها فى إطلاق وجوبها واشتراطه ، وإذا لم يكن وجوب ذيها مشروطا بإرادته ، لم يكن وجوب مقدّمته أيضاً مشروطا بإرادته بعين المحذور فى اشتراط وجوب ذيها بإراده متعلّقه ، وهو لزوم لغويه الوجوب ، إذ الغرض منه داعويته نحو إراده الفعل ، فإذا كان مشروطا بإرادته لكان جعله لغوا . وبالجمله نهوض الدليل على التبعيه واضح ، وإن كان نهوضه على أصل الملازمه بين الإيجابين ليس بهذه المثابه من الوضوح.

وربّما يقال : ظاهر كلام صاحب المعالم قدس سره يساعد على القضيه الحينيه ، لا اشتراط وجوب المقدّمه على إراده ذيها بمفاد القضيه الشرطيه ، ليكون المعلّق

۱- (۱) معالم الأُصول : ص ۷۴ .

وأنت خبير بـأن نهوضـها على التبعيه واضـح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضـها على أصل الملازمه لم يكن بهـذه المثابه، كما لا يخفى.

وهـل يعتبر فى وقوعهـا على صـفه الوجوب أن يكون الإتيان بها بـداعى التوصل بها إلى ذى المقـدمه ؟ كما يظهر مما نسـبه إلى شيخنا العلامه ـــ أعلى اللّه مقامه ـــ بعض أفاضل مقررى بحثه، أو ترتب ذى المقدمه عليها؟ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفه الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر فى وقوعها كذلك شىء منهما.

الشَرح:

عليه فى وجوب المقدّمه إراده الإتيان بذيها ، ليخرج وجوبها عن التبعيه .

أقول : إنّه لا فرق بين القضيه الشرطيه والقضيه الحينيه بحسب مقام الثبوت فى أنه لابدّ من تقدير الشرط أو الحين على كلٍّ منهما ، فيخرج وجـوب المقـدّمه عن تبعيه وجـوب ذيهـا ، حيث لاـ يمكن فى وجـوب ذيهـا فرض حين إرادته ، وإذا فرض فى وجوب مقدّمته ذلك الحين ، فيكون وجوب مقدّمته مقيّدا لا محاله مع إطلاق وجوب ذيها .

وأورد على كلام الشـيخ قـدس سـره بأنّه لا يمكن أن يتعلّق الوجوب الغيرى بالمقـدّمه بقصد التوصّل ؛ لأنّ الملاك فى الوجوب الغيرى التوقّف والمقدميّه ، وهذا الملاك قائم بنفس المقدّمه سواء أتى بها بقصد التوصّل أم لا ، ولذا اعترف الشـيخ قدس سـره فى كلامه بالاكتفاء ـ فيما إذا أتى بالمقـدّمه ـ بقصـدٍ آخر غير التوصّل بها إلى ذيها ، فيكون تخصـيص الوجوب الغيرى بما إذا قصـد بمتعلّقه التوصـل بلا موجب . نعم يعتبر قصـد التوصّل فى حصول الامتثال ، لما تقـدّم من أنّ الآتى بالمقـدّمه بـداعٍ آخر لا يكون ممتثلاً لأمرها ولا آخذا فى امتثال الأمر بذيها حتّى يثاب بثواب أشقّ الأعمال .

وبالجمله يقع الفعل المقـدمى على صـفه الوجوب، ولو مع عـدم قصـد التوصّل ، بل حتّى لو كان لذلك الفعل حكم قبل اتّصافه بالمقدميّه لارتفع ذلك الحكم ولتبدّل

الظاهر عـدم الاعتبار: أما عـدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه والتوقف، وعدم دخل قصـد التوصل فيه واضـح، ولـذا اعترف بالإجتزاء بما لم يقصـد به ذلك فى غير المقدمات العباديه، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص، فافهم.

الشَرح:

إلى الوجوب الغيرى بعد إيجاب ما يتوقّف عليه ، فمثلاً يقع الدخول فى ملك الغير على صفه الوجوب فيما إذا كان مقدّمه لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى ولا يكون حراما ، وإن لم يلتفت الداخل إلى المقدميه والتوقّف حال الدخول فيه .

غـايه الأـمر يكون الـداخل بلاـ التفات إلى المقـدميه متجرّيا ، بالإضافه إلى دخوله ، كما أنـّه لو لم يقصـد بـدخوله التوصّل مع الالتفات إلى المقدميّه _ بأن لا يكون حين الدخول قاصدا للإنقاذ أو الإطفاء أصلاً كان متجرّياً أيضاً بالإضافه إلى ذى المقدّمه . وهـذا بخلاـف ما إذا كان فى الـدخول داعٍ نفسانى مسـتقلّ ، وقصـد مع ذلك الإيصال أيضاً ، فإنّه لا يكون متجريّا بالإضافه إلى ذى المقدّمه ، بل يكون الداعى له إلى دخوله مؤكّدا لقصد الإيصال .

أقول : لعلّ مراده قدس سره من عدم الالتفات إلى التوقّف والمقدميه الغفله عن المقدميه فقط، مع عدم غفلته عن التكليف بإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق حين الـدخول ، بأن كان يعلم بوجود الغريق أو الحريق ، ولكن كان يعتقـد عدم توقّف الإنقاذ أو الإطفاء على الـدخول ، وأنّه يمكن صبّ المـاء على الحريق من الخـارج أو الإنقـاذ بإلقـاء الحبل إلى الغريق من الخارج ، وبعـد الـدخول التفت إلى عدم إمكانهما إلاّ مع الدخول ، ففى هذا الفرض يكون الداخل متجرّيا فى دخوله .

وأمّا إذا كان مراده قدس سره من عدم الالتفات إلى المقدميه والتوقّف ، الغفله من

نعم انما اعتبر ذلک فی الامتثال، لما عرفت من انه لا یکاد یکون الآتی بها بـدونه ممتثلاً لأمرها، وآخـذاً فی امتثال الأمر بـذیها، فیُثاب بثواب أشقّ الأعمال، فیقع الفعل المقدمی علی صفه الوجوب، ولو لم یقصد به التوصل، کسائر الواجبات التوصلیه، لا علی حکمه السابق الثابت له، لولا عروض صـفه توقف الواجب الفعلی المنجز علیه، فیقع الدخول فی ملک الغیر واجباً إذا کان مقدمه لإنقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلیّ لا حراماً، وإن لم یلتفت إلی التوقف والمقدمیه ، غایه الأمر یکون حینئذ متجرّئاً فیه، کما أنه مع الإلتفات یتجرأ بالنسبه إلی ذی المقدمه، فیما لم یقصد التوصل إلیه أصلاً.

الشَرح:

الحریق والغریق عنـد دخوله ، کان دخوله محرّما حتّی بناءً علی وجوب ذات المقـدّمه ؛ وذلک لأنّ الغافل عن الغریق والحریق لا یکون مکلّفا بهما مادام غافلاً لتجب مقدّمتهما ، وبعد الدخول والالتفات تجب المقدّمه ، ولکن لا یتوقّفان علی الدخول لیقال إنّ الداخل یکون متجرّیاً بالإضافه إلی دخوله .

وأیضاً الـدخول فی صوره علمه بوجود الغریق والحریق بلا قصد التوصّل لا یکون تجرّیا ، بالإضافه إلی وجوب الإنقاذ والاطفاء ، بل التجرّی یحصل بقصـد عدم التوصّل وإراده ترک الإنقاذ والإطفاء رأسا ، ولو فرض أنّ الوجوب الغیری یتعلّق بذات المقدّمه ، ودخـل فی ملک الغیر متردّدا فی الإنقاذ والإطفاء بعـد دخوله لایکون الـدخول بقصـد التوصّل ، ولکن إذا جزم بالإنقاذ والإطفاء بعد الدخول ، لا یکون متجرّیا لا بالإضافه إلی الدخول ولا بالإضافه إلی ما یتوقّف علیه .

ثمّ إنّ المـاتن قـدس سـره ، وإن التزم بتعلّق الوجوب الغیری بناءً علی الملازمه بـذات المقـدّمه ، ولکنه یظهر من قوله : «نعم إنّما اعتبر ذلک فی الامتثال... الخ» أنّ قصد التوصّل حین الإتیان بالمقدّمه یوجب حصول أمرین : أحدهما تحقّق امتثال الأمر

وأما إذا قصده، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعى، بل بداعٍ آخر أكّده بقصد التوصل، فلا يكون متجرّئاً أصلًا.

وبالجمله: يكون التوصل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبه على المقدمه الواجبه، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفه الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه أصلًا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرّم [۱] منها، حيث يسقط به الوجوب،

الشَرح:

الغيرى ، لأنّ الامتثال عباره عن الإتيان بمتعلّق أمر بـداعويه ذلك الأمر ، وقد تقدّم أنّ داعويه الأمر الغيرى إلى متعلّقه تتبع داعويه الأمر النفسى إلى متعلّقه ، فمادام لم يقصد التوصّل لا يكون للأمر الغيرى داعويه . وثانيهما أنّ المكلّف بقصد التوصّل يعدّ آخذا فى امتثال الواجب النفسـى فيسـتحقّ المزيد من المثوبه على الواجب النفسى ، لصيرورته بذلك القصد من أشقّ الأعمال ، على ما تقدّم .

وفيه : أنّ مجرّد غسل الثوب أو البـدن مع قصـد الصـلاه بعـد ذلك لا يعدّ شـروعا فى امتثال الأمر بالصـلاه ، مع أنّ الصـلاه أوّلها التكبير وآخرها التسـليم، وهذا يشـبه القول بأنّ شـراء اللحم من السوق بقصد أكله بعد الطبخ ، شروع فى الطبخ أو الأكل، كما لا يخفى . وأمّا دعوى داعويه الأمر الغيرى تتبع لداعويه الأمر النفسى فقد تقدّم(۱) ما فيها، فلا نعيد.

[۱] قد التزم الشيخ قدس سره بالإجزاء فيما إذا أتى بالمقدّمه من غير قصد التوصّل ولكنّه خصّص الوجوب الغيرى بما إذا أتى بها بقصده ، وقاس الإتيان بذات المقدّمه

۱- (۱) تقدّم فى ص ۵۴۶ من هذا الكتاب .

مع أنه ليس بواجب، وذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره فى حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلًا، إلّا أنه لأجل وقوعه على صفه الحرمه لا الشَرح:

من غير قصد التوصّل بما إذا أتى المكلّف بالفرد المحرّم من المقدّمه ، كما إذا غسل ثوبه أو بدنه من النجاسه بالماء المغصوب لأجل الصلاه ، فإنّه بعد الغسل تجوز الصلاه فيهما ، مع أنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق بذلك الغسل ، وكذا الحال فيما إذا غسلهما بلا قصد التوصّل .

وأورد الماتن قدس سره على ذلك بأنّ عدم تعلّق الوجوب الغيرى بالفرد المحرّم لأجل المانع عن تعلّقه به ، لا لعدم المقتضى والملاك ، فلو فرض عدم تعلّق الوجوب الغيرى بشىءٍ مع عدم المزاحم ، لكان عدم تعلّقه كاشفا عن عدم المقتضى للأمر فى ذلك الشىء ، ولازم ذلك عدم اجزائه كما هو الحال فى المقدّمه لا بقصد التوصّل فان عدم تعلّق الوجوب الغيرى بها لابدّ أن يكشف عن عدم المقتضى فيها ، ولازم ذلك عدم إجزائها ، مع أنّ الاجزاء فيها ممّا لا مناص عن الالتزام به ، فيكون متعلّق الوجوب الغيرى ذات المقدّمه .

ثمّ إنّه ربّما ينسب إلى الشيخ قدس سره أنّ من الثمره المترتّبه على اعتبار قصد التوصّل فى الواجب الغيرى الحكم ببطلان الصلاه فيما إذا اشتبهت القبله بين جهتين أو أكثر ، فصلّى المكلّف إلى إحدى الجهات بانيا الاقتصار عليها ، حيث يحكم ببطلانها حتّى فيما إذا صادفت كونها إلى القبله ، فإنّ المكلّف مع البناء على الاقتصار لا يكون قاصدا التوصّل إلى ما هو واجب واقعا ، فلا يجب المأتى بها غيريّا ومن باب المقدّمه ، ليكون مجزيا .

ولا يخفى ما فيه : فإنّ الصلاه إلى كلّ جهةٍ من الجهات المشتبهه من باب المقدّمه العلميّه التى سبق استقلال العقل بها فى مورد إحراز التكليف لإحراز الأمن

يكـاد يقع على صـفه الوجوب، وهـذا بخلاف ما هاهنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصـد به التوصل فى حصول الغرض، فلا بـد أن يقع على صفه الوجوب مثله، لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضروره، والتالى باطل بداهه، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده فى الوقوع على صفه الوجوب قطعاً، وانتظر لذلک تتمه توضيح.

الشَرح:

من عقاب مخالفته ، وليست لزومها من الوجوب الغيرى للمقدّمه الوجوديه للواجب ، ليتكلّم فى اعتبار قصد التوصّل وعدمه .

وبـالجمله إنّ الصـلاه إلى إحـدى الجهـات من الامتثال الاحتمالى مع التمكّن على الامتثال العلمى ، فيحكم باجزائها إذا انكشـف بعـد ذلـک كونهـا هى الصـلاه إلى القبله . نعم ربّمـا يستشـكل فى الصـلاه إلى إحـدى الجهـات بانيـا على الاقتصار بها من جهه المناقشه فى قصد التقرّب المعتبر فيها الذى ينافيه التجرّى .

ونسب إلى الشـيخ قـدس سـره أيضاً أنـّه بناءً على اعتبار قصد التوصّل فى الواجب الغيرى يحكم ببطلان الصـلاه فيما إذا توضّـأ بعد دخول وقتها أو اغتسل بقصد غايه أُخرى ، وصـلّى بذلک الوضوء أو الغسل ، وذكر فى وجه بطلانها أنّ اعتبار قصد التوصّـل فى الواجب الغيرى مقتضاه كون الشرط للصلاه هو الوضوء بقصد الصلاه ، وإذا توضّأ لغايه أُخرى ، تكون الصلاه فاقده لشرطها ، وكذا الحال فى الاغتسال .

ويحتمـل التفصـيل بين الوضوء والغسـل ، بـأنّ الوضوء طبيعه واحـده ، ومع حصولها تصـحّ الصـلاه ، بخلاف الاغسال فإنها طبائع مختلفه ، ولا يمكن حصول واحد منها إلاّ بالقصد .

وفيه أنّ غـايه مـا يفرض فى المقام اختصاص الوجوب الغيرى بالوضوء المقصود به التوصّل ، لا اشتراط الصـلاه بخصوص ذلک الوضوء .

والعجب أنه شدّد النكير على القول بالمقدمه الموصله، واعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب، على ما حرره بعض مقررى بحثه قدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه (زيد فى علو مقامه)، وتأملّ فى نقضه وإبرامه.

وأما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب [١]،

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر : الصلاه مشروطه بالوضوء بما هو طهاره ، كما هو مفاد قوله عليه السلام : «لاصلاه إلّا بطهور»(١) ، يعنى بطهاره ، وكون الأغسال طبايع مختلفه إنّما هو من ناحيه موجباتها ، لا ـ من جهه التوصّل إلى غايه دون غايه ، فالاغتسال من الجنابه غير الغسل من مسّ الميّت ، ولكن الاغتسال من الجنابه للطواف لا ـ يختلف عن الاغتسال من الجنابه للصلاه ، فكلّ منهما مشروط بالطهاره ، وطهاره الجنب اغتساله من جنابته .

المقدّمه الموصله

[١] شروع فى إبطال ما التزم به صاحب الفصول قدس سره من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ـ بناءً على الملازمه ـ هو خصوص المقدّمه الموصله فقط ، حيث ذكر الماتن قدس سره أنّ متعلّق الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه نفس المقدّمه لا هى بقيد الإيصال ، فإنّ الآمر لا يأخذ فى متعلّق أمره إلّا ما هو دخيل فى غرضه الداعى إلى الأمر ، والغرض من الوجوب الغيرى حصول ما لولاه لا يحصل الواجب النفسى ، وليس الغرض من الأمر بالمقدّمه ترتّب ذيها عليها ليؤخذ فى متعلّق الأمر الغيرى قيد الإيصال ، فإنّ الغرض من الشىء لا يكون إلّا فائدته وأثره المترتّب عليه . ومن الظاهر

١- (١) الوسائل : ١ ، باب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

فلأنه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلّا ما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلًا، وأنه لا محاله يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلًا عن إحداها فى غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قلّ فى الشرعيات والعرفيات فعل اختيارى، يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحده من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها، فضلًا عن كل واحده منها؟

الشَرح:

أنّ ترتّب ذى المقدّمه لا يكون أثرا لمقدّمه من مقدّمات الواجب النفسى ، وحصول الواجب النفسى لا يترتب على جميع المقدّمات فى غالب الواجبات ، لأنّها غالبا من الأفعال الاختياريه التى يختارها المكلّف بعد حصول مقدّماتها تارةً ويتركها أُخرى ، وإذا لم يكن حصول ذى المقدّمه أثرا لجميع المقدّمات فى غالبها ، فكيف يكون أثرا لكلّ مقدّمه فى جميعها ، بل ذلك الترتّب يختصّ بالواجبات التوليديه . وعليه فلو كان الغرض من الأمر بالمقدّمه هذا الترتّب لاختصّ الوجوب الغيرى بالمقدّمه السببيّه ، يعنى ما تكون المقدّمه فيه تمام العلّه لحصوله.

وبالجمله بعد ما تبيّن أنّه ليس الغرض من الأمر بالمقدّمه إلّا حصول ما لولاه لا يحصل الواجب ، وأنّ هذا الغرض موجود فى كلّ مقدّمه ، ولا دخل للإيصال وعدمه فى حصوله ، يكون تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدّمه الموصله بلا وجه .

أقول : لا يخفى أنّ ظاهر عباره الماتن قدس سره أنّ الغرض المترتّب على المقدّمه

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبيه والتوليديه، كان مترتباً لا محاله على تمام مقدماته، لعدم تخلّف المعلول عن علته.

ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمه الموصله، يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه.

فإن قلت: ما من واجب إلاّ ـ وله عله تامه [١]، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصص.

الشَرح:

حصول ما لولاه لما أمكن حصول الواجب ، وهذا غير حصول ما لولاه لما تمكّن المكلّف على الواجب ، ليورد عليه بأنّ التمكّن على الواجب يحصل بالتمكّن على مقدّمته ، لا على حصول مقدّمته.

[١] يعنى بناءً على كون الغرض من الأمر الغيرى بالمقدّمه ، ترتّب ذيها عليها لا ـ يلزم اختصاص الوجوب الغيرى بمقدّمات الواجبات التوليديه ، والوجه فى عدم اللزوم أنّ كلّ واجب له علّه تامّه ـ لامتناع وجود الممكن بلا علّه ـ فيكون متعلّق الوجوب الغيرى فى جميع الواجبات هى علّته التامّه بنحو الواجب الارتباطى ، بأن يتعلّق وجوب غيرى واحد بمجموع أُمور يترتّب عليها الواجب النفسى خارجا ، سواء كان الواجب النفسى من الأفعال الاختياريه أو التوليديه .

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنّ فرض العلّه التامّه لكلّ واجب لا يوجب عموم الوجوب الغيرى وعدم اختصاصه بالمقدّمه السببيّه، وذلك لأنّ من أجزاء العلّه فى الأفعال الاختياريه إرادتها، ولا يمكن تعلّق الوجوب بالإراده ولو كان غيريّا، لكون مبادئها خارجه عن الاختيار، حيث لا تكون المبادئ بإرادهٍ أُخرى، ولو كانت بإرادهٍ أُخرى لتسلسل، ومن أجل وضوح لزوم كون متعلّق الوجوب اختياريا، كان إيجاب

....

الشَرح:

المقدّمه بغرض ترتّب ذيها عليها موجبا لاختصاص الوجوب الغيرى بالمقدّمه السببيّه.

أقول : قد ذكرنا فى بحث الطلب والإراده أنّ قصد الفعل بنفسه أمر اختيارى يتمكّن المكلّف من تركه أو عدم الاستمرار عليه ، وعليه فيمكن الالتزام ــ فى الواجبات الاختياريه غير التوليديّه ــ بتعلّق وجوب غيرى بمجموع المقدّمات التى منها قصد الإتيان بذى المقدّمه والاستمرار عليه ، وإن لم يكن مجموع هذه المقدّمه من العلّه التامّه حقيقه ، لما تقدّم من خروج الفعل الاختيارى عن قاعده توقف حصول الممكن على مرتبه الوجوب بتمام علته المعبر عن ذلك فى ألسنه أهله بأن «الشىء ــ أى الممكن ــ ما لم يجب لم يوجد» .

وبالجمله فبناءً على الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته لا سبيل إلاّ إلى الالتزام بأنّ إيجاب الشىء لا يكون إلاّ بإيجاب المجموع ممّا يترتّب على حصولها ، حصول ذلك الشىء، وإن لم يكن الترتّب من ترتّب المعلول على علّته .

وبتعبيرٍ آخر : كما أنّ الواجب النفسى إذا كان من قبيل الكلّ ، يكون الكلّ عين أجزائه حال اجتماعها ، مع أنـّه لولا جزء من أجزائه لما حصل ، ومع ذلك يتعلّق بالمجموع وجوب واحد ، لترتّب ملاك وغرض واحد فى المجموع ، كذلك الحال فى الواجب الغيرى أنّه ليس إلاّ مجموع ما يترتّب على مجموعه حصول الواجب النفسى ، فكل مقدّمه يتعلق به وجوب غيرى ضمنى ، لأنّ الغرض من إيجابها غيريا حصول الواجب النفسى ، وكون كلّ مقدّمه لولاها لما حصل الواجب النفسى ، هو ملاك أخذها فى متعلّق الوجوب الغيرى.

وإن شئت قلت : لا غرض نفسى ولا تبعى للمولى بالإضافه إلى كلّ من

قلت: نعم وإن استحال صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الإختيارى من أجزاء علته، وهى لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل، ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب، لما كان

الشَرح:

مقدّمات الواجب النفسى حال انفرادها ، حتّى يأمر بها مستقلاًّ.

وما ذكره الماتن قدس سره من أنّ القصد لكونه أمرا غير اختيارى لا يتعلّق به تكليف ، غير صحيح ؛ لصحّه تعلّق التكليف بالأفعال التى تكون من قبيل العناوين القصديه ، وصحّه تعلّق النذر بمثل قصد الإقامه فى الأماكن المقدّسه _ مثلًا _ ونحو ذلك .

لا يقال : الأمر النفسى بفعلٍ يكون داعيا إلى قصد ذلك الفعل ، فما معنى تعلّق الوجوب الغيرى بذلك القصد ؟

فإنّه يقال : نعم ، الأمر النفسى بفعلٍ يكون داعيا إلى قصد ذلك الواجب ، إلاّ أنّ نفس القصد لا يؤخذ فى متعلّق التكليف النفسى ، ولا يمنع داعويه الأمر النفسى إليه عن تعلّق الوجوب الغيرى به فى ضمن تعلّقه بسائر مقدّماته ، نظير ما يلتزم القائل بوجوب المقدّمه السببيّه من أنّ الأمر بالمسبب وإن كان يدعو إلى قصد السبب ، ولكن لا مانع من تعلّق وجوب غيرى بالسبب .

ولا يرد على الالتزام بالوجوب الغيرى للمقدّمه الموصله ما أُورد على قصد التوصّل ، من أنّ لازم اعتبار قصد التوصّل فى الواجب الغيرى عدم الاجزاء فيما أتى المكلّف بالمقدّمه لا بقصد التوصّل .

والوجه فى عدم الورود : أنّ اعتبار قصد التوصّل معناه اعتبار حصول المقدّمه بنحوٍ خاصّ ، بأن يكون الداعى إلى الإتيان بها قصد الإتيان بذيها ، ولذا يقع الإشكال بلزوم عدم الإجزاء فيما إذا أتى بها المكلّف ، لا بقصد التوصّل . وهذا بخلاف قيد الإيصال ، فإنّ فى أىّ زمان انضمّ إلى تلك المقدّمه وغيرها ، الإتيان بذيها يتمّ متعلّق

الطلب يسـقط بمجرد الإتيان بها [١]، من دون انتظـار لترتب الواجب عليهـا، بحيث لاـ يبقى فى البين إلّا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصـله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه، أو بالعصيان والمخالفه، أو بارتفـاع موضوع التكليف، كمـا فى سـقوط الأـمر بـالكفن أو الـدفن، بسـبب غرق الميت أحيانـاً أو حرقه، ولاـ يكون الإتيـان بها بالضروره من هذه الأمور غير الموافقه.

الشَرح:

الوجوب الغيرى ، وبتمامه يحصل الإجزاء ، نظير ما إذا غسل ثوبه المتنجّس بالبول مرّه ، فإنّه فى أىّ زمان انضمّ إليها الغسله الثانيه تحصل الطهاره .

[١] وهـذا وجهٌ آخر لتعلّق الوجوب الغيرى بنفس المقـدّمه لاـ بهـا بقيـد الإيصـال ، وحاصـله أنّه لا ريب فى سـقوط الأمر الغيرى بالإتيـان بنفس المقـدّمه ، فلو كـان قيـد الإيصال معتبرا فى متعلّقه لما كان يسـقط بمجرّد الإتيان بها ، بل كان اللازم انتظار ترتّب الـواجب عليهـا ، حيث يكون سـقوط الأـمر بأحـد أُمور ثلاـثه بموافقته أو عصـيانه أو انتفـاء موضوعه ــ والأـخير كسـقوط الأـمر بالتكفين والدفن بغرق الميت ــ وسقوطه بالأخيرين غير مفروض فى المقام فيتعيّن استناد سقوطه إلى الموافقه .

ودعوى أنّ سـقوط الأمر يكون بالإتيان بغير المأمور به أيضاً فيما إذا كان وافيا بالغرض لا تجدى فى المقام ، فإنّ الوافى بالغرض إنّمـا يتعلّق به الأمر عنـد عـدم المانع عنه ، والمانع ليس إلّا حرمته فعلاً ، كما فى الفرد المحرّم ، والمفروض فى المقام عـدم تعلّق النهى بالمقدّمه غير الموصله .

أقول : مـا ذكره الماتن قـدس سره من سـقوط الأمر الغيرى بالإتيان بالمقـدّمه وكون السـقوط بنحو الموافقه للأمر الغيرى مردود نقضـا : بجميع الواجبات الارتباطيه التى لها أجزاء تـدريجيه بلا اعتبار الموالاه فيها ، كما هو الحال فى الأمر بتغسـيل الميت ، فإنّه بعد غسله بماء السدر يسقط الأمر الضمنى به ، بمعنى لا يجب غسله ثانيا ، مع

إن قلت: كما يسقط الأمر فى تلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

قلت: نعم، ولكن لا ـ محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الإختيارى للمكلف متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرماً، ضروره أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلًا، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلًا دون الآخر؟

الشَرح:

أنّ الواجب ليس هو الغسل بماء السدر فقط ، بل مجموع الأغسال الثلاثه ، وكذا فيما إذا غسل رأسه فى غسل الجنابه أو فيما غسل ثوبه المتنجّس بالبول مرّه .

وحلاًّ : بأنّه لا مانع من سقوط الأمر عن مرتبه الداعويه بالإضافه إلى بعض متعلّقه دون بعضه الآخر .

وبالجمله يكون المقام ــ بناءً على تعلّق الوجوب الغيرى بمجموع مقدّمات يعبّر عنها بالموصله ــ من قبيل الواجب الارتباطى ، لا أنّه يتعلّق وجوب مستقلّ بكلّ مقدّمه مقيدا بالإيصال بأن يكون انضمام سائر المقدّمات أو حصول الواجب النفسى قيدا للواجب الغيرى ، بل الوجوب الغيرى الواحد يتعلّق بنفس المقدّمات التى تكون بمجموعها موصله ، ولا يكون نفس ترتّب ذى المقدّمه قيدا للواجب الغيرى بأن يكون نفس حصول الواجب النفسى مقدّمه للواجب الغيرى ، كما لا يكون ترتّبه عليها شرطا فى نفس الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمات بنحو الشرط المتأخّر ، فإنّ جعل ترتّبه شرطا فى الوجوب الغيرى فرض لحصول المقدّمات ، فيكون وجوبها على تقدير ترتبه من قبيل الطلب الحاصل .

وكذا الحال فيما إذا تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه حين الإيصال ، بأن يكون الوجوب المتعلّق بها فى ذلك الحين ، فإنّه يرجع إلى اشتراط ذلك الحين فى

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه:

(والذى يدلّك على هذا _ يعنى الاشتراط بالتوصل [١] _ أن وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليه، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور، الشَرح:

وجوبها ، لما تقدّم من رجوع القضيه الحينيه إلى الشرطيه .

[١] قد استدل صاحب الفصول قدس سره على وجوب المقدّمه الموصله بوجوهٍ ثلاثه:

الأوّل: أنّ الحاكم بالملازمه بين إيجاب ذى المقدّمه ومقدّمته هو العقل ، والعقل لا يحكم بأكثر من الملازمه بين إيجاب شىءٍ وإيجاب مقدّمته الموصله .

الثانى: أنّ العقل لا يمنع من أن يأمر المولى بفعلٍ كالحجّ مثلاً ، وأن يصرّح «بالأمر بالمسير الموصل إلى الحج دون الذى لا يوصل إليه» ولو كانت الملازمه بين إيجاب ذى المقدّمه وإيجاب مقدّمته مطلقاً لقبح التصريح بما ذكر ، ولذا يقبح تصريحه بأنّه يأمر بذى المقدّمه ولا يأمر بمقدّمته الموصله ، أو لا يأمر بمقدّمته أصلاً ، موصله كانت أو غيرها .

الثالث: أنّه لا غرض للمولى فى الأمر بالمقدّمه إلّا التوصّل إلى الواجب ، فيكون هذا التوصّل مأخوذا فى متعلّق الوجوب الغيرى ، إذ لا تكون المقدّمه بدونه مطلوبه ، والوجدان شاهد _ عند إراده شىء لحصول شىءٍ آخر _ على أنّ الأوّل لا يكون مرادا إذا تجرّد عن حصول ذلك الشىء الآخر ، بل تنحصر مطلوبيته بما إذا حصل الآخر .

وأجاب الماتن قدس سره بأنّ العقل المدرك للملازمه يرى الملازمه بين إيجاب ذى

وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شىء آخر، لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

الشَرح:

المقدّمه وإيجاب نفس المقدّمه ، لأنّ ملاك الوجوب الغيرى ثابت فى نفس المقدّمه ، ولا يختصّ بالمقدّمه الموصله أو المقدّمه المقيّده بقيدٍ آخر كقصد التوصّل ، فإذا لم يكن مانع عن تعلّق الوجوب الغيرى بنفس المقدّمه على إطلاقها ــ كحرمه بعض أفرادها ــ ثبت الوجوب الغيرى فى مطلقها ، وعلى ذلك فلا يكون للآمر الحكيم غير المجازف بالقول التصريح بخلاف ذلك واختصاص الوجوب الغيرى بالمقدّمه الموصله ، فإنّ مع ثبوت ملاك ذلك الوجوب فى مطلق المقدّمه وعدم المانع عن تعلّقه بمطلقها يكون التصريح بالاختصاص من المجازفه .

نعم الفرق بين الموصله وغيرها إنّما هو فى حصول المطلوب النفسى فى صوره الإيصال وعدم حصوله فى غيرها ، لكن من غير دخلٍ للمقدّمه فى اختيار حصول ذيها فى الأوّل ، وعدم حصوله فى الثانى ، بل يكون حصوله بحسن اختيار المكلّف وعدم حصوله بسوء اختياره ، كما لا يخفى .

وبالجمله الأثر المترتّب على نفس غسل الثوب مثلاً ــ من ملاك الوجوب

وقـد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمه دل على وجوب مطلق المقدمه، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمه، لثبوت مناط الوجوب حينئذ فى مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

وقـد انقـدح منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصـريح، وأن دعوى أن الضـروره قاضـيه بجوازه مجازفه، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين بلا تفاوت أصلًا؟ كما عرفت.

نعم إنما يكون التفاوت بينهما فى حصول المطلوب النفسى فى إحداهما، وعدم حصوله فى الأخرى، من دون دخل لها فى ذلك أصـلًا، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصـرّح بحصول هـذا المطلوب فى إحداهما، وعدم حصوله فى الأـخرى، بل من حيث إن الملحوظ بالـذات هو هـذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيرى ملحوظاً إجمالاً بتبعه، كما يأتى أن وجوب المقدمه على الملازمه تبعىّ، جاز فى صوره عدم حصول المطلوب النفسى الشَرح:

الغيرى ــ هو حصول ما لولاه لما أمكنت الصـلاه من طهاره الثوب مثلاً ، وهذا الملاك مترتّب على نفس الغسل ، صلّى المكلّف بعـد غسـله أم لا ـ ، فتصـريح الآـمر فى فرض عـدم حصول الصـلاه بعـدم حصول مطلوبه ، فهو بلحاظ مطلوبه النفسـى ، لا مطلوبه الغيرى ، ولذا يصحّ التصريح حينئذٍ بحصول مطلوبه الغيرى مع عدم فائدته .

لا ـ يقـال : حصول الصـلاه ــ مثلاً ــ وتركها ، وإن كان لا يوجبان تفاوتا فى ناحيه الملاك والأثر المترتّب على غسل الثوب ، إلّا أنّه يؤثّر فى اتّصـاف الغسـل بـالمطلوبيه إذا كـان موصـلاً إلى الصـلاه بعـده ، وعـدم اتصـافه بها مع تركها ، ويؤثّر أيضاً فى جواز تصريح الآمر بمطلوبيه الغسل غيريا فى الأوّل دون الثانى .

التصـريح بعـدم حصول المطلوب أصـلًا، لعـدم الإلتفات إلى ما حصل من المقدمه، فضـلًا عن كونها مطلوبه، كما جاز التصـريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: لعـل التفـاوت بينهمـا فى صـحه اتصـاف إحـداهما بعنوان الموصـليه دون الأـخرى، أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبيه وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت فى الأثر، كما مرّ.

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت فى ناحيه المقـدمه، لا فيما إذا لم يكن فى ناحيتها أصـلًا _ كما هاهنا _ ضروره أن الموصليه إنما تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون اختلاف فى ناحيتها، وكونها فى كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصـيه واحده، ضروره أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تاره، وعدم الإتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى.

وأما ما أفاده قـدس سـره من أن مطلوبيه المقـدمه حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالإختيار بمقدمات أخرى، وهى مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غايه الشَرح:

فـإنّه يقال : إنّه بعـد عـدم التفاوت فى ناحيه ملاك إيجاب الغسل وأثره فى الصورتين ، لا يمكن اتّصافه بالمطلوبيّه فى إحـداهما وعـدم اتصـافه بهـا فى الأُـخرى ؛ لأـنّ عنوان الموصوليّه ينـتزع من حصول الواجب النفسـى من غير أن يكون لحصوله دخـل فى مقدّميّه الغسل أصلاً ، ولأنّ المقدّمه فى كلتا الصورتين على نحوٍ واحد .

لمطلوبيتها وداعياً إلى إيجابها، وصريح الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غايه، وتجرد عن الغايه [١] بسبب عدم حصول سائر ماله دخل فى حصولها، يقع الشَرح:

[١] ذكر الماتن قدس سره أوّلاً بأنّ الغايه والملاك فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ليس التوصّل بها إلى ذيها ، بل مطلوبيه المقدّمه لأجل عدم تمكّن المكلّف من ذى المقدّمه بدونها ، وذلك لأنّ ترتّب ذى المقدّمه ليس أثرا للمقدّمه ، بل الترتّب ممّا يترتّب على المقدّمه أحيانا بالاختيار الناشئ من مقدّماتٍ أُخرى ، التى يعبّر عنها بمبادئ الاختيار ، والشيء المترتّب على المقدّمه كذلك لا يكون غرضا من إيجاب المقدّمه وداعيا إليه .

وقوله : «وصريح الوجدان» جوابٌ آخر عمّا ذكره فى الفصول ، وحاصله : أنّه مع تسليم كون الغايه والملاك فى الوجوب الغيرى هو التوصّل إلى ذيها ، لا يلزم منه عدم تعلّق الوجوب الغيرى بنفس المقدّمه فيما تجرّدت عن ذيها ، استنادا إلى عدم حصول سائر أجزاء علّه تلك الغايه ، يعنى ذى المقدّمه .

وبتعبيرٍ آخر : إنّ غسل الثوب ـ مثلاً ـ يكون واجبا غيريا مع كون حصول الصلاه غايه لإيجابه الغيرى ، حتّى فيما لم تحصل الصلاه ، لكن لا لترك الغسل ، بل لعدم إرادتها مثلاً ، فإنّ صريح الوجدان شاهد على أنّ الغسل الذى أُريد للصلاه ولم تتبعه الصلاه بعده لأجل عدم إرادتها، يقع ذلك الغسل على صفه المطلوبيه الغيريه ، فلو لم يكن الغسل فى الفرض متّصفا بالمطلوبيه الغيريه ، لزم أن تكون الصلاه قيدا للغسل الواجب غيريا ، ومقتضى كون الصلاه قيدا للواجب الغيرى أن تكون نفس الصلاه مقدّمه للغسل الواجب غيريّا ، فيتعلّق وجوب غيرى بالصلاه للملازمه بين الوجوب الغيرى المتعلّق بالغسل المقيّد بحصول الصلاه وبين نفس الصلاه ، فيجتمع فى الغايه ـ أى الصلاه ـ أمران : نفسى وغيرى ، وهو كما ترى ، وإلى ذلك يشير قوله قدس سره

على مـا هو عليه من المطلوبيه الغيريه، كيف؟ وإلاـ يلزم أن يكون وجودهـا من قيوده، ومقـدمه لوقوعه على نحو يكون الملاـزمه بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

وهو كما ترى، ضـروره أن الغايه لا تكاد تكون قيـداً لـذى الغايه، بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه، الشَرح:

«وإلاّ يلزم أن تكون الغايه» ، أي : الواجب النفسي «مطلوبه بطلبه» يعنى بطلب ذى الغايه ، وهو الغسل فى المثال ، كسائر مقدّمات الغسل وقيوده ، مثل تحصيل الماء ونحوه .

نعم يكـون فرق بين تحصـيل المـاء الـذى يتعلّـق الوجوب الغيرى بالموصـل منه إلى الغسـل والوجوب الغيرى الـذى يتعلّق بنفس الصـلاه ، حيث إنّ الصـلاه بنفسـها موصـله إلى الغسل ، وقول الماتن قـدس سـره : «أو لعلّ منشأ توهّمه خلطه بين الجهه التقييديه والتعليليّه... الـخ» ناظر إلى أنـّه لو قيل بأنّ الملاك فى تعلّق الوجوب الغيرى بالمقـدّمه ترتّب الواجب عليه ، فهذا الملاك جهه تعليليّه فى تعلّـق الوجـوب الغيرى بهـا لاـ جهه تقييـديه ، ليتعلّـق الوجوب الغيرى بنفس تلـك الجهه أيضـاً بـأن تكون الجهه قيـدا للواجب الغيرى .

فـالتزام صـاحب الفصـول قـدس سـره بـأنّ متعلّق الوجوب الغيرى الغسـل الموصـل إلى الصـلاه مثلاًـ خلـط بين الجهـات التعليليّه والجهات التقييـديه .

هذا مع أنّ ترتّب الصـلاه على الغسل ليس أيضاً من الجهه التعليليّه للوجوب الغيرى المتعلّق بالغسل بل الجهه التعليليّه فى تعلّقه به ، إنّما حصول ما لولاه لما تمكّن المكلّف من الوصول إلى الواجب النفسى ، فافهم واغتنم .

أقول : كون الملاـك فى الوجوب الغيرى حصول مـا لولاـه لمـا تمكّن من التوصّل إلى الواجب النفسـى فاسـد ؛ لأنّ التمكّن من الوصول إلى الواجب النفسى يكون

وإلا يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفه منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه، خلطه بين الجهه التقييديه والتعليليه، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا، وأن الغايه إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسى، فافهم واغتنم.

الشَرح:

بالتمكّن من مقدّمته لا بحصول المقدّمه ، وقد ذكرنا سابقا بأنّ ملاك الوجوب الغيرى عند الماتن قدس سره حصول ما لولاه لما أمكن الواجب النفسى ، وهذا ليس إلاّ التوقّف والمقدميّه .

فلعلّ تعبيره بالتمكّن هنا مسامحه. وقد نفى صاحب الفصول قدس سره كون مجرّد التوقّف ملاكا للوجوب الغيرى ، والتزم بكون الملاك فى هذا الوجوب ترتّب الواجب النفسى على المقدّمه .

والتوجيه الصحيح لما اختاره قدس سره تعلّق وجوب غيرى واحد بمجموع المقدّمات التى يترتّب عليها الواجب النفسى واختياره ، ولاـ يخفى أنّ قصد الإتيان بالواجب النفسى والاستمرار عليه يكون جزءاً معدا من تلك المقدّمات ، وعلى ذلك فلا يكون الواجب النفسى بنفسه قيدا لمتعلّق الوجوب الغيرى ليلزم من تقيّد الواجب الغيرى به تعلّق وجوب غيرى آخر بنفس الواجب النفسى ، لكونه بنفسه مقدّمه موصله للواجب الغيرى .

ومع الإغماض عن ذلك والإلتزام بكون الواجب النفسى بنفسه قيدا للواجب الغيرى بأن يتعلّق (لأجل الملازمه بين إيجاب ذى المقدّمه وإيجاب مقدّمته) وجوب غيرى بالمقدّمه المقيّده بحصول الواجب النفسى وبالملازمه بين هذا الوجوب الغيرى وإيجاب مقدّمته ، يتعلّق وجوب غيرى آخر بنفس ذى المقدّمه ، فلا محذور

ثم إنه لا شـهاده على الإعتبار فى صحه منع المولى عن مقدماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتّب عليه الواجب لو سلم أصلاً، ضروره أنه وإن لم يكن الواجب منهـا حينئـذ غير الموصـله، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها فى باب المقـدمه، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

الشَرح:

فى الإلتزام بـذلك ، غايه الأمر يكون الوجوب الغيرى المتعلّق بنفس ذى المقدّمه تأكيدا لوجوبه النفسـى ، فمثلاً الوجوب الغيرى المتعلّق بالصلاه يكون مؤكّدا لوجوبها النفسى من غير لزوم محذور ، لأنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بنفس الصلاه وإن كان يتوقّف على تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمات الموصله إلى الصلاه ، لكن تعلّق الوجوب الغيرى بتلك المقدّمات الموصله لا يتوقّف على تعلّق الوجوب الغيرى بنفس الصـلاه ليلزم الدور ، بل تعلّقه بتلك المقدّمات الموصله يتوقّف على ثبوت الوجوب النفسى المتعلّق بالصلاه ، فالوجوب الغيرى الموقوف فى الصلاه غير وجوبها النفسى الموقوف عليه فلا دور .

لا يقال : لو كان الوضوء المقيّد بالوصول إلى الصـلاه متعلّقا للوجوب الغيرى تكون الصلاه مقدّمه للوضوء المزبور، ونتيجه ذلك كون الصلاه مقدّمه لنفسها ، لأنّ مقدّمه المقدّمه مقدّمه .

فإنّه يقال : لا يتوقّف الوضوء على الصـلاه وإن التزم بأنّ الوجوب الغيرى يتعلّق بالوضوء الموصل إلى الصلاه ، فإنّ نفس الوضوء غير موقوف على الصـلاه ، وإنّما يكون اتصافه بالموصـليّه موقوفا على الصـلاه ، وهـذا لا محذور فيه ، ولا يزيد الوضوء فى ذلك بالإضـافه إلى الصـلاه عن العلّه والمعلـول ، حيث ان المعلـول يتوقّـف فى حصـوله على تحقّق العلّه ، مع أنّ اتصـاف العلّه بـالعليّه الفعليّه يكون بحصول المعلول ، وفى المقام تتوقّف الصلاه على الوضوء فى حصولها لكون الوضوء قيدا

مع أن فى صحه المنع عنه كذلك نظر، وجهه أنه يلزم [۱] أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفه وعصياناً، لعدم التمكن شرعاً منه، لإختصاص جواز مقدمته بصوره الإتيان به.

وبالجمله يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصوره الإتيان، لإختصاص جواز المقدمه بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيداً.

الشَرح:

للواجب النفسى ، ولكن لا يتوقّف وجود الوضوء على وجود الصلاه ، بل اتصاف الوضوء بالموصليّه يتوقّف على الصلاه .

وبالجمله كون شىء مقدّمه يتوقّف عليه حصول ذى المقدّمه غير اتصاف المقدّمه بالموصليّه، والذى يمتنع هو توقّف وجود المقدّمه على حصول ذى المقدّمه، وأمّا توقّف اتصاف المقدّمه بوصفٍ على حصول ذى المقدّمه فلا محذور فيه.

وممّا ذكرنا يظهر أيضاً أنـّه إذا تعلّق وجوب غيرى بالوضوء الموصل إلى الصلاه ، ووجوب غيرى آخر بنفس الصلاه ، فواضح أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالوضوء الموصل أو بالصلاه لا يتكّرر لأنّ الصلاه بنفسها موصله إلى الوضوء الموصل إليها ، حيث لا ينفك وجود الواجب النفسى عن حصول مقدّماتها .

[۱] وحاصله أنّ مع النهى عن المقدّمه غير الموصله لا يصحّ التكليف بذيها أصلاً ، وذلك لأنّ النهى عن مقدّمهٍ غير موصله تحريم لتلك المقدّمه على تقديرترك الواجب النفسى ، وتجويز لها على تقدير الإتيان بالواجب النفسى ، وعليه فلا يكون ترك الواجب النفسى مخالفه وعصيانا ، لأنّ التكليف به فى هذا الفرض ممتنع ، لكون مقدّمته حراما ، ويلزم أن يكون التكليف بالواجب النفسى مشروطا بحصول نفسه ، وهذا من طلب الحاصل .

أقول : إنّما يلزم التكليف بالممتنع أو التكليف بالحاصل لو قيل باشتراط جواز

. . . .

الشَرح:

المقـدّمه أو وجوبها الغيرى بحصول ذيها بأن يكون الواجب النفسـى قيدا لنفس الوجوب الغيرى ، ولكن قد تقدّم منع ذلك وأمّا لو كـان حصول الواجب قيـداً للواجب الغيرى فلاـ يلزم محـذور لحيلوله ، ترك الواجب النفسـى بين المقـدمه وذيها ومعه يصـحّ التكليف به لتمكّن المكلّف على مقـدّمته المقيّـده بالموصـله ، هذا مع الإغماض عمّا ذكرناه مرارا من أنّ الواجب النفسـى ـ بناءً على القول بوجوب المقـدّمه الموصـله ـ لاـ يكون قيـدا للواجب الغيرى أيضـاً ، بـل يكون تعلّق الوجوب الغيرى الواحـد مجموع المقدّمات التى يكون منها قصد الواجب النفسى والاستمرار عليه .

وينبغى فى المقام التعرّض لنكتةٍ ، وهى : أنّ الشـرط الشرعى فى الواجب النفسى كالطهاره واستقبال القبله ونحوهما بالإضافه إلى الصـلاه مما يعبّر عنها بالمقدّمه ويتعلّق بها الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه ، لا يدخل حقيقه فى المقدّمه التكوينيّه التى يتوقف وجود ذيهـا على وجودها سابقاً، بل الحال فى تلك الشـرائط كالحال فى الأجزاء ، فكما أنّ الجزء لا يكون مقـدّمه للصـلاه ، لأنّ المقدّمه للشىء عباره عمّا يتوقّف وجود ذلك الشىء على وجودها ، وفيما نحن فيه ليس فى الخارج تحقّق للصلاه وتحقّق للتقيّد بالوضوء ووجود آخر للوضوء ، بل التقيّـد أمرٌ انتزاعى منشأه تحقّق الوضوء والطهور فى زمان يتحقّق فيه الصـلاه ، فيكون الوضوء طرف الإضـافه الـتى لهـا عنوان انـتزاعى ، وعلى ذلـك فلاـ بـأس بـاشتراط الصـلاه بـالوضوء واشـتراط الوضوء بالصـلاه فى تعلّق الوجوب النفسـى بالأـوّل والغيرى بالثـانى ، كمـا هو الحال فى حـجّ التمتّع وعمرته ، حيث إنّ الحـجّ مشـروط بوقوع العمره قبله ، وعمره التمتّع مشـروطه بوقوع الحـجّ بعـدها ، ولاـ يجرى فيه مـا يقـال من أنّ مقـدّمه الشـىء لا يمكن أن يكون من ذى المقـدّمه لذلك الشىء ، فإنّ هذا يختصّ بالمقدّمه العقليه

ص :١١٦

....

الشَرح:

ممّا يكون المقدّمه من مبادئ وجود الشـيء لا من طرف الإضافه فى وصف ذلك الشيء ، كما فى المتضايفين ، وعلى ذلك فلا بأس بكون الوضوء مقدّمه للصـلاه فى اتّصاف الصلاه بالصحّه والصلاه مقدّمه ـ يعنى شرطا للوضوء ـ فى صحّه الوضوء ، ويعبّر عن الوضوء بـأنّه مقـدّمه للصـلاه ، وعن الصـلاه بأنّهـا مقـدّمه للوضوء ، كمـا هو الحال بالإضافه إلى كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب الارتباطى ، بالإضافه إلى أجزائها الأُخرى ، مع اعتبار الموالاه فى أجزائه .

ثمّ إنّه بقى فى باب الملازمه مسـلك آخر منقول عن صاحب الحاشيه قدس سره أوضحه المحقّق النائينى قدس سره بما حاصله : أنّ الوجوب الغيرى ، وإن تعلّق بنفس مـا يحمل عليه عنوان المقـدّمه ، إلاّ أنّ متعلّق الوجوب الغيرى مهمل لا مطلق ، كما التزم به الماتن قدس سـره وغيره من كون المقدّمه نفس غسل الثوب المتنجّس ، سواء ترتّب عليه الصلاه أم لا ، ولا مقيّد بالإيصال ، كما التزم به صاحب الفصول قـدس سره ، والوجه فى إهمال المتعلّق ما تقـدّم من عدم إمكان تقييده بالإيصال ، لاسـتلزام هذا التقييد الـدور أو التسـلسل ، وإذا لم يمكن تقييـده بالإيصـال لاـ يكون للمتعلّق إطلاـق ؛ لأـنّ التقابـل بين الإطلاق والتقييـد تقابل العـدم والملكه وأن الإطلاق عباره عن عـدم التقييـد فى المورد القابل للقيـد ، والمفروض عـدم إمكان تقيّد متعلّق الوجوب الغيرى بقيد الإيصـال فيكون مهملاًـ ، وكمـا لا إطلاق ولا تقييـد فى ناحيه الواجب الغيرى بالإضافه إلى قيـد الإيصال ، كـذلك لا إطلاق ولا تقييد فى ناحيه نفس الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه بمقتضى التبعيه .

وبتعبيرٍ آخر : لا يكون نفس الوجوب الغيرى مشـروطا بالإيصال وبترتّب الواجب النفسـى على المقـدّمه ، حيث إنّ هـذا الاشتراط يوجب تفكيك الوجوب

ص :١١٧

....

الشَرح:

الغيرى عن الوجوب النفسى فى الإطلاق والاشتراط ، وذلك فإنّ الوجوب النفسى لا يمكن أن يكون مشروطا بحصول متعلّقه ، فإنّه من طلب الحاصل ، كذلك الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه لا يكون مشروطا بحصول الواجب النفسى ، فإنّ طلب المقدّمه أيضاً فى هذا التقدير من طلب الحاصل ، وإذا لم يمكن تقييد الوجوب الغيرى بالإيصال فلا يكون للوجوب المزبور إطلاق ، بالإضافه إلى الإيصال وعدمه فإن ذلك بمقتضى التقابل بين الإطلاق والتقييد بالعدم والملكه .

والحاصل أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه مهمل ثبوتا من حيث نفسه ومن حيث متعلّقه ، بالإضافه إلى قيد الإيصال وعدمه ، ولكنّه مبيّن من حيث الملاک ، فإنّ ملاک الوجوب الغيرى هو الوصول إلى الواجب النفسى .

ويترتّب على ذلک أنّه يمكن جعل حكم آخر يتعلّق بالمقدّمه مترتّبا على عصيان وجوبها الغيرى من حيث الملاک ، بأن يتعلّق الوجوب الغيرى بالدخول فى ملک الغير بلا رضا صاحبه فيما كان الدخول المزبور مقدّمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق ، وأن ينهى عن ذلک الدخول مترتّبا على عصيان الوجوب الغيرى المتعلّق به من حيث الملاک ، فيثبت كلا الحكمين للدخول وتكون الحرمه بنحو الترتّب .

وقد ناقش المحقّق النائينى قدس سره بعد ذكر ذلک بأنّ إهمال الواجب الغيرى والوجوب الغيرى وإن كان متينا ، إلاّ أنّه لا يمكن تعلّق حكم آخر بالمقدّمه ، ولو مترتّبا على عصيان الوجوب الغيرى المتعلّق بها ، بل الممكن فى باب الترتّب ثبوت حكم فى فعل بنحو الترتّب على مخالفه تكليفٍ آخر متعلّق بفعلٍ آخر ، فمثلاً لا تجب الصلاه فى أوّل وقتها فيما إذا كان تركها لازما لإزاله النجاسه عن المسجد ،

ص :١١٨

. . . .

الشَرح:

ولا ـ بأس بتعلّق الوجوب بالصـلاه مترتّبا على عصـيان التكليف بالإزاله ، وفى المقام يمكن تعلّق الوجوب الغيرى بالمقـدّمه مهملًا وتعلّق الحرمه بها مترتبه على عصـيان التكليف المتعلّق بـذيها بأن تثبت الحرمه فى ملك الغير بلا رضا صاحبه على تقـدير مخالفه الوجوب النفسى المتعلّق بالإنقاذ أو الإطفاء(١) .

أقول : لا يخفى أنّ الترتّب ــ على ما يأتى فى بحث النهى عن الضدّ ــ إنّما يصـحّح الجمع بين التكليفين فيما كان متعلقا هما من الضـدين اللّذين لهما، سواء كان التضادّ بينهما ذاتيا أو عرضـيا ، ولا يلزم من الأمر بهما على نحو الترتّب محذور التكليف بالجمع بين الضدّين مما كان يلزم من الأمر بهما على نحو الإطلاق وعدم الترتّب .

وأمّـا التكليف الممتنع فى نفسه ــ مع قطع النظر عن لحـاظ عـدم التمكّن على متعلّقه ــ المعبر عنه بالتكليف المحال ، فلا يوجب الترتّب جوازه .

وعليه فالأـمر بالأهم مطلقاً والأمر بالمهمّ على تقـدير عصـيان الأمر بالأهمّ ولو بنحو الشـرط المتأخر لا يلازم التكليف بالجمع بين الضدّين ، فلا محذور فى الأمر بهما كذلك .

وأمّـا الأـمر بالـدخول فى ملـك الغير بلاـ رضـا مالكه لا يجتمع مع النهى عنه ، سواء جعل شـرط تحريمه مخالفه الأمر بالـدخول، كمـاهو مقتضـى كلام صاحب الحاشـيه قـدس سره ، أو مخالفه الأمر بالإنقاذ أو الإطفاء ، كما هو مقتضـى كلام المحقّق النائينى قدس سره ، فإنّ الأمر بالدخول مع النهى عنه ولو مشروطا ، من التكليف المحال والفعل الواحد

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٢٤٠ .

....

الشَرح:

لا يتحمّل تعلّق الوجوب والحرمه به ، والترتّب لا يُصحّحه، فإنّ اشتراط النهى عن الدخول بمخالفه الأمر به يستلزم اشتراط الأمر به بموافقه الأمر به ، وهذا من طلب الحاصل . وكذا اشتراط النهى عنه بمخالفه الأمر بالإنقاذ ، حيث إنّ لازم هذا الاشتراط اشتراط الأمر بالدخول بموافقه الأمر بالإنقاذ ، وفى فرض الموافقه الدخول موجود فيكون الأمر به من طلب الحاصل أيضاً .

وبالجمله طلب الحاصل من قبيل التكليف المحال ولا يصحّحه الترتّب ، كما أنّ تعلّق الوجوب مطلقاً والحرمه بفعل مطلقا من التكليف المحال ، ولا يمكن تصحيحهما بالترتّب وبالاشتراط فى أحدهما.

فقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ نفس الوجوب الغيرى لا يمكن أن يكون مشروطا بالإيصال إلى الواجب النفسى ، لاستلزامه كون الأمر به من طلب الحاصل ، ومع النهى عنه فى فرض عدم الإيصال يكون النهى مع الأمر المزبور أيضاً من التكليف بالمحال لا التكليف بغير المقدور . ولكن لا بأس بتقيّد متعلّق الوجوب الغيرى بالإيصال ، بل لا مناص منه بناءً على وجوب المقدّمه الموصله على التفسير المزبور ، ولكن يكون نفس الوجوب الغيرى بالإضافه إلى الإيصال مطلقا ، فالإيصال من قيود الواجب الغيرى لا الوجوب الغيرى .

وما تقدّم فى كلام المحقّق النائينى قدس سره من عدم الإطلاق لا فى ناحيه الوجوب الغيرى ولا فى ناحيه الواجب الغيرى غير صحيح ؛ وذلك لأنّ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد بالعدم والملكه ، يختصّ بمقام الإثبات ، بلا فرقٍ بين ناحيه الموضوع أو ناحيه المتعلّق أو ناحيه الحكم ، حيث لا يمكن التمسّك بالإطلاق فى

بقى شىء وهو أن ثمره القول بالمقدمه الموصله، هى تصحيح العباده التى يتوقف على تركها فعل الواجب [١]، بناءً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً، ليكون فعلها محرماً، فتكون فاسده، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا ـ يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهياً عنه، فلا تكون فاسده.

الشَرح:

ناحيه شىء منهما فى موارد عدم تمكّن الحاكم على التقييد فى ذلك الخطاب لرعايه التقيه أو نحوها . وأمّا التقابل بينهما فى مقام الثبوت فبالسلب والإيجاب وامتناع التقييد يوجب كون الإطلاق ذاتيا .

[١] قيل إنّه تظهر الثمره بين القول بوجوب نفس المقدّمه ، والقول بوجوب المقدّمه الموصله فيما لو كانت عباده ضدّا لواجب فعليٍّ آخر ــ كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد فى سعه الوقت ــ وبُنى على اقتضاء الأمر كالأمر بالإزاله فى المثال للنهى عن ضده الخاص ــ يعنى الصلاه فى المثال من باب مقدّميّه ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر ــ وقيل بأنّ الأمر الغيرى يتعلّق بنفس المقدّمه ، تكون الصلاه فى أوّل وقتها منهيا عنها فإنّ الأمر بالشىء نهى عن ضدّه الخاص ، والنهى يقتضى فساد العباده ، وهذا بخلاف ما إذا قيل بوجوب المقدّمه الموصله ، فإنّ الواجب الغيرى ــ بناءً عليه ــ ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله لا مطلق تركها ، ليكون فعلها محرّماً فتفسد .

وبتعبيرٍ آخر : لا تكون الصلاه بنفسها ضدا لتركها الموصل إلى الإزاله حتى تحرم مطلقاً .

وقد أورد على هذه الثمره فى التقريرات المنسوبه إلى الشيخ قدس سره بما حاصله : أنّ نقيض ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله رفع هذا الترك الخاصّ وهذا الرفع ــ كما هو

وربما أورد على تفريع هذه الثمره بما حاصله بأن فعل الضد، وإن لم يكن نقيضاً للترک الواجب مقدمه، بناءً على المقدمه الموصله، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث إن نقيض ذاک الترک الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترک الآخر المجرد، وهذا يكفى فى إثبات الحرمه، وإلاّ لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترک المطلق واجباً، لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترک، لأنه أمر الشَرح:

الحال فى نقيض كلّ أخص _ يكون أعمّ قد ينطبق على فعل الصلاه وقد ينطبق على الترک المجرد (أى ترک الصلاه وترک الإزاله معا) ، ولو كان وجوب ترک الصلاه _ بناءً على وجوب نفس المقدّمه _ موجبا لحرمه فعلها كان وجوب تركها الخاصّ موجبا لحرمتها أيضاً ، وذلک لأنّ الفعل فى الحقيقه ليس نقيضا للترک ، حيث إنّ الفعل أمر وجودى ونقيض الترک أمرٌ عدمى ، فإنّ نقيض كلّ شىء رفعه ، وهذا النقيض ينحصر مصداقه بالفعل فيما كان الوجوب الغيرى متعلّقا بنفس ترک الضدّ ، ويتعدّد مصداقه فيما كان متعلّقه الترک الخاصّ ، يعنى الترک الموصل إلى فعل الواجب النفسى ، فلو لم يكفِ فى حرمه الصلاه كونها مصداقا للنقيض ، فلا تكون الصلاه محكومه بالبطلان على القولين ، وعلى تقدير الكفايه فلا فرق بين النقيض المنحصر مصداقه بواحد ، وبين النقيض الذى يتعدّد مصداقه .

ويقرّر جواب الماتن قدس سره عن الإيراد بأنّه فرق بين مطلق الترک والترک الخاصّ ، وأنّ الفعل نقيض لمطلق الترک ، لا أنّه مصداقه المنحصر ، وذلک لأنّ العدم إذا كان نقيضا للوجود كان الوجود نقيضا للعدم لا محاله ، لأنّ التناقض كالتماثل والتضادّ يمتنع أن لا يتكرّر بأن يكون أحد الشيئين مِثلاً لآخر ، ولا يكون ذلک الآخر مِثلاً له ، وذلک ظاهر .

ص :١٢٢

وجودی، ونقیض الترک إنما هو رفعه، ورفع الترک إنما یلازم الفعل مصداقاً، ولیس عینه، فکما أن هذه الملازمه تکفی فی إثبات الحرمه لمطلق الفعل، فکذلک تکفی فی المقام، غایه الأمر أن ما هو النقیض فی مطلق الترک، إنما ینحصر مصداقه فی الفعل فقط، وأما النقیض للترک الخاص فله فردان، وذلک لا یوجب فرقاً فیما نحن بصدده، کما لا یخفی.

الشَرح:

وأمّا الترک الخاصّ فنقیضه عدم ذلک الترک الخاصّ ، والعدم المزبور یلازم الفعل تارهً والترک المجرّد أُخری ، ونفس الفعل لا یکون نقیضا ولا فردا لنقیضه ، أمّا الأوّل فلامتناع تعدّد النقیض لشیءٍ واحد ، وإلاّ لزم جواز ارتفاع النقیضین ، ویمکن ارتفاع کلّ من الترک الخاصّ ـ أی ترک الصلاه الموصل إلی الإزاله ـ وفعل الصلاه کما فیالترک المجرّد ، بأن یترک المکلّف الإزاله والصلاه معا . وأمّا الثانی ـ یعنی عدم کون الفعل مصداقا لنقیض الترک الخاصّ ـ فلان الجامع بین وجود شیءٍ وعدمه غیر معقول ، فیکون نقیض الترک الخاصّ ملازما للوجود ، أی وجود الضدّ تارهً ولعدمه المجرّد أُخری ، والمراد بالعدم المجرّد ترک الصلاه وترک الإزاله معا .

ومن الظاهر أنّ النهی عن نقیض العامّ لشیءٍ لا یسری إلی ملازمه ، فضلاً عن مقارنه . نعم لابدّ من أن لا یکون الملازم محکوما فعلاً بحکم علی خلافه ، لا أن یکون محکوما بحکمه .

والحاصل أنّ ما ذکر فی الفصول من الثمره بین القول بوجوب نفس المقدّمه أو المقدّمه الموصله صحیحٌ ، وأن_ّه لا موجب للحکم ببطلان العباده فی الفرض علی المقدّمه الموصله ، بخلاف القول بوجوب نفس المقدّمه ، فإنّه بناءً علیه لو لم یکن الفعل نقیض الترک بحسب المفهوم فلا ینبغی التأمّل فی أنّ النقیض متّحد مع الفعل مصداقا ، فیکون الفعل منهیا عنه وهو یوجب بطلان العباده هذا حاصل کلام

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل فى الأول لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض، من رفع الترک المجامع معه تاره، ومع الترک المجرد أخرى، ولا تکاد تسرى حرمه الشىء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يقارنه أحياناً.

الشَرح:

الماتن قدس سره مع إيضاح بعض الأعلام .

أقول : دعوى كون الصلاه ملازمه أو مقارنه لنقيض تركها الموصل إلى الازاله وليست نقيضا للترک الموصل لو قيل بأنّ الترک الموصل متعلّق للوجوب الغيرى ، بخلاف ما لو قيل بأنّ نفس ترک الصلاه متعلّق للوجوب الغيرى ، فتكون فى هذه الصوره نفس الصلاه نقيضا لتركها المزبور كونه مقدّمه للإزاله ، لا تخلو من تأمّل بل منع، وذلک لأنّ موصليه ترک الصلاه إلى الإزاله ليست خصوصيه قائمه بترک الصلاه ، نظير موصليه السبب إلى المسبّب ، بل الموصليه لترک الصلاه تنتزع من فعل الإزاله .

وبتعبيرٍ آخر : تقارن ترک الصلاه وعدمها فى زمان حصول الإزاله حصول لموصليه ترک الصلاه ، وعليه فبما أنّ المقدّمه مركبه من أمرين : ترک الصلاه والموصليه ، غايه الأمر ترک الصلاه يتحقّق بنفسه ، وموصليّته يتحقّق بمنشأ انتزاع الموصليه _ أى الازاله _ فيتعدّد النقيض لا محاله ، لأنّ لترک الصلاه نقيض وهو فعلها ، ولموصليه تركها نقيض يحصل بترک الإزاله مع ترک الصلاه ، نظير المركّب الاعتبارى، فإنّ نقيضه رفع ذلک المركب ، ورفعه كما يكون بترک تمام أجزائه كذلک يكون _ فيما وجد بعض أجزائه _ بترک بعض أجزائه الأُخرى ، وهذا ليس من تعدّد النقيض لشىءٍ واحد ، ليقال هذا ممتنع ولازمه ارتفاع النقيضين ، بل من تعدّد النقيض للمتعدّد ، وعلى ذلک فلو صلّى المكلّف فى أوّل الوقت ، فقد ترک المقدّمه الموصله للإزاله بالإتيان بكلا النقيضين لتركها الموصل ، وإذا ترک الصلاه وترک الإزاله فقد ترک المقدّمه الموصله بترک جزئها الأخير ، وغايه الأمر يكون رفع ترک الصلاه بنفسه ورفع

نعم لابـد أن لاـ يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهـذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنه بنفسه يعانـد الترک المطلق وينـافيه، لاـ ملازم لمعانـده ومنـافيه، فلو لم يكن عين مـا يناقضه بحسب الإصطلاح مفهوماً، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترک واجباً، فلا محاله يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبر جيّداً.

الشَرح:

موصليّته برفع منشأ انتزاعها ، وعلى ذلک فما ذكره الشيخ قدس سره من نفى الثمره فى المقام هو الصحيح ، والأصحّ منه ما يأتى من أنّ ترک الضدّ لا يكون مقدّمه لفعل الضدّ الآخر ، حتّى يتحقّق مورد للثمره التى ذكرها فيالفصول .

وعن السيد اليزدى قدس سره بطلان الثمره المزبوره ، حتّى لو قيل بأنّ الوجوب الغيرى يتعلّق بنفس المقدّمه أو أن الأمر بشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ بوجهٍ آخر ، وذلک لأنّ النهى عن عباده ــ لكونها ضدّا خاصّا لواجبٍ آخر ــ لا يقتضى فسادها ، لأنّ النهى المزبور على تقديره تبعى لا ينافى وجود الملاک الملزم النفسى فيها ، ولا يكشف عن مفسده غالبه أو خالصه موجبه لمبغوضيتها وعدم صلاحيه التقرّب بها ، ولو فرض أنّ النهى الغيرى عن عباده أيضاً موجب لفسادها ، فليس ما ذكر من الثمره ، ثمره التفصيل بين تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه مطلقاً أو بخصوص الموصله ، بل ذلک ثمره القول بوجوب المقدّمه وعدم القول بوجوبها ، فالقول بصحه الصلاه ــ بناءً على وجوب المقدّمه الموصله ــ ليس لأجل أنّ الواجب الغيرى هو خصوص المقدّمه الموصله ، بل لأنّ ذات المقدّمه لم تكن متعلّقاً للوجوب الغيرى ، سواء قيل بوجوب المقدّمه الموصله أم لا .

وفيه : أنّه مع النهى الغيرى عن الضدّ الخاصّ ، كالصلاه فى أوّل الوقت فى الفرض ، يحكم ببطلانها لا لمبغوضيّتها الموجبه لعدم صلاحيه التقرّب بها ، بل لعدم

....

الشَرح:

الكاشف عن ملاک ملزم فيها مع النهى الغيرى عنها ، حيث أنّ النهى المزبور يكون موجبا لعدم الإطلاق فى متعلّق الأمر بالصلاه بين الحدّين الملازم للترخيص فى تطبيقها لأىّ فرد من أفرادها ، بخلاف القول بعدم النهى الغيرى ، فإنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق ، والترخيص فى تطبيقها على الفرد فى أوّل وقتها ، ولو كان هذا الترخيص بنحو الترتّب ، على ما سيأتى تفصيل ذلک فى بحث النهى عن الضدّ إن شاء اللّه تعالى .

وأمّا ما ذكره قدس سره من أنّ ما ذكر ثمره القول بوجوب المقدّمه والقول بعدم وجوبها سواء قيل بوجوب المقدّمه الموصله أم لا ، فقد تقدّم الكلام فى الثمره ، فلا نعيد .

ثمّ إنّه قد يقال بظهور الثمره بين القول بتعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدّمه ، وتعلّقه بالمقدّمه الموصله ، فيما إذا كان الحرام النفسى مقدّمه للواجب الأهم ، فبناءً على تعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدّمه تتبدل الحرمه النفسيه المتعلّقه بالمقدّمه إلى الوجوب الغيرى ، ولا يستحقّ المكلّف العقاب على ارتكاب المقدّمه فيما لم يأتِ بالواجب الأهم ، بخلاف ما إذا قيل بوجوب المقدّمه الموصله ، فإنّه تبقى الحرمه النفسيه بالإضافه إلى غير المقدّمه الموصله . ولكن لا يخفى ما فيه فانّ هذا لو عدّ ثمره لكان ثمره القول بتعلق الوجوب الغيرى بذات المقدمه وعدمه لا ثمره القول بالتفصيل بين المقدمه الموصله وغيرها.

وبالجمله ما ذكر لا يترتب على القول بوجوب المقدمه الموصله بل يترتب على القول بعدم تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه أصلاً.

أضف إلى ذلك أنّ الثمره لا تترتّب أيضاً على القول بتعلّق الوجوب الغيرى

ومنها: تقسيمه إلى الأصلى والتبعى [١]، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله والتبعيه فى الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشىء تاره متعلقاً للإراده والطلب مستقلاً، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان الشَرح:

بذات المقدّمه ، أو عدم تعلّقه بها ، بل يتعيّن القول ببقاء المقدّمه غير الموصله على حرمتها ، قيل بوجوب المقدّمه أم لا ، لأنّ تعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدّمه إنّما هو لأجل عدم الفرق بين الموصله وغيرها فى ملاك الوجوب الغيرى ، ولأجل عدم وجود ملاكٍ ملزم آخر فى غير الموصله يمنع عن تعلّق الوجوب الغيرى بها وإطلاق متعلّقه بالإضافه إليها ، ولكن إذا فرض وجود ملاكٍ مبغوض فى غير الموصله ، يتقيّد متعلّق الوجوب الغيرى بالموصله لا محاله ، نظير تعلّق الوجوب الغيرى بغسل الثوب وتطهير البدن ، لكون طهارتهما شرط فى الصلاه المأمور بها ، ولكن متعلّق الوجوب الغيرى يتقيّد بالغسل بغير الماء المغصوب ، حيث إنّ النهى النفسى ــ عن غسلهما بالماء المغصوب أو فى الإناء المغصوب لكونه غصبا وعدوانا على مالك الماء والإناء ــ لا يجتمع مع الترخيص فى غسلهما بأىّ ماءٍ أو فى أىّ إناءٍ ، فعدم الإطلاق فى الواجب الغيرى ليس من باب اختصاص ملاك الوجوب الغيرى بغير المحرّم ، بل لوجود المزاحم من إطلاق الواجب الغيرى ، بحيث يشمل الترخيص فى التطبيق للفرد المحرم. نعم هذا التقييد مبنىّ على كون الأمر الغيرى بغسلهما مولويا، وإلاّ فلا مجال للتقييد فى الأمر الإرشادى؛ لعدم منافاته مع الحرمه النفسيه.

[١] كان المناسب أن يذكر هذا التقسيم فى الأمر الثالث ــ الذى تعرّض فيه لأقسام الواجب ــ ، لا فى الأمر الرابع ــ الذى تعرّض فيه لوجوب المقدّمه من حيث سعته وضيقه فى نفسه أو فى متعلّقه ــ ، إلاّ أن يقال : إنّ غرضه من ذكره فى المقام بيان أنّ ثبوت الوجوب الغيرى المولوى وتعلّقه بالمقدّمه لا يتوقّف على التفات الآمر

طلبه نفسیاً أو غیریاً، وأخری متعلقاً للإراده تبعاً لإراده غیره، لأجل کون إرادته لازمه لإرادته، من دون التفات إلیه بما یوجب إرادته، لا بلحاظ الأصاله والتبعیه فی مقام الدلاله والإثبات، فإنه یکون فی هذا المقام، تارهً مقصوداً بالإفاده، وأخری الشَرح:

بذی المقدمه إلی المقدّمه لیتعلّق بها طلبه ، کما لا یتوقّف ثبوت الوجوب الغیری بها علی خطابٍ یکون المقصود من ذلک الخطاب بیان وجوب المقدّمه .

وکیف کان فقد ذکر قدس سره فی المقام أنّ اتّصاف الواجب بالأصلی والتبعی یکون فی مقامین:

أحدهما: مقام الثبوت وتعلّق طلب المولی وإرادته بالفعل .

فقال فی هذا المقام : إنّ المولی تارهً یلتفت إلی فعلٍ ویلاحظ أنّ فیه ملاک الإلزام ، سواء کان ذلک الملاک الملزم نفسیا أو غیریّا فیطلبه نفسیا أو غیریا ، ومع هذا الالتفات التفصیلی إلی الفعل وتعلّق طلبه به یکون وجوب ذلک الفعل أصلیّا ، وأُخری لا یلتفت إلی الفعل تفصیلاً ، بل یکون التفاته إلیه إجمالیا ، حیث أن ّه أراد بإرادهٍ إجمالیه فعلاً آخر ، یتوقّف ذلک الفعل المراد إجمالاً علی الفعل المراد بالتفصیل ، فیلزم من اراته إرده الفعل الآخر ، بحیث لو التفت إلی الفعل المفروض کالتفاته إلی الفعل المراد تفصیلاً لتعلّق به إرادته وطلبه ، فیقال لهذا الفعل المراد إجمالاً : إنّه واجب تبعی ، هذا فی الأصاله والتبعیه بحسب مقام الثبوت والجعل .

ثانیهما: مقام الدلاله والإثبات ، فقد یکون وجوب فعلٍ مقصودا بالإفاده من الخطاب ، وأُخری یکون المقصود بالإفاده أمراً آخر فدلاله الخطاب علی وجوب الفعل یستتبع إفاده ذلک الأمر الآخر ، سواء کان استفاده وجوبه من نفس الخطاب المزبور أو بانضمام خطاب آخر إلیه ، نظیر ما یفهم أنّ (أقلّ الحمل سته أشهر) من

غير مقصود بها على حده، إلا أنه لازم الخطاب، كما فى دلاله الإشاره ونحوها.

وعلى ذلك، فلا شبهه فى انقسام الواجب الغيرى إليهما، واتصافه بالأصاله والتبعيه كليهما، حيث يكون متعلقاً للإراده على حده عند الإلتفات إليه بما الشَرح:

ضمّ خطاب «وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلثُوْنَ شَهْرَا»(١) إلى خطاب «الْوالِداتُ يُرْضَعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ»(٢) .

ثمّ ذكر قدس سره أنّ الوجوب الغيرى يتّصف بكونه أصليا وتبعيا بحسب مقام الثبوت والإثبات ، فالوجوب الغيرى الأصلى بحسب مقام الإثبات كقوله سبحانه «إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ»(٣) ، بناءً على كون مدلولها أمراً مولويا ، والوجوب الغيرى التبعى بحسب مقام الإثبات أيضاً كوجوب تحصيل الماء للوضوء المستفاد من الخطاب المزبور والوجوب الغيرى الأصلى بحسب مقام الثبوت ، وكذا التبعى منه بحسب ذلك المقام ظاهر .

وأمّا الوجوب النفسى ، فيمكن أن يكون بحسب مقام الإثبات أصليّا ، ويمكن أن يكون تبعيا ، كاستفاده وجوب الصلاه قصرا من قوله سبحانه «إذا ضَرَبْتُمْ فِى الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناح أنْ تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلاهِ»(۴) ، حيث إنّ دلالته على وجوب الصلاه قصرا فى السفر مقصوده بالأصاله ، ويفهم منه أيضاً وجوب الصلاه فى غير السفر بالتبع ، ولكن لا ـ بنحو القصر ، ولو فى الجمله . فوجوب الصلاه فى غير السفر المستفاد من خطاب وجوب القصر فى السفر يكون تبعيّا .

١- (١) سوره الأحقاف : الآيه ١۵ .

٢- (٢) سوره البقره : الآيه ٢٣٣ .

٣- (٣) سوره المائده : الآيه ۶ .

۴- (۴) سوره النساء : الآيه ١٠١ .

هو مقـدمه، وأخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الإلتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محاله مراداً تبعاً لإراده ذى المقدمه على الملازمه.

كما لا شبهه فى اتصاف النفسـى أيضاً بالأصاله، ولكنه لا يتصف بالتبعيه، ضـروره أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم تكن فيه مصلحه نفسيّه، ومعها الشَرح:

وأمّـا الوجوب النفسـى بحسب مقـام الثبوت لاـ يكون إلاّـ أصـليا ، وذلـك لأنّ النفسـى لا يكون إلاّ فى فعل يكون فيه المصـلحه النفسـيه والملاك الملزم النفسـى ، وإذا كان الفعل كذلك ، فالمولى الملتفت إلى ما فيه الملاك النفسى يتعلّق به طلبه وإرادته ، حتّى فيما لو فرض أنّه لم يكن فى البين فعل آخر مطلوب كذلك .

وقال قدس سـره : الظاهر أنّ تقسـيم الواجب إلى الأصلى والتبعى فى كلمات الأصحاب بلحاظ مقام الثبوت ، والمراد أنّ الواجب فى مقـام الثبوت إمّـا أصـلى أو تبعى ، ولو كـان المراد تقسـيم الواجب إليهمـا بحسب مقـام الإثبـات ــ يعنى دلاله الخطاب ــ لم ينحصـرالواجب فى قسمين ، فإنّه قد يكون الواجب الواقعى غير وارد فيه خطاب ، كالواجب المستفاد من حكم العقل أو الإجماع ، فلا يكون ذلك الواجب لا أصليّا ولا تبعيّا.

أقول : الظاهر أنّ الماتن قـدس سـره قد خلط الطلب الإجمالى بالإراده التبعيه والطلب التبعى، كما خلط الطلب التفصـيلى بالإراده الاستقلاليه والطلب الاستقلالى ، وبيان ذلك:

أنّ الواجب الغيرى المتعلّق بمقـدّمه الواجب وإن كـان ملحوظـا تارةً بالإجمال والارتكاز ، وأُخرى بالتفصـيل ، إلاّ أنّه فيما لوحظ إجمالاًـ يكون طلبه إجماليـا وارتكازيا ، وفيما كان ملحوظا بالتفصـيل يكون طلبه تفصـيليا ، لكنّ الإراده والطلب المتعلّق به تبعى على كلا التقديرين يتبع الإراده والطلب النفسى المتعلّق بالواجب

ص : ۱۳۰

يتعلق الطلب بها مستقلًا، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلًا، كما لا يخفى.

نعم لو كان الإتصاف بهما بلحاظ الدلاله، اتصف النفسی بهما أيضاً، ضروره أنه قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل أُفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر _ كما مر _ أن الإتصاف بهما إنما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

الشَرح:

النفسی ، فإنّه لولا تعلّق الإراده والطلب به لما تعلّق الطلب والإراده بمقدّمته أصلًا ، لا إجمالاً ولا تفصيلًا .

وأمّا الواجب النفسی ، فلا يكون الطلب والإراده فيه تبعيا ، فإنّه لو فرض عدم تعلّق طلب وإراده بفعلٍ آخر أصلًا ، يكون الفعل المزبور متعلّقا للإراده والطلب الاستقلالی ، ولكنّ هذا الواجب والمراد الاستقلالی قد يكون طلبه ارتكازيا وملحوظا إجمالاً ، كما إذا لم يلتفت المولی إلی أنّ الذی سيأتی إليه من كرام الناس ولذا لم يطلب من عبده إكرامه ، ولكنّ العبد يعلم بأنّ الآتی من هو ، ومع ذلک ترک إكرامه ، فإنّ المولی يؤاخذه بعد ذلک علی ترک إكرامه ، ويحتجّ عليه بأنّک كنت عالما بأنّ سجيّتی الأمر بإكرام الكرام .

وبالجمله إن كان الملاک فی كون واجب فی الواقع أصليّا ، تعلّق الإراده المستقله به فالواجب الغيری لايكون واجبا أصليا ، سواء لوحظ تفصيلًا وتعلق به الطلب كذلک ، أم لوحظ بالإجمال والارتكاز ، وإن كان الملاک فی كون الواجب أصليا لحاظه تفصيلًا وتعلّق الطلب به تفصيلًا فالواجب النفسی أيضاً قد يكون تبعيا .

نعم فی الواجبات الشرعيه النفسيه لا تتحقّق التبعيه إلّا بحسب مقام الإثبات والدلاله ، كما تقدّم .

ص :۱۳۱

ثم إنه إذا كان الواجب التبعى ما لم يتعلق به إراده مستقله، فإذا شك فى واجب أنه أصلىّ أو تبعىّ [۱]، فبأصاله عدم تعلق إراده مستقله به يثبت أنه تبعى، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعيه، كسائر الموضوعات المتقومه بأمور عدميه.

نعم لو كـان التبعى أمراً وجوديـاً خاصاً غير متقوّم بعـدمى، وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلاّ على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

الشَرح:

[۱] تعرّض قـدس سـره لما إذا علم تعلّق الوجوب بفعلٍ وشكّ فى أنـّه واجب تبعى لم يتعلّق به إراده وطلب مسـتقلّ ، أو أنـّه أصـلى تعلّق به إراده وطلب مسـتقل ، فلو فرض ـ لكونه واجبا تبعيا ـ أثرٌ شـرعى ، فاستصـحاب عدم تعلّق طلب مستقلّ به يثبت كونه تبعيـا ويترتب عليه الأـثر التبعى كسـائر الموضوعات التى تتقوّم بأمرٍ عـدمى ، كما إذا علم بوقوع النجاسه فى ماءٍ وشكّ فى كونه قليلًا أو كثيرا ، فإنّ استصـحاب عدم كون الماء المزبور كثيرا يثبت قلّته ، فإنّ الماء القليل هو الماء الذى لا يكون بحدّ الكرّ ، والاستصحاب المزبور يحرز قلّته ، فيحكم بنجاسته .

نعم لـو كـان الوجوب التبعى متقوّمـا بـأمرٍ وجوديّ يلزم من ذلـك الأـمر الوجودى عـدم كون طلبه اسـتقلاليا ، كمـا إذا قلنـا : إنّ الوجـوب الغيرى طلب خـاصّ وهو الطلب الـذى يلزم عن طلب فعـلٍ آخر ، فلاـ يثبت كونه تبعيـا بالاستصـحاب المزبور إلاّـ على القول بالأصل المثبت ؛ لأنّ إثبات لازم الشىء بالأصل لا يثبت ملزومه ، فإنّ ثبوت الملزوم بإثبات اللازم عقلى .

أقول : أوّلًا: إنّ ما ذكره قدس سـره من بناء جريان الأصل فى ناحيه عدم تعلّق إراده مستقله بالفعل المعلوم تعلّق الوجوب به على فرض ثبوت أثرٍ شـرعى للوجوب التبعى ، غير صحيح ، فإنّه يصحّ الاستصحاب حتّى فيما لو كان للوجوب التبعى أثر عقلى خاصّ ، فإنّ الموضوع فى المقام بنفسه قابل للتعبّد وإنّما يعتبر الأثر الشرعى

....

الشَرح:

فيما كان الموضوع بنفسه غير قابل للجعل والتعبّد ، ولذا بنوا على جريان الاستصحاب فى الأحكام كالوجوب والحرمه ، مع أنّ الأثر المترتّب عليها عقلى .

وثانيا: إنّه بناءً على ما ذكره قدس سره فى تعريف الواجب التبعى من أنـّه ما تعلّق به إراده تبعيّه لكون إرادته لازمه لإراده غيره ، فاستصحاب عدم تعلّق إراده مستقلّه به لا يثبت أنّ وجوبه تبعى ، يعنى إرادته وطلبه لازمه لإراده فعلٍ آخر .

نعم لو كان للوجوب الأصلى أثرٌ خاصّ ، فبالاستصحاب فى ناحيه عدم تعلّق إراده مستقله بالفعل المزبور ينفى عنه ذلك الأثر الخاصّ ، كما تقدّم الكلام فى ذلك فى بحث دوران أمر الواجب بين كونه نفسيا أو غيريا .

والمتحصّل أنّه فيما كان عنوان خاصّ محكوما بحكم ، والعنوان الخاصّ الآخر منفيا عنه ذلك الحكم ، وتردّد الموضوع خارجا فى أنـّه داخل فى العنوان الأوّل أو فى العنوان الثانى ، فالاستصحاب فى ناحيه عدم كونه من العنوان الثانى إنّما يفيد ثبوت حكم العنوان الأوّل لهذا الموضوع المشكوك ، فيما كان خصوصيه العنوان الأوّل عدم إنطباق العنوان الثانى ، كما مثّلنا بالماء القليل المحكوم بنجاسته بوقوع النجس فيه ، وبالماء الكثير المحكوم بعدم الانفعال بوقوعه فيه ، فإنّ خصوصيه الماء القليل عدم بلوغه حدّ الكرّ ، والاستصحاب فى عدم بلوغ الماء المشكوك كرّاً يثبت قلّته . ويعبّر عن مثل ذلك بأنّ هذا العنوان _ يعنى الماء القليل _ متقوم بالسلب المحمولى بخلاف السلب النعتى الذى هو مفاد القضيه المعدوله فاستصحاب عدم كونه من العنوان الثانى لا يجدى فى ثبوت حكمه له وذلك ، كما فى الدم الأقلّ من الدرهم ، حيث ثبت العفو عنه فى الثوب والبدن فى الصلاه ، فإنّه إذا شكّ فى دمٍ أنّه أقلّ من الدرهم أو أكثر ، فباستصحاب عدم كونه بمقدار الدرهم أو أكثر لايثبت أنـّه

تذنيب: فی بيان الثمره، وهی فی المسأله الأصوليه _ كما عرفت سابقاً [۱] _ الشَرح:

أقلّ من الدرهم ، حيث إنّ اتّصاف الدم بالأقلّ من الدرهم مفاد القضيه المعدوله الموجبه لا السالبه المحصله .

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره قدس سره من جعل الواجب التبعی كسائر الموضوعات المتقوّمه بأُمورٍ عدميه لا يصحّ علی إطلاقه ، بل يصحّ فی الأُمور المتقوّمه بأُمورٍ عدميه بمفاد السلب التحصيلی المعبّر عنه بسالبه المحمول ، لا التی مفادها السلب النعتی المعبّر عنه بمفاد القضيه المعدوله ، ولذا لا يثبت باستصحاب عدم كذب المخبر وعدم خطائه فيما أخبر به كونه ثقه ، حيث إنّ الثقه هو المتحرّز عن الكذب والمتّصف بأنّه لا يكثر خطائه وأن_ّه لا يكذب .

[۱] ذكر قدس سره أنّ مسأله ثبوت الملازمه بين إيجاب شیءٍ وإيجاب مقدّمته ينطبق عليها ما تقدّم ذكره من المعيار فی كون المسأله أُصوليه ، وهو «أن تقع نتيجتها فی طريق الاستنباط وإحراز الحكم العملی الكلّی» ، وإذا بنی علی ثبوت الملازمه يحرز بالقياس الاستثنائی الحكم الفرعی الكلّی ، بأن يقال :

لو كان شیء واجبا لوجبت مقدّمته أيضاً .

ولكن الصلاه عند زوال الشمس تجب .

فتجب مقدّمتها عندها أيضا من الوضوء وتطهير الثوب والبدن إلی غير ذلك من مقدّماتها ، فيصحّ التوضّأ أو الاغتسال أو التيمّم بقصد الوجوب بعد الزوال ، إنتهی .

ولكن قد يورد عليه بأنّ الاستنباط المزبور لا يصحّح كون المسأله أُصوليه ، حيث إنّ الوجوب الغيری الثابت للمقدّمه لا يعدّ حكما فرعيا عمليا ، لأنّ المقدّمه لا يجوز تركها عقلاً عند فعليه وجوب ذيها ، سواء قيل بالوجوب الغيری الشرعی

ليست إلاـ أن تكون نتيجتها صالحه للوقوع فى طريق الإجتهاد، واستنباط حكم فرعىّ، كما لو قيل بالملازمه فى المسأله، فإنّه بضميمه مقدمه كون شيء مقدمه لواجب يستنتج انه واجب.

ومنه قد انقدح، أنه ليس منها مثل برء النذر بإتيان مقدمه واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيره، لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجره على المقدمه.

الشَرح:

المولوى أم لاـ ، ولاـ يترتّب العقاب على ترك المقدّمه بنفسها ، قيل بوجوبها الغيرى أم لا ، غايه الأمر يثبت بمسأله الملازمه أو نفيها ، الموضوع لقاعده فقهيّه ، وهى حرمه التشريع وعدم جوازه ، وإذا قلنا بوجوب المقدّمه لم يكن الإتيان بالوضوء أو الغسل أو التيمّم بقصد الوجوب بعد زوال الشمس من التشريع كما يكون هذا الإتيان من التشريع فيما كان قبل الزوال فيكون جواز قصد الوجوب نظير ما يقال من ظهور ثمره البحث فى برء النذر بالاتيان بالواجب الغيرى فيما إذا نذر الإتيان بالواجب فإنّه بناءً على وجوب نفس المقدّمه غيريّا يحصل البرء وإن لم يُؤت بذيها .

وأمّا ما قيل من ظهور الثمره فيما إذا ترك الواجب بمقدّماتها، فإنّه يحصل بالترك المزبور الفسق، لصدق الاصرار على الحرام، حيث إنّ ترك كلّ من مقدّماته حرام.

وكذا ما قيل أيضا من ظهور الثمره فى عدم جواز أخذ الأُجره على مقدّمات الواجب ، فإنّه يكون من أخذ الأُجره على الواجبات .

وأمثال هذه الأمور لاـ تكون ثمره للمسأله الأُصوليه ، ولاـ تكون المسأله بها أُصوليه ، حيث ذكرنا فى المباحث المذكوره فى مقدّمه الكتاب أنّ البحث عن معانى ألفاظ العبادات والمعاملات كمبحث الصحيح والأعم ومبحث المشتقّ من المباحث

مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر[۱]، فلا برء بإتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسی، کما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قیل بالملازمه، وربما یحصل البرء به لو قصد ما یعم المقدمه ولو قیل بعدمها، کما لا یخفی.

الشَرح:

التی تکون واسطه فی تشخیص الموضوع أو المتعلّق للحکم الفرعی ، ولذلک لم یجعل المباحث المزبوره من مسائل علم الأُصول ، فإنّه یحرز بمسأله الصحیح والأعمّ متعلّق التکلیف فی خطابات وجوب الصلاه ونحوها ، أو حال الموضوع فی مثل قوله سبحانه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ»(۱) کما یحرز الموضوع فی الخطابات الشرعیه الوارده فیها العناوین علی هیئه المشتقّ ، بالبحث فی معنی المشتقّ .

[۱] هذا شروع لبیان عدم تمامیه الأُمور المذکوره لجعلها ثمره البحث فی نفسها ، وذلک لأنّ القول بالملازمه لا یلازم الالتزام بها .

أمّا البرء وعدمه فیتبعان قصد الناذر ، فإن کان قصد النادر ما یعمّ المقدّمه یکون الإتیان بها موجبا للبرء، ولو قیل بعدم وجوب المقدّمه وإن أراد ماهو منصرف الواجب عند إطلاقه فلا برء إلاّ بالإتیان بالواجب النفسی ، لانصراف إطلاقه إلیه ، ولا یحصل البرء بالإتیان بالمقدّمه ، وإن قیل بوجوبها الغیری . وأمّا الإصرار علی الحرام فلا یحصل بترک الواجب الناشئ من ترک مقدّماته حتّی علی القول بوجوب تلک المقدّمات، لأنّ الترک المحرّم یحصل بترک مقدّمه لا یتمکّن مع ترکها علی الواجب النفسی، فلا یکون ترک سائر المقدّمات بحرام أصلاً ، لسقوط التکلیف بالترک المزبور.

وربما یقال : إنّ فی هذا الوجه ما لا یخفی ، فإنّه إذا کان مقدّمات الواجب کلّها

۱- (۱) سوره البقره : الآیه ۲۷۵ .

ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير عديده، لحصول العصيان بترك أول مقدمه لا يتمكن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى.

الشَرح:

فى عرضٍ واحد ، بحيث يمكن للمكلف الإتيان بأىّ منها ابتداءً ، لكان تعيين الترك المحرّم فى ترك واحد منها بلا وجه ، بل الأمر فى المقدّمات الطوليه أيضاً كذلك ، فإنّ سقوط الوجوب عن المقدّمه الأُولى وإن كان يقارن سقوط الوجوب عن سائر المقدّمات أيضاً ، لخروج الواجب عن الاختيار ، إلاّ أنّ ما لم يسقط وجوب ذى المقدّمه كان كل من المقدّمات واجبا بوجوبٍ غيرى ، وأنّ عصيان جميعها كعصيان الأمر بذى المقدّمه يحصل فى زمانٍ واحد .

أقول : لم يذكر الماتن قدس سره تعيين العصيان فى ترك واحد ، بل ظاهر كلامه سقوط جميع الوجوبات الغيريه والوجوب النفسى بترك أوّل مقدّمه عند كون المقدّمات طوليه ، فالعصيان المتعدّد حصل دفعه ، وظاهر ما ورد فى الإصرار على الحرام(١) تكرار العصيان بمرّاتٍ ، أى دفعات ، فلا يكون ترك المقدّمات المتأخّره ارتكاباً آخر .

والأصحّ فى الجواب هو : أنّ ما دلّ على أنـّه لا صغيره مع الإصرار منصرف عن تعدّد العصيان الحاصل من ترك مقدّماتٍ عديده لواجب واحد ، حتّى لو قيل بوجوبها الغيرى ، بل ظاهره تكرار العصيانات التى يكون كلّ واحدٍ منها موجبا لاستحقاق العقاب ، كما هو الحال فى انصراف العصيان والطغيان إلى ما يوجب استحقاق العقاب بنفسه ، كما فى التكاليف النفسيه .

١- (١) الأُصول من الكافى : ٢ / ٢٨٨ .

وأخذ الأجره على الواجب لا بأس به [۱]، إذا لم يكن إيجابه على المكلف الشَرح:

[۱] إذا كـان الفعـل من الآخرين موردا للغرض ، وكـان الواجب على المكلّف نفس الفعـل لا الفعل مجّانا ، فلا مانع من تمليك ذلك الفعل للغير بإزاء الأُجره ، ويعمّه وجوب الوفاء بالعقد والإجاره . نعم لو كان الواجب هو الفعل مجّانا _ كما يستظهر ذلك من خطابات وجوب تجهيز الميت وكالقضاء فی المخاصمات بين الناس كما عليه المشهور _ يكون أخذ الأُجره عليه من أكل المال بالباطل ؛ لأنّ إيجاب شيءٍ مجّانا على المكلّف معناه إلغاء الماليه عن ذلك الفعل ، نظير إلغائها عن الأعمال المحرّمه وبعض الأعيان ، كالخمر والخنزير ، فيكون أخذ الأُجره عليه من أكل المال بالباطل . ومقتضى النهی عن الأكل المزبور هو الإرشاد إلى فساده على ما أوضحناه فی المكاسب المحرّمه ، وذكرنا أنّ النهی عن أكل المال الظاهر فی تملّكه والاستيلاء عليه إرشاد إلى فساد التملك والاستيلاء(۱) . ولايختصّ ذلك بالواجبات ، بل يجری فی العمل المستحبّ أيضاً ، كتعليم القرآن ، فإنّ أخذ الأُجره عليه فاسد ، على ما استظهر من بعض الروايات ، هذا كلّه فی التوصّليات .

وأمّا التعبديات ، فقد يقال بأنّ أخذ الأُجره عليها ينافی قصد التقرّب المعتبر فيها ، وأجاب قدس سره بعدم المنافاه وأنّ الداعی إلى العمل يكون أمر الشارع بها ، غايه الأمر يكون داعويه الأمر والطلب المتعلّق بها متفرّعا على أخذ الأُجره عليها من باب الداعی على الداعی .

وبتعبيرٍ آخر : قصد الأُجره يكون كقصد التخلّص من الفقر والمرض المترتّب على بعض العبادات فی كون الداعی إليها مطلوبيتها للشارع وتعلّق أمره بها ،

۱- (۱) إرشاد الطالب : ۱ / ۶ .

مجاناً وبلاـ عوض، بـل كـان وجوده المطلق مطلوبـاً كالصـناعات الواجبه كفائيه التى لا يكاد ينتظم بـدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك، أى لزوم الإختلال وعدم الإنتظام لولا أخذها، هذا فى الواجبات التوصليه.

وأما الواجبات التعبـديه، فيمكن أن يقال بجواز أخـذ الأجره على إتيانها بداعى امتثالها، لا على نفس الإتيان، كى ينافى عباديتها، فيكون من قبيل الداعى إلى الداعى، غايه الأمر يعتبر فيها ـــ كغيرها ـــ أن يكون فيها منفعه عائده إلى المستأجر، كى لا تكون المعامله سفهيه، وأخذ الأجره عليها أكلًا بالباطل.

الشَرح:

والموجب لـداعويه أمر الشـارع بها قصـد التخلّص من الفقر والمرض ، وفى مفروض الكلام يكون الـداعى إلى فعل الواجب أمر الشارع به ، بحيث لو لم يكن أمره لما كان يأتى به ولا يأخذ الأُجره عليه ، وأخذ الأُجره أوجب داعويه فى أمر الشارع به .

لاـ يقـال : فرقٌ بين المقـامين ، فـإنّ سائر المقاصـد الـدنيويه المترتّبه على بعض العبادات أحيانا لا تنافى قصـد التقرّب المعتبر فى العبـادات، لأـنّ نفس طلب تلك المقاصـد من اللّه (سـبحانه) مطلوب للّه (عزّ وجلّ)، بخلاف طلب الأُجره عن الغير، فإنّه لا يلائم التقرّب المعتبر فى العمل بل ينافيه.

فإنّه يقال : ليس المراد من أخذ الأُجره مجرّد الأخذ الخارجى ، بل تملّكها شـرعا ، ولذا يأتى بالعمل بعد غياب المسـتأجر وأخذه الأُجره منه ، خوفا من حساب ربّه والمؤاخذه على حقوق الناس يوم القيامه ، وهذا يناسب قصد التقرّب لا أنّه ينافيه .

ثمّ ذكر قـدس سـره أنّ جواز تملك الأُجره بإزاء العمل فى العبادات لابدّ أن تكون كغيرها مما يرجع نفعه إلى المسـتأجر، بحيث يكون لذلك العمل ماليه، حتّى لا تكون

وربمـا يجعـل من الثمره، اجتمـاع الوجوب والحرمه ــ إذا قيـل بالملازمه ــ فيمـا كـانت المقـدمه محرمه [١]، فيبتنى على جـواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها، وفيه:

الشَرح:

سفهيه، وإلاّ يكون أخذها عليه من أكل المال بالباطل، وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

[١] ربّمـا يقـال بظهور الثمره فيمـا إذا كـانت المقـدّمه أو فرد منها محرّما، فإنّه بناءً على وجوب المقـدّمه تكون تلك المقـدّمه أو الفرد منهـا داخلاً ـ فى مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى ، فيجوز الإتيان بالمجمع ، بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى ، بخلاف ما لم يلتزم بالملازمه بين الإيجابين ، فإنّ المجمع المزبور يكون محكوما بالحرمه فقط ، فيكون النهى عنه من قبيل النهى عن العباده أو المعامله . وأورد الماتن قدس سره على هذه الثمره بوجوه :

الـوجه الأوّل: أنّه لا ـ يكون المجمع داخلاً ـ فى مسـأله الاجتمـاع حتّى على القول بالملازمه بين الإيجـابين ، بـل النهى عن تلك المقـدّمه من قبيل النهى عن العباده أو المعامله ، حتّى بناءً على القول بالجواز فى مسأله الاجتماع ، وذلك لما تكرّر من أنّ عنوان المقدّمه لا يكون تقييديا ليتعلّق الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه بذلك العنوان .

أقول : لو كان ملاك البحث فى مسأله جواز الاجتماع فرض عنوانين تقييـدين أحـدهما متعلّق للأمر وثانيهما متعلّق للنهى ، وكانا منطبقين على واحدٍ خارجا ، كـان الفرد المحرم من المقـدّمه ــ بنـاءً على الملازمه ــ داخلاً ـ فى تلـك المسـأله ، وذلـك لأنّ الوجوب الغيرى كمـا لا يتعلّق بعنوان المقـدّمه لكونه عنوانا تعليليا ، كـذلك لا يتعلّق بخصوص الفرد المأتى به ، بل يتعلّق بعنوان الوضوء (يعنى بالطبيعى منه) فيكون

....

الشَرح:

غسل الأعضاء بما أنه وضوء يتعلّق به الوجوب الغيرى ، وبما أن_ّه غصب وعدوان على الغير فى الماء المملوك له يكون حراماً ، فعنوان الوضوء وعنوان الغصب عنوانان تقييديان منطبقان على فعلٍ واحدٍ خارجا .

وبتعبيرٍ آخر : كما أنّ السجود فى الأرض المغصوبه من الصلاه مصداق لها ، وبما أن_ّه تصرّف فى ملك الغير مصداق للغصب ، كذلك الوضوء بالماء المغصوب أو تطهير الثوب والبدن بالماء المغصوب مصداق للوضوء والغصب . وعليه إن قلنا فى موارد انطباق عنوانين أحدهما متعلّق الوجوب والآخر متعلّق الحرمه على واحد بنحو التركيب الاتحادى ، بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهى يكون المورد من موارد النهى عن العباده أو المعامله ، وإن قلنا بجواز الاجتماع فيها ، يكون المورد من موارد جواز الاجتماع .

الوجه الثانى من إيراد الماتن: قدس سره ، إنّ الحاكم بالملازمه بين الإيجابين هو العقل ، والعقل لا يراها بين إيجاب ذى المقدّمه وبين مقدّمته المحرّمه ، وأنّ حرمه الفرد من المقدّمه تكون مانعه عن تعلّق الوجوب الغيرى به ، سواء قيل بجواز الاجتماع وعدمه ، هذا فيما لم تنحصر المقدّمه فى المحرّم . وأمّا مع الانحصار فيه ، فإمّا أن لا تكون المقدّمه واجبه لعدم وجوب ذيها لأجل المزاحمه ، كما إذا انحصر تطهير المسجد فى التصرّف فى ماءٍ مغصوبٍ ، فإنّ مقتضى تقديم حرمه الغصب على وجوب الإزاله فى مقام المزاحمه هو عدم وجوب الإزاله ، فلا موجب لوجوب مقدمتها . وإمّا أن لا تحرم المقدّمه لأجل المزاحمه وأهميه الواجب ، كما إذا توقّف إنقاذ النفس المحترمه على الدخول فى ملك الغير بلا رضاه .

وفيه : أن_ّه لا موجب لاختصاص الوجوب الغيرى _ بناءً على الملازمه وجواز

أولاًـ: إنه لاـ يكون من باب الاجتماع، کی تکون مبتنیه علیه، لما أشرنا إليه غير مره، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقـدمه، لا بعنوان المقدمه، فيكون على الملازمه من باب النهی فی العباده والمعامله.

الشَرح:

اجتماع الأمر والنهی ــ بالفرد المحلّل مع عدم انحصار المقدّمه بالفرد المحرّم ، وأمّا مع انحصاره به ، فتظهر الثمره بين القول بالملازمه والقول بنفيها ، إذ بناءً على وجوب المقدّمه وتقديم جانب الأمر بذيها لا يمكن النهی عن تلك المقدّمه حتى بنحو الترتّب ، لما تقدّم من أنّ الترتّب لا يصحّح طلب الحاصل ودفع محذور التكليف المحال ، بخلاف القول بعدم الملازمه ، فإنّ عليه يمكن النهی عن تلك المقدّمه بنحو الترتّب على عصيان الأمر بذيها كما لا يخفى .

نعم بناءً على القول بوجوب المقدّمه الموصله ولو فی فرض المزاحمه يمكن النهی عن المقدّمه غير الموصله على ما تقدّم .

والوجه الثالث من الإيراد: أنّه لا يترتّب على القول بوجوب المقدّمه والقول بعدم وجوبها أثر الإجزاء ، فإنّ الفرد المحرّم من المقدّمه ــ مع كونها توصليه ــ يجزی لحصول الملاک به ، سواء قيل بوجوب المقدّمه أم لا ، جاز الاجتماع أم لا ، ولايجزی مع كونها تعبديّه على القول بالامتناع ، سواء قيل بوجوب المقدّمه أم لا ، وعلى القول بالجواز يحكم بالإجزاء ، سواء قيل بوجوب المقدّمه أم لا ، والتعبديه فی المقدّمه تكون بتعلّق الأمر النفسی بها ولو استحبابا ، كما فی الطهارات .

والوجه فی الحكم بصحّه الوضوء مثلاً واضح ، على القول بجواز الاجتماع فی موارد التركيب الاتحادی أيضاً ، سواء قيل بوجوب المقدّمه أم لا .

أمّا على القول بوجوب المقدّمه فالإجزاء ظاهر ، لأنّ الصحّه ثمره جواز

....

الشَرح:

الاجتماع . وأمّا بناءً على عدم وجوب المقدّمه ، فإنّ المقدّمه العباديه تكون مستحبّه فى نفسها واستحبابها موجب للحكم بصحّتها ، لفرض جواز اجتماع الأمر الاستحبابى النفسى للوضوء مع حرمه الغصب .

وهـذا بخلاف القول بامتناع الاجتماع ، فإنّ الوجوب الغيرى أو الاستحباب النفسى يختصّ بغير الفرد المحرّم من المقدّمه ، فلا يكون الفرد المحرّم مجزيا ؛ لأنّ النهى عنه يوجب فساده ، وكذا لو لم نقل بالوجوب الغيرى للمقدّمه ، فالأمر أيضاً كذلك ، كما لا يخفى .

أقول : يرد عليه أنّه لا سبيل لنا إلى إحراز ملاك الوجوب الغيرى فى جميع موارد الأفراد المحرّمه من المقدّمات ، حتّى مع كونها توصليه ، إذ الكاشف عن الملاک هو الأمر ، أو الترخيص فى التطبيق ، أو إطلاق المتعلّق والشرط ، ومع حرمه فرد من المقدّمه أو الشرط لا كاشف عن الملاک ، فمثلاً الستر حال الصلاه قيد توصلى لا يعتبر فيه قصد التقرّب .

ومع ذلك لا يمكن لنا الحكم بإجزاء الستر بالساتر المغصوب ، حيث إنّ إطلاق المتعلّق للوجوب الغيرى لا يعمّه ، بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى وتقديم جانب النهى ، بخلاف ما لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى ، فإنّه يمكن كشف الملاک بإطلاق المتعلّق للوجوب الغيرى ، كما هو الحال بالإضافه إلى الفرد المحرّم من العبادات بناءً على صحّتها مع جواز اجتماع الأمر والنهى وفسادها مع عدم جواز الاجتماع ، كما يأتى فى مبحث الاجتماع .

وبالجمله يكفى لكون مسأله أُصوليه ، أن يحرز بها الموضوع فى مسألهٍ أُصوليه

وثانياً: إن الإجتماع وعدمه لا دخل له فى التوصل بالمقدمه المحرمه وعدمه أصلاً، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصليه، ولو لم نقل بجواز الإجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبديه على القول بالإمتناع، قيل بوجوب المقدمه أو بعدمه، وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أى قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجمله لا يتفاوت الحال فى جواز التوصل بها، وعدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى.

الشَرح:

أُخرى ، كما يحرز بمسأله جواز الاجتماع الموضوع فى مسأله النهى عن العباده أو المعامله ، وعلى ذلك فإن أمكن بمسأله الملازمه إحراز الموضوع فى مسأله جواز الصلاه فى الستر بالمغصوب، سواء قيل بتعلّق الوجوب الغيرى بالستر فى الصلاه أم لا.

الاجتماع وعدمه ، يدخل البحث عن الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدّمته فى المسائل الأُصوليه. ولا يقاس بالثمرات المتقدّمه التى ذكرنا أنّها ـ على تقدير تماميتها ـ تعدّ من الفوائد المترتّبه على المسأله الأُصوليه، ولا تصحّح كونها مسأله أُصوليه.

ولكن مع ذلك لا يترتّب إحراز الموضوع لمسأله اجتماع الأمر والنهى على الالتزام بالوجوب الغيرى للمقدّمه أو عدم الالتزام به ، بل بناءً على كون موارد التركيب الاتحادى داخله فى مسأله الاجتماع ، يكون نفس الأمر النفسى المتعلّق بالمقيد مع خطاب النهى داخلين فى مسأله الاجتماع ، سواء قيل بالوجوب الغيرى للقيد أم لا، فالأمر بالصلاه المقيّده بالستر مع خطاب النهى عن الغصب يجتمعان فى وهذا يتمّ بالإضافه إلى المقدّمات التى مقدّميتها تأتى من أخذها قيدا لمتعلّق التكليف النفسى. وأمّا المقدّمات العقليه، فلا يتصوّر فيها التعبديّه، كما لا يتوقّف إحراز مقدّميتها على الأمر بها غيريا، فتكون مجزيه لا محاله على كلّ حالٍ، فتدبّر.

ص :۱۴۴

فی تأسیس الأصل فی المسأله

إعلم أنه لاـ أصل فی محل البحث فی المسأله، فإن الملازمه بین وجوب المقـدمه ووجوب ذی المقـدمه وعـدمها لیست لها حاله سابقه [۱]، بـل تکون الملاـزمه أو عـدمها أزلیّه، نعم نفس وجوب المقـدمه یکون مسـبوقاً بالعـدم، حیث یکون حادثـاً بحـدوث وجوب ذی المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

الشَرح:

[۱] وحاصل ما ذکر قدس سره فی المقام هو أنّ المبحوث فیه فی المسأله _ وهی الملازمه بین إیجاب شیء وإیجاب مقدمّته _ لیست لها حاله سابقه نفیا أو إثباتا لیجری الاستصحاب فی ذلک النفی أو الاثبات، حیث أنّ الملازمه علی فرض وجودها أزلیّه لا تحتاج إلی ثبوت طرفیها خارجا کسائر الملازمات، وکذلک الحال علی تقدیر عدمها.

نعم لا بأس بالأصل فی ناحیه عـدم تعلّق الوجوب الغیری بمقـدّمه شـیءٍ ، بعد تعلّق الوجوب النفسـی بذلک الشـیء ، وحتّی بعد فعلیه وجوب ذلک الشـیء ، بأن یقال الأصل عـدم تعلّق الوجوب الغیری بتطهیر الثوب والبـدن بعد فعلیّه وجوب الصـلاه بدخول وقتها ، ولکن هذا الأصل لا ینفی الملازمه بین إیجاب شیءٍ وإیجاب مقدّمته ، فإنّ الملازمه علی تقدیرها بین الإیجابین الواقعیین والأصل الجاری فی ناحیه عـدم تعلّق الوجوب الغیری بالمقـدّمه حکم ظاهری یثبت فیما یطلق علیه المقـدّمه مع عدم الدلیل علی وجوبها الغیری .

وبالجمله الحکم الظاهری فی ناحیه المقـدّمه أو الحکم بعـدم فعلیه الوجوب الغیری فیها لا ینافی تعلّق الوجوب الغیری بها واقعا ، ولا ینافی أیضاً فعلیّه الوجوب

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه، من قبيل لوازم الماهيه، غير مجعوله، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم ها هنا، مـدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسـيط الذى هو مفاد كان التامه، ولا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه، إلا أنه مجعول بالعرض، الشَرح:

النفسى المتعلّق بذيها مطلقا ، فلا يصح التمسّک بهذا الأصل لنفى الملازمه بين الإيجابين .

نعم لو كـان الملـتزم بـالوجوب الغيرى للمقـدّمه يـدّعى ثبوت الملاـزمه بين فعليه الوجوب النفسـى المتعلّق بـذى المقـدّمه وفعليه الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقـدّمه ، لكـان الأصل الجارى فى ناحيه عـدم فعليه الوجوب الغيرى فى المقـدّمه نافيا لتلك الملازمه ومثبتا لبطلانها ، فإنّ مفاد الأصل نفى الفعليه عن الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه مع فرض فعليه وجوب ذيها .

لاـ يقـال : الأصـل فى ناحيه عـدم تعلّق الوجوب الغيرى بالمقـدّمه فى نفسه غير جارٍ فضـلاً عن أن يكون نافيا لتلك الملازمه بين الإيجـابين ، والسـرّ فى عـدم جريانه هو اعتبار أن يكون مجرى الأصل أمرا مجعولاً فى نفسه أو له أثر مجعول بحيث يكون المهم فى جريان الأصل ذلک الأثر المهمّ ، والوجوب الغيرى المتعلّق بالمقـدّمه على تقـديره غير مجعول ، لا بالجعل البسـيط ولا بجعلٍ تـأليفى ، وليس له أثر شـرعى مهمّ فى المقام ، بل هو على تقـديره أمرٌ قهرى ، ولابـدّ من الإتيان بمتعلّقه حتّى على تقـدير عـدمه لفرض فعليه الوجوب النفسى المتعلّق بذيها .

فـإنه يقـال : يكفى فى جريـان الأصل فى موردٍ كونه مجعولاً ولو بالتبع ، كالأصل الجارى فى ناحيه عـدم شـرطيه شـىء أو عـدم جزئيّته للمأمور به ، فإنّه مجعول بتبع المشروط أو الكل ، ولا يحتاج إلى فرض الجعل البسيط أو المركّب فيه .

ص :۱۴۶

ويتبع جعل وجوب ذى المقدمه، وهو كافٍ فى جريان الأصل.

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله، لأصاله عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه، لا ينافى الملازمه بين الواقعيين، وإنما ينافى الملازمه بين الفعليين، نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى المرتبه الفعليه، لما صح التمسك بالأصل، كما لا يخفى.

الشَرح:

أقول : قد يقال إن قول الماتن قدس سره «ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لامحاله ، لأصاله عدم وجوب المقدّمه مع وجوب ذى المقدّمه لا ينافى الملازمه» ناظر إلى دفع إشكالٍ آخر ، وهو أنّه يعتبر فى جريان الاصل أن لا يكون مفاده التعبّد بالمستحيل فإنّ التعبّد بالمستحيل غير ممكن .

وعلى ذلك فإن كان بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته ملازمه ، لكان التعبّد بعدم تعلّق وجوب غيرى بمقدّمه بعد فعليه وجوب ذيها من التعبد بالمستحيل ، ومع الشكّ فى ثبوت الملازمه وعدمها يكون التعبّد بعدم تعلّق الوجوب الغيرى بمقدّمه الواجب من التعبّد بما يحتمل كونه مستحيلاً .

وأجاب عن هذا الإشكال بما حاصله : إنّ التعبّد بعدم الوجوب الغيرى فى المقدّمه بالأصل لا يستلزم احتمال التعبّد بالمستحيل ؛ لأنّ المستحيل على تقدير الملازمه ، هو التفكيك بين الإيجاب النفسى المتعلّق بذى المقدّمه والإيجاب الغيرى الواقعى المتعلّق بالمقدّمه والأصل لا يوجب هذا التفكيك ، وإنّما يوجب التفكيك بين فعليه الوجوب الغيرى كما هو مفاد الحكم الظاهرى وبين فعليه إيجاب ذيها وهذا التفكيك لا ضير فيه .

نعم ، لو كانت الدعوى فى باب الملازمه بين الإيجابين هى استحاله تفكيك فعليه إيجاب المقدّمه عن فعليه إيجاب ذيها لما صحّ التمسّك بالأصل

. . . .

الشَرح:

المزبور .

ولـذا يقال إنّ ما فى المتن من قوله «لصـحّ التمسّك بذلك فى إثبات بطلانها» مأخوذ من نسـخه ، والصـحيح «لما صحّ التمسّـك بالأصل» كما نقل فى الهامش(١) .

أقول : قـد يتصـدى لـدفع الإشـكال حتّى بنـاءً على أنّ المـدّعى فى بـاب المقـدّمه الملازمه بين فعليه ايجاب ذى المقـدّمه وفعليه إيجاب مقدّمته بأنّه مع قيام الدليل على اعتبار أماره كما يستكشف إمكان التعبّد بها وعدم لزوم محذور فى التعبّد بها ولا يتوقّف الأخـذ بدليل إعتبارها على إحراز إمكان التعبّد بها من الخارج ، كذلك يؤخذ بدليل اعتبار التعبّد بالأصل أى الاستصـحاب ، فى ناحيه عـدم تعلّق وجوب غيرى بالمقدّمه فى ظرف فعليّه وجوب ذيها فيحرز به إمكان التعبّد وعدم لزوم التفكيك بين المتلازمين .

ولكن لا يخفى ما فى هـذا الـدفع ، فإنّ خطاب اعتبار الاستصـحاب لم يرد فى خصوص عدم تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه بعد فعليه وجوب ذيهـا حتّى يسـتكشف من التعبّـد به عـدم لزوم محـذور التفكيك، بل غايته الأخـذ بإطلاق خطاب اعتباره وشـموله للمقـام، والمفروض أنّ إطلاقه وشـموله للمقـام موقوف على عـدم لزوم التفكيـك بين المتلازمين وإثبات عـدم لزوم التفكيك بالإطلاق والشمول يكون دوريّا.

ويرد على الماتن قدس سره : أنّ ما ذكره قدس سره فى توجيه جريان الأصل فى نفى الوجوب

ص :١۴٨

١- (١) المقصود من المتن هو متن الكفـايه المتـداوله بين الطلاـب والمشـتغلين ، وهى الطبعه الحجريه المحشّاه بحاشـيه المحقّق المشـكينى قـدس سره من تلامذه صاحب الكفايه قدس سـره ، فأُشـير فيها إلى أن المتن موافق لبعض النسخ ، ولكن فى هامشـه أُشير إلى ما هو الصحيح ، وقد أثبتته مؤسسه آل البيت عليهم السلام فى طبعتها فى المتن .

....

الشَرح:

الغيرى من أنـّه يكفى فى نفيه بالأصل كونه مجعولاً ـ بالتبع غير تام ، فإنّ رفع المجعول بالتبع كجعله يكون تبعيّا ، والمفروض أنّ الإيجاب النفسى المتعلّق بذى المقدّمه لا يرتفع حتّى يرتفع ما هو مجعول بتبعه ، هذا إذا كان رفعه (أى رفع الوجوب الغيرى للمقدّمه) واقعيا .

وأمّا إذا كان رفعه ظاهريّا بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه ، فهذا أيضاً غير ممكن فى المقام ؛ لأنّ المراد بالأصل فى المسأله الفرعيه إمّا البراءه أو الاستصحاب ، والبراءه لا ـ تجرى فى المقام ، لا ـ العقليه منها ولا ـ الشرعيه ؛ لأنّ مفاد البراءه العقليه نفى استحقاق المؤاخذه والعقاب ، والمفروض عدم العقاب على ترك الواجب الغيرى حتّى بناءً على وجوب المقدّمه .

وأمّا الشرعيه فإنّها وردت مورد الامتنان ، فيختصّ جريانها بما إذا كان فى ثبوت الوجوب كُلفه زائده ولا كلفه فى الوجوب الغيرى زائدا على ما يستقلّ به العقل من لزوم امتثال الأمر المتعلّق بالواجب النفسى .

وبهذا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه؛ لأنّ معنى هذا الاستصحاب ومرجعه إلى عدم مؤاخذه المكلّف على ترك الواجب الغيرى، وهذا معلوم كما أنّه معلوم بأنّ المكلّف يؤاخذ على ترك الواجب النفسى.

ولا ـ يخفى أنّ هذا كلّه إذا أُريد بالأصل فى ناحيه نفى الوجوب الغيرى نفيه بنفسه أو بأثره العقلى ، وأمّا إذا كان المراد من الاستصحاب فى نفيه ، نفى أثره الشرعى ، كعدم جواز نسبته إلى الشارع ، بأن لا يجوز للمكلّف الإتيان بالمقدّمه بقصد وجوبها الشرعى كالاستصحاب فى نفى سائر الموضوعات التى لها آثار شرعيّه ، فلا ـ بأس به ، خصوصا بملاحظه ما ذكرنا فى باب الاستصحاب من أنّ مفاد

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، والأولى إحاله ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات [١]، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، الشَرح:

دليل اعتباره هو التعبّد بالعلم ببقاء الحاله السابقه ، وأنّ العلم بتلك الحاله يعتبر علما ببقائها ، فإنّه يترتّب على هذا التعبّد عدم جواز الإتيان بالمقدّمه بقصد وجوبها الشرعى ، وهذا الاستصحاب لا يستلزم التفكيك بين المتلازمين ، حتّى مع دعوى الملازمه بين فعليه وجوب ذى المقدّمه وفعليه وجوب مقدّمته ، فتدبّر جيّدا .

بقى فى المقام أمرٌ ، وهو أنّ الماتن وغيره نفى جريان الأصل فى المسأله الأُصوليه وهى نفس الملازمه بين إيجاب شىءٍ وإيجاب مقدمته ، قائلًا بأنّ الملازمه وعدمها أمرٌ أزلى غير مسبوق بالحاله السابقه ليجرى الأصل فى بقائها ، مع أنّ الملازمه أو عدمها على تقدير ثبوت حاله سابقه لها أيضاً ، لم يكن الاستصحاب جاريا ، فإنّ إثبات الوجوب الغيرى للمقدّمه باستصحاب بقاء الملازمه أو نفيه عنها باستصحاب عدمها مثبت ، فلا مجال للاستصحاب فيها نفيا أو إثباتا ، حتّى على تقدير ثبوت الحاله السابقه لها .

[١] الصحيح عدم الملازمه بين إيجاب شىءٍ وإيجاب مقدّمته ، حيث إنّ الأمر بالواجب النفسى المقيّد بالقيد كما فى المقدّمات الشرعيه أو بلا قيد كما فى المقدّمات العقليه مع وصوله إلى المكلّف ، بنفسه كافٍ فى استقلال العقل بلزوم امتثاله بعد ما أحرز أنّه لا سبيل للمكلّف إلى الإمتثال إلّا بالإتيان القيود والمقدّمات ، لتحصل موافقه التكليف بالإتيان بنفس الواجب النفسى ، فيكون الأمر المولوى من الشارع بالمقدّمه بلا ملاك ، فلابدّ من حمل الأمر بها إمّا على الإرشاد إلى دخالتها فى

ويقول مولوياً (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلاً، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (إشتر) فى كونه بعثاً مولوياً، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إراده أخرى بدخول السوق، بعد الإلتفات إليه وأنه يكون مقدمه له، كما لا يخفى.

ويؤيـد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيريه فى الشـرعيات والعرفيات، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمه أمر غيرىّ، إلاّ إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصح تعلقه به أيضاً، لتحقق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعى وغيره سيأتى بطلانه، وأنه لا تفاوت فى باب الملازمه بين مقدمه ومقدمه.

الشَرح:

الواجب النفسى قيدا أو الإرشاد إلى طاعه الأمر بذيها .

لا يقال: لا يتمّ ذلك بالإضافه إلى الوجوب الغيرى التبعى ، فإنّه أمرٌ قهرى تابع لتعلّق الطلب إلى ذيها .

فـإنّه يقـال : كمـا لاـ يتعلّـق الوجـوب الغيرى المولوى الأصـلى بالمقـدّمه كـذلك لاـ يتعلّق بهـا الوجوب الغيرى التبعى ؛ إذ ليس الوجوب التبعى إلاّ كون الشىء بحيث لو التفت الآمر إليه لأنشأ الوجوب له ، وقد ذكرنا أنّ المقدّمه بما هى مقدّمه لو التفت إليها الآـمر ألف مرّه لاـ يجـد فيهـا ملاـك الأـمر المولوى ليأمر بها ، هـذا بالإضافه إلى الوجوب المنشأ ، وأمّا الإراده الغيريه بأن يكون تعلّق إراده الفاعـل بفعـلٍ يسـتتبع إراده أُخرى متعلّقه بمقـدّمته ، فهـذا أمرٌ صـحيح ، ولكنّه مختصّ بإراده الفعل المباشـرى والآمر تتعلّق إرادته بفعل نفسه ، وهو أمره وإيجابه ، والإيجاب فى شـىء لا يتوقّف على إيجاب مقدّمته ، بل نفس ذلك الشىء حصوله يتوقّف على إيجاد مقدّمته .

نعم الشوق إلى فعلٍ وحده غير ممكن ، بل يتبعه الإشتياق إلى مقدّمته إلاّ أنّ

ولا بأس بـذكر الاسـتدلال الذى هو كالأصل لغيره ــ مما ذكره الأفاضل عن الإسـتدلالات ــ وهو ما ذكره أبو الحسن [الحسـين] البصـرى، وهو أنه لو لم يجب المقـدمه لجاز تركها، وحينئـذ، فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه [۱].

الشَرح:

الشوق غير الإراده وغير الإيجاب .

ومما ذكرنا ظهر أنــّه لا شـهاده فى مثل قول الآمر (اُدخل السوق واشتر اللحم) على الوجوب الغيرى المولوى فى المقـدّمه ، فإنّ قوله (اُدخل السوق) إمّا إرشاد إلى طريق طاعه الأمر بالشراء ، أو تأكيد للأمر بالشراء .

والأـوامر الوارده فى الشـريعه بالمقـدّمات إرشاد إلى دخاله متعلّقاتها فى العباده أو المعامله ، والشاهـد على ذلك تعلّق مثل هـذه الأـوامر بجزء الواجب أيضاً ، مع أنّ الجزء ــ كمـا تقـدّم ــ غير قابـل للوجوب الغيرى ، بل المتعيّن فيه الإرشاد إلى جزئيه متعلّقه للواجب النفسـى وأخـذه فى متعلّق الأمر النفسـى ، كما أنّ الأمر بالخارج عن الواجب النفسـى إرشاد إلى دخالته فيه شـرطا ؛ ولذا يكون المستفاد من الأمر بجزء الواجب العبادى أو شرطه هو عين ما يستفاد من الأمر بجزء المعامله أو شرطها كالأمر بالتقابض فى بيع الصرف .

نعم للأمر المولوى الغيرى بالمقدّمه مورد واحد ، وهو ما إذا لم يكن التكليف بذى المقدّمه فعليّا ، كما ذكرنا ذلك فى تصـحيح الأمر بتعلّم العبادات وغيرها من الواجبات قبل حصول وجوبها ، فإنّ مع عـدم فعليه وجوب الشـىء لا يسـتقلّ العقل بلزوم التحفظ عليه بتحصـيل مقـدّمته من قبل ، فيكون تكليف الشارع بتحصـيلها لغايه هـذا التحفظ وتصـحيح العقاب على تفويت ملاك ذلك الواجب .

[۱] هذا الاستدلال محكى عن أبى الحسن البصرى فى باب وجوب المقدّمه ،

وفيه: ــ بعد إصلاحه بإراده عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطيه الأولى، لا الإباحه الشرعيه، وإلا كانت الملازمه واضحه البطلان، وإراده الترک عما أضيف إليه الظرف، لا ـ نفس الجواز، وإلا ـ فمجرد الجواز بدون الترک، لا يكاد يتوهم معه صدق القضيه الشرطيه الثانيه ـــ ما لا يخفى، فان الترک بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلا ـ أنه كان ذلک بالعصيان، لكونه متمكناً من الإطاعه والإتيان، وقد اختار تركه بترک مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشاداً إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

الشَرح:

والماتن قدس سره قد أصلح صوره الاستدلال أوّلاً بأنّ المراد من التالى فى الشرطيه الأُولى وهو قوله «لجاز تركها» عدم المنع الشرعى فى ترک المقدّمه ، كما أصلحها بكون المراد من المضاف إليه للظرف فى قوله «وحينئذٍ ترک المقدّمه» أى حين ترک المقدّمه والموجب للاصلاح بما ذكر هو أنـّه لو كان المراد من قوله «لجاز تركها» الإباحه الخاصّه شرعا فى المقدّمه لكانت الملازمه فى الشرطيه الأُولى واضحه البطلان ؛ لأنّ انتفاء الوجوب الشرعى عن المقدّمه لا يوجب ثبوت الإباحه الشرعيه فيها ، نظير الحال فى المتلازمين ، فإن ثبوت الوجوب فى أحدهما لا يوجب ثبوته فى الآخر ، مع أنـّه لا يوجب ثبوت الإباحه الفعليه شرعا فى ذلک الآخر لكونها لغوا ، كما أنـّه لو كان المراد بالمضاف إليه عدم المنع الشرعى فى ترک المقدّمه لم يكن مجال لصدق القضيه الشرطيه الثانيه .

حيث إنّ عدم المنع الشرعى فى ترک المقدّمه لا ـ يوجب كون التكليف بذيها من التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا .

ثمّ قال قدس سره أنـّه مع الاصلاح المزبور لا يخفى ما فيه ، فإنّه مع ترک المقدّمه بتاتا

نعم لو كـان المراد من الجواز جواز الترک شـرعاً وعقلاً، يلزم أحـد المحـذورين، إلا أن الملازمه على هـذا فى الشـرطيه الأولى ممنوعه، بـداهه أنه لو لم يجب شـرعاً لا ـ يلزم أن يكون جائزاً شـرعاً وعقلاً، لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شـرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

وأما التفصـيل بين السبب وغيره، فقد استدل على وجوب السبب، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبه عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

الشَرح:

وإن لم يبقَ التكليف بـذيها أنّ عـدم بقـائه وسـقوطه إنّما هو لحصول العصـيان بالإضافه إلى الواجب النفسـى ، لكونه متمكّنا من الإتيـان به ، وقـد تركه باختيـاره مع حكم العقـل بلزوم الإتيان بالمقـدّمه إرشادا إلى لزوم إطاعه الواجب النفسـى وتحرّزا عمّا فى تركها من تحقّق العصيان بالإضافه إلى الأمر بذيها الموجب لاستحقاق العقاب.

نعم لو كان المراد من المضاف إليه فى قوله «وحينئذٍ» حين جواز ترک المقدّمه عقلاً وشرعا يلزم أحد المحذورين وهو التكليف بما لا يطاق ، أو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقاً ، إلاّ أنّ الشرطيه الأُولى لما كانت باطله ، فإنّه لو لم تجب المقدّمه شرعا لا يجب أن يكون تركهـا جـائزا عقلاًـ وشـرعا، فإنّ عـدم تعلّق حكم شـرعى بالمقـدّمه لا يلازم انتفاء الحكم العقلى عنها، بل تجب بحكم العقل إرشادا، كما تقدّم.

أقول : لو كان المراد بالمضاف إليه جواز ترک المقدّمه عقلاً وشـرعا لزم أحد المحذورين ، وهو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا أو لزوم العقاب على ترک واجب مشروط مع عدم فعليه وجوبها ، كما لا يخفى ، وهذا الثانى غير لزوم التكليف

ولا- يخفى ما فيه، من أنه ليس بـدليل على التفصيل [١]، بـل على أن الأمر النفسـى إنما يكون متعلقاً بالسـبب دون المسـبب، مع وضوح فساده، ضـروره أن المسـبب مقـدور المكلف، وهو متمكن عنه بواسـطه السـبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيـد من القدره، كانت بلا واسطه أو معها، كما لا يخفى.

الشَرح:

بما لا يطاق ، كما لا يخفى .

لا- يقال : لو لم تجب المقـدّمه شـرعا لما أمكن إطلاق الواجب بالإضافه إليها أصـلاً ، وذلك فإنّ إيجاب ذى المقـدّمه مطلقا مع عـدم إيجـاب مقـدّمته معنـاه أن_ّه أتى المكلّف بالمقـدّمه أو لم يأتِ بها فهو مكلّف بالإتيان بـذيها ، والتكليف بـذيها مع فرض ترك المقدّمه من التكليف بما لا يطاق .

فـإنّه يقال : معنى إطلاق الواجب بالإضافه إلى شـىء أنّ فى طلب ذلك الواجب لم يفرض تحقّق ذلك الشـىء ، بأن يكون طلبه مشـروطا بحصوله ، كما فى اشتراط طلب الصلاه بدخول الوقت وطلب الحجّ بحصول الاستطاعه ، ولذا يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمه إرشادا ، إلاّ أنّ الواجب واجب حتّى بعد ترك المقدّمه رأسا ، نعم ترك المقدّمه رأسا فيما بعد لا ينافى التكليف بذيها مطلقا بالمعنى الذى ذكرناه ما دام لم يتحقّق الترك رأسا .

[١] وذلـك فإنّ الكلام فى المقام فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقـدّمه ، ومقتضـى الاسـتدلال صـرف التكليف النفسـى المتعلّق بالمسبّب إلى سببه لا اختصاص الوجوب الغيرى بالمقدّمه السببيّه ، والاستدلال المزبور عليل أيضاً ؛ لأنّ وجه عدم صحّه التكليف بغير المقدور هو لزوم كونه لغوا ، والمسبّب فيما كان سـببه تحت اختيار المكلّف وقدرته لا يكون تعلّق التكليف به لغوا ، ووجه تعلّق التكليف به دون سببه هو وجود الملاك النفسى فيه لا فى سببه .

وأما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره، فقد استدل على الوجوب فى الأول بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عاده.

وفيه ـــ مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى ـــ أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيرى إلا بما هو مقدمه الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفه على تعلقه بها لدار، والشرطيه وإن كانت منتزعه عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيّد بالشرط [١]، لا عن الغيرى، فافهم.

تتمه: لا شبهه فى أن مقدمه المستحب كمقدمه الواجب [٢]، فتكون مستحبه الشَرح:

[١] فإنّ الشرطيه كالجزئيه تنتزع من تعلّق التكليف النفسى ، فإن كان الشيء بنفسه داخلاً فى متعلّق التكليف الواحد تكون له الجزئيه ، وإن كان الداخل فيه تقيّد المتعلّق به ، ينتزع له الشرطيّه ، ولذا ذكرنا أنّ الأمر بالشرط كالأمر بالجزء إرشاد إلى دخ_الته فى تعلّق التكليف . ولا مجال لتوهّم انتزاع الشرطيه من تعلّق الأمر الغيرى بنفس الشرط، فلو كانت الشرطيه موقوفه على ثبوت الأمر الغيرى لدار، فإنّ تعلّق الأمر الغيرى موقوف على انطباق عنوان الشرط والمقدّمه، عليه ولو فرض توقّف انطباق عنوان الشرط وعنوان المقدّمه على تعلّق الأمر الغيرى به لكان دورا واضحا.

[٢] بناءً على الملازمه بين إيجاب شيءٍ وإيجاب مقدّمته بالوجه المتقدّم الذى ذكر فى كلام الماتن قدس سره تثبت الملازمه بين استحباب شيءٍ واستحباب مقدّمته ، فإنّ شهاده الوجدان بأنّ إراده شيء يلازم إرادته يجرى فى المستحبّ أيضاً ، فإنّه لا فرق فى هذه الملازمه بين الإراده الشديده المنتزع منها الإيجاب وبين الإراده الضعيفه المنتزع منها الاستحباب ، كما عليه الماتن قدس سره .

ـــــ لو قيل بالملازمه ـــــ وأما مقدمه الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمه أو الكراهه [۱]، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكناً قبله، فلا دخل له أصلًا فى حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب، لا محاله يكون مطلوب الترك، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمه، فلو لم يكن للحرام مقدمه لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمه مقدمه من مقدماته.

الشَرح:

[۱] ذكر قدس سره إنّ المقدّمه فى الحرام أو المكروه إن كانت على نحو لا ـ ينتفى بعدها اختيار ترك الحرام أو المكروه بأن أمكن للمكلّف بعد تركها ، تركهما بعدم إرادتهما ، فلا موجب لتعلّق الحرمه الغيريه أو الكراهه الغيريّه بها ، وذلك لأنّ ترك الحرام أو المكروه لا ـ يتوقّف على ترك تلك المقدّمه ، ولو على القول بوجوب المقدّمه مطلقاً ، أى من غير فرقٍ بين مقدّمه ومقدّمه أُخرى .

نعم لو كانت المقدّمه من السبب الذى لا يكون مع حصولها اختيار ترك الحرام أو المكروه تكون تلك المقدّمه حراما غيريّا أو مكروها كذلك .

وقوله «لا يبقى معها اختيار تركه» وصفٌ للمقدّمه ، والمقدّمه الموصوفه بذلك هى المقدّمه السببيّه ، كما فى الفعل التوليدى ، وحاصل العباره أنــّه لو لم يكن للحرام المقدّمه السببيه ، بأن كان من الأفعال الإراديه لما كانت واحده من مقدّماتها محكومه بالحرمه الغيريه.

لا يقال: لا يكون فعل إلاّ وله مقدّمه سببيه لا محاله ، ضروره أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد .

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمه لا محاله معها يوجد، ضروره أن الشىء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الإختياريه، بل من المقدمات الغير الإختياريه، كمبادئ الإختيار التى لا تكون بالإختيار، والا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

الشَرح:

فإنّه يقال : نعم لابدّ من أن يكون فى جمله المقدّمات ما يجب معه الفعل ، لكن لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختياريه ليمكن تعلّق التكليف الغيرى به ، بل يكون من المقدّمات غير الاختياريه كمبادئ الاختيار التى لا تكون بالاختيار وإلّا لتسلسل.

أقول : قد تقدّم ما فى هذا الكلام ، والأولى له أن يقول بعدم تعلّق الحرمه الغيريه بإراده الحرام واختياره ، لأنّ نفس تعلق الحرمه النفسيه بفعلٍ مقتضاه ترك إرادته واختياره ، حيث إنّ المراد بالنهى عن فعلٍ هو ذلك ، فلا يوجب تعلقّه به تعلّق إراده غيريّه تبعيه بترك العبد إراده الحرام .

بقى فى المقام أمرٌ ، وهو أنـّه ربّما لا يكون بين فعل وارتكاب الحرام علقه ذاتيه ، ولكن ربّما يطرأ بينهما التلازم الاتفاقى ، كما إذا علم المكلّف بأنّه إذا ذهب إلى المكان الفلانى يلقى فى حلقه الخمر أو يكره عليه أو يضطرّ إلى شرب الخمر.

فهل فى هذه الموارد يكون المحرّم على المكلّف هو شرب الخمر فيعاقب على شربه، بحيث لو كان فى الذهاب إلى المكان المزبور حرمه لكانت حرمه غيريّه؟ أو أنّ متعلّق الحرام النفسى فى هذه الموارد هو الذهاب إلى المكان المذكور؟ وجوه.

لا سبيل إلى الالتزام بالوجه الأخير ؛ لما تقدّم فى جواب من قال بصرف الأمر والنهى عن المسبّب إلى الأمر والنهى عن سببه ، بدعوى أنّ المسبّب أمر غير مقدور ،

....

الشَرح:

والمقدور هو السبب .

وأمّا الوجه الأوّل فهو الصحيح ، فإنّ النهى عن فعلٍ لا يقتضى إلّا تمكّن المكلّف على تركه ولو بترك فعلٍ آخر ، كالذهاب إلى المكان المزبور فى المثال ، وحديث رفع الإكراه أو الاضطرار لا يعمّ موارد سوء الاختيار فيعاقب على فعل الحرام وارتكاب الفساد .

وأمّا ثبوت الحرمه الغيريه فهى تبتنى على حرمه المقدّمه السببيه غيريّا ، وقد منعنا الحرمه الغيريه بتاتا .

مبحث الضدّ

اشاره

فصل

الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أو لا؟

فیه أقوال [۱]، وتحقیق الحال یستدعی رسم أمور:

الأول: الإقتضاء فی العنوان أعم من أن یکون بنحو العینیه، أو الجزئیه،

الشَرح:

کون مبحث الضد مسأله أُصولیّه

[۱] لا یخفی أنّ هـذه المسأله أیضاً کمسأله الملازمه بین إیجاب شـیء وإیجاب مقدّمته لا ترتبط بدلاله اللفظ، ولو قیل بالاقتضاء فی الضـدّ العـامّ أو الخاصّ تثبت الحرمه الغیریه لهما حتّی فیما إذا لم یکن وجوب الفعل مستفادا من الخطاب، بل کان بالإجماع أو بالملازمه بین حکم العقـل وحکم الشـرع، والتعبیر فی عنوان المسـأله باقتضـاء الأمر لا باقتضاء الوجوب لکون الوجوب غالبا بالأمر الظاهر فی الطلب بصیغه الأمر أو بمادّته ونحوهما.

ولا یخفی أیضاً أنّ هذه المسأله کمسأله الملازمه بین إیجاب شیءٍ وإیجاب

....

الشَرح:

مقـدّمته، من المبـاحث الاـصوليه التى يثبت بهـا ــ على تقـدير عـدم الاقتضاء ــ صـحّه العباده المضادّه للمأمور به مع ضمّ إمكان الترتّب أو كفايه الملاک فى صحّه العمل عباده، كما يستنبط منها بطلان العباده على تقدير الاقتضاء بضميمه مسأله أنّ النهى عن العبـاده ولو غيريّا يوجب فسادهـا، إذ مع النهى المزبور لاـ يمكن إحراز الملاـک فى تلـک العباده التى يعمّها متعلّق الأمر بطبيعيه لولاـ النهى الغيرى. وممـا ذكرنـا ظهر أنّ الحكم بصـحّه العبـاده المضـادّه للمأمور به يحتاج إلى ضمّ مقـدّمهٍ أُخرى، وإن لم تكن تلك المقدّمه من المسائل الاصوليه المستقلّه، بل يكون البحث فيها فى ضمن بعض مسائلها كبحث الترتّب أو كفايه الملاک فى وقوع العمل عباده.

لاـ يقـال: لاـ حـاجه إلى هـذا التطويل لإدخال مسأله الاقتضاء فى المسائل الاصوليه، فإنّ الملاک فى كون المسأله اصوليه ــ كما مضـى فى بحث المقـدّمه ــ هو أن يسـتنبط من نتيجتهـا بعـد إحراز صـغراها، الحكم الفرعى الكلّى بـأن تكون نتيجه القياس أمرا يلازم الحكم الشـرعى الفرعى الكلّى، كما تقدّم فى بحث الملازمه بين إيجاب شـىءٍ وإيجاب مقدّمته، فإنّه يستفاد منها الملازمه بين إيجاب الصلاه وإيجاب مقدّماتها، فينتقل إلى وجوب الوضوء وتطهير الثوب والبدن وغيرهما من شرائطها عند وجوب الصلاه وفيمـا نحن فيه أيضـاً إذا بنينـا على الاقتضـاء بين وجوب فعـل وحرمه ضـدّه الخاصّ مثلاً يقع هـذا الاقتضاء ــ أى الملازمه ــ فى طريق اسـتنباط الحرمه الغيريه لضـدّ الواجب، كالصـلاه بالإضـافه إلى وجوب الإزاله. وبـالجمله نفس الحرمه الغيريه حكم فرعى يثبت لضدّ الواجب ويستنبط من نتيجه هذه المسأله، وهى ثبوت الاقتضاء.

فـإنّه يقـال: لاـ تقـاس الحرمه الغيريه الشـرعيه بـالوجوب الغيرى الشـرعى، فـإنّ الوجوب المزبور لكونه مصـحّحا للتقرّب بالإتيـان بمتعلّقه بداعويته كان مهمّا،

....

الشَرح:

فيـدخل فی المسائـل الفرعيه التی تسـتنبط من بحث الملاـزمه، بخلاـف الحرمه الغيريه فإنّهـا لا تكون كالحرمه النفسـيّه مبعِّـده لا بنفهسا ولا بالقصد، فإنّ المبعديّه إنمّا هی فی ترک الواجب لا فی الإتيان بضدّه كما يأتی.

تفسير مفردات العنوان

ثمّ المراد بالاقتضاء فی عنوان البحث هو الأعم من العينيه والجزئيه واللزوم؛ فالمقصود من كون الأمر بالشیء عين النهی عن ضدّه العـامّ علی مـا قيـل هو أنّ المفهوم من الأـمر بالشـیء وإن كان مغايرا للمفهوم من النهی عن ضـدّه العامّ إلاّ أنّهما بحسب الخارج شیء واحد يصّح التعبير عنه بكلّ منهما، نظير ما يقال: الاثنان نصف الأربعه خارجا لا مفهوما.

وبـالجمله البعث إلی فعـل خارجا كما أنّه مصـداق للأمر به، كـذلک مصـداق للنهی عن ضـدّه العامّ، فإنّ الأمر بشـیءٍ عين طلب ترک تركه.

والمراد بالجزئيه علی ما قيل من أنّ الوجوب يتضمّن المنع من تركه، الذی هو ضدّ عامّ للفعل بأن يكون الوجوب عباره عن طلب الفعل مع المنع من تركه.

كما أنّ المراد باللزوم كون النهی عن الضدّ العام أو الخاصّ، خارجا عن مفاد الوجوب ويكون لازما أو ملازما له.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا تنافی بين تعميم الاقتضاء للعينيّه والتضـمّن، وبين كون المسأله عقليّه، ووجه عـدم المنافاه أنّ المراد بكون المسـأله عقليه أنّه لاـ دخـل لصـيغه الأـمر أو مـادّته أو نحوهمـا فی المبحوث عنه فی المقام، بل يعمّ البحث ما كان وجوب الفعل مسـتفادا من عقـل أو نقـل أو إجمـاع، ويبحث فی أنّه هـل يجوز عقلاًـ أن يجب فعلٌ واقعا ولا يحرم ضـدّه العامّ أو الخاصّ أو لا يمكن ذلک؟ لكون وجوبه ــ مثلًا ــ عين ضدّه

أو اللزوم من جهه التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، أو المقدميه على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا [۱] هو مطلق المعاند والمنافى وجودياً كان أو عدمياً.

الثانى: إن الجهه المبحوثه عنها فى المسأله، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكوره، إلّا أنه لما كان عمده القائلين بالإقتضاء فى الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدميه ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام فى المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال، فى المقدميه وعدمها، فنقول وعلى اللّه الإتكال:

إنّ توهّم توقّف الشيء على ترك ضدّه] ۲] ليس إلّا من جهه المضاده

الشَرح:

العامّ خارجا، أو أنّ حرمته داخله فى وجوبه ولا يثبت الكلّ بدون ثبوت أجزائه.

وبتعبير آخر: ليس المراد بالتضمّن الدلاله التضمنيّه، وبالعينيه الدلاله المطابقيّه، على ما تقدّم، بل المقصود أنّه هل يمكن التفكيك عقلًا بين الوجوب وعينه أو جزئه أو لازمه وملازمه أم بينهما علقه عقليه.

[۱] ليس المراد بالضدّ فى المقام الأمر الوجودى الذى لا يجتمع مع الأمر الوجودى الآخر على ما هو المصطلح عند أهل الميزان، بل المراد مطلق المنافى للواجب، سواء كان أمرا وجوديا، كما فى الضدّ الخاصّ غالبا، أو أمرا عدميا، كما فى الضدّ العامّ، وهذا فيما إذا كان متعلّق الأمر هو الفعل، وأمّا إذا كان الترك يكون ضدّه العامّ هو الفعل. وبتعبيرٍ آخر: يطلق الضدّ العامّ على نقيض الشيء سواء كان أمراً عدمياً أو وجودياً.

الضد الخاصّ

[۲] قد ذكر لاقتضاء الأمر بشيءٍ النهى عن ضدّه الخاصّ وجهان:

والمعانده بين الوجودين، وقضيتها الممانعه بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

وهو توهم فاسد، وذلك لأنّ المعانده والمنافره بين الشيئين، لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما فى التحقق، وحيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمه، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادين، كيف؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشىء على عدم ضده، توقف الشىء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشىء توقف عدم الشىء على مانعه، بداهيه ثبوت المانعيه فى الطرفين، وكون المطارده من الجانبين، وهو دور واضح.

الشَرح:

الأوّل: أنّ المضادّه والمنافره بينه وبين الفعل المأمور به مقتضاها ثبوت الممانعه بينهما بأن يكون وجود كلّ منهما مانعا عن تحقّق الآخر وبما أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشىء، فيكون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به، فيجب من جهه المقدّميّه و إذا وجب تركه حرم فعله، لأنّ الفعل ضدّ عامّ للترك والأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ.

وقد يورد على هذا الاستدلال بوجهين أشار الماتن قدس سره إلى أوّلهما بقوله: «وهو توهم فاسد . . . إلخ» وحاصله أنّ ثبوت الممانعه بين الضدّ الخاصّ والمأمور به ممنوعه فإنّ مقتضى المضادّه بينهما عدم إمكان اجتماعهما فى الوجود، وأمّا كون أحدهما مانعا عن الآخر بحيث يكون ترك أحدهما مقدّمه وسابقاً رتبةً على وجود

وما قيل فى التفصّى عن هذا الدور [۱] بأن التوقف من طرف الوجود فعلى، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإراده الأزليه به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمه البالغه، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كى يلزم الدور.

الشَرح:

الآخر فلا، بل يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر فى رتبه واحده وبينهما كمال الملائمه نظير المتناقضين، فإن ثبوت المنافره بينهما كما لا تقتضى الممانعه كى يكون ارتفاع أحدهما مقدّمه لثبوت الآخر، كذلك الحال فى المتضادّين، كيف ولو كانت المضادّه موجبه لتوقّف المأمور به على ترك ضدّه، توقّف الشىء على فقد مانعه، لتوقّف ترك الضدّ على فعل المأمور به توقّف فقد الشىء على مانعه، فيكون الفعل المأمور به سابقا فى الرتبه على ترك الضدّ المفروض سبقه على المأمور به، وهذا هو الدور.

[۱] وقد يدفع الدور المزبور ويقال بصحّه توقّف المأمور به على ترك ضدّه الخاصّ من غير أن يتوقّف ترك ضدّه على المأمور به بتقريب:

إنّ الشىء فى تحقّقه يتوقّف على تمام أجزاء علّته التى منها عدم المانع إلاّ أنّ عدم الشىء لا يستند إلاّ إلى عدم تمام علّته بأن يستند إلى عدم مقتضيه وسببه فيما إذا لم يوجد سببه ومقتضيه، وإلى عدم شرطه فيما كان مقتضيه موجودا ثمّ تصل النوبه إلى استناد عدمه إلى وجود المانع فيما إذا كان السبب والشرط موجودين فاستناد عدم الشىء إلى وجود مانعه يحصل بعد وجود المقتضى له مع جميع شرائطه. وعلى ذلك فتوقّف المأمور به على ترك ضدّه الخاصّ فعلىّ، ولكن ترك

إن قلت: هـذا إذا لوحظا منتهيين إلى إراده شـخص واحـد [١]، وأمـا إذا كـان كـل منهمـا متعلقاً لإراده شـخص، فأراد مثلاً أحد الشخصـين حركه شـیء، وأراد الآخر سـكونه، فيكون المقتضـى لكل منهما حينئـذ موجوداً، فالعدم ـــ لا محاله ـــ يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

الشَرح:

ضدّه الخاصّ مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى فعل المأمور به.

بل يمتنع تحقّق المقتضى للضدّ الخاصّ واستناد عدمه إلى وجود المانع مع تحقّق تمام العلّه لوجود المأمور به، لرجوع عدم تحقّق الضـدّ الخاصّ مع وجود المأمور به فى النتيجه إلى عدم تعلّق الإراده الأزليّه به وتعلّقها بالآخر، كما هو مقتضـى الالتزام بأنّ أفعال العباد تستند إلى مشيه اللّه على ما تقدّم فى بحث الطلب والإراده.

[١] هـذا الإشـكال مع جوابه تتميم لمـا ذكر فى التفصـى عن لزوم الـدور وتصـحيح لتوقّف المـأمور به على ترك ضـدّه من دون عكس.

وحاصل الإشـكال: أنّ ما ذكر من اسـتناد عدم الضدّ إلى عدم مقتضيه إنّما يلزم إذا كان لحاظ الضدّين بالإضافه إلى فعل شخصٍ واحدٍ، حيث إنّ مع إراده أحدهما يكون عدم الآخر مسـتندا إلى عدم إرادته، إذ لا معنى لتعلّق إراده واحده بوجود كلا الضدّين. وأمّا إذا لوحظا بالإضافه إلى شخصين كما إذا أراد أحدهما تحريك جسم والآخر إسكانه، فيكون عدم أحد الضدّين مستندا إلى وجود الضدّ الآخر لا محاله.

وحاصل الجواب: أنّ الضـدّين بالإضافه إلى إراده كلّ من الشخصـين كالضـدّين بالإضافه إلى إراده شـخص واحـد فى أنّ عـدم أحدهما مع وجود الآخر يستند إلى

قلت: هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدره المغلوب منهما فی إرادته، وهی مما لابد منه فی وجود المراد، ولا یکاد یکون بمجرد الإراده بدونها لا إلی وجود الضد، لکونه مسبوقاً بعدم قدرته ــــ کما لا یخفی ــــ غیر سدید، فإنّه وإن کان قد ارتفع به الدور [۱]، إلاّـ أنه غائله لزوم توقف الشیء علی ما یصلح أن یتوقف علیه علی حالها، لإستحاله أن یکون الشیء الصالح لأن یکون موقوفاً علیه الشیء موقوفاً علیه، ضروره أنه لو کان فی مرتبه یصلح لأن یستند إلیه، لما کاد یصح أن یستند فعلًا إلیه.

الشَرح:

عدم مقتضیه لا إلی وجود الآخر فان قدره الفاعل جزء المقتضی ولایکون مجرّد إراده الفاعل للفعل مع عدم قدرته علیه، مقتضیا له کما إذا اعتقد کون هذا الشیء مقدورا له أو احتمل قدرته علیه فأراده،لم یتحقق إذا کان غیر مقدور له واقعاً. وعلی ذلک فعدم قدره الشخص المغلوب فی إرادته، هو الذی یستند إلیه عدم الضد لا وجود الضد الآخر الصادر عن الغالب فی إرادته، وبالجمله أنّ الفعل المأمور به وإن کان یتوقّف علی ترک ضدّه ولکن ترک ضدّه لا یستند إلی فعل المأمور به بل إلی عدم مقتضیه.

[۱] هذا تعلیلٌ لبطلان التفصّی عن لزوم الدور بما تقدّم وحاصله:

أنّ ما تقدّم وإن کان یرتفع به الدور یعنی التوقّف الفعلی من الجانبین إلاّ أنّ الملاک لاستحاله الدور وهو لزوم کون شیءٍ سابقا علی الآخر رتبةً ومتأخّرا عنه کذلک بحاله موجود وتقریره:

إنّ فعل المأمور به یستند فعلًا إلی ترک ضدّه علی الفرض وترک ضدّه لایستند فعلًا إلی فعل المأمور به، بل إلی عدم مقتضیه، فلا توقّف من الجانبین فعلًا، ولکن ملاک استحاله الدور لیس خصوص التوقّف الفعلی من الجانبین لیقال إنّه لیس فی البین هذا الملاک بل ملاک استحالته لزوم کون الشیء مقدّما علی الآخر رتبةً ومتأخّرا

والمنع عن صلوحه لذلک بدعوی: أن قضیه کون العدم مستنداً إلی وجود الشَرح:

عنه کـذلک، وهذا المحذور بعینه جارٍ فی المقام، وذلک فإنّ ترک الضدّ یکون مقدّما رتبهً علی فعل المأمور به لکون ترکه من عدم المانع، ومن جهه أُخری یکون ترک الضدّ متأخرا لا یخفی أنّ هذا التأخّر شأنی لا فعلیّ ولهذا عبّر عنه الماتن قدس سره بما یصلح. أیضاً رتبهً عن المأمور به لأنّه لو کان المقتضی للضدّ حاصلًا لاستند ترکه إلی فعل المأمور به استناد عدم الشیء إلی مانعه. وإلی ذلک أشار الماتن بقوله: «إلّا أنّه غائله لزوم توقّف الشیء» یعنی توقّف فعل المأمور به «علی ما یصلح» یعنی علی ترک الضدّ الذی یصلح «أن یتوقّف» ذلک الترک «علیه» أی علی فعل المأمور به «علی حالها لاستحاله أن یکون الشیء الصالح» أی فعل المأمور به الذی یصلح «لأن یکون موقوفاً علیه الشیء» أی ترک الضدّ «موقوفا علیه» ذلک الشیء یعنی علی ترک الضد ولا یخفی عدم استقامه العباره، إلّا إذا أُرید من الشیء الأوّل غیر ما أُرید من الثانی. ولکن لو کان یبدّل مکانهما، بأن کان یفسّر الشیء الأوّل بترک الضد والثانی بفعل المأمور به والضمیر فی «علیه» الثانی بترک الضد لکان أولی وأنسب وعلیه هکذا یکون معنی العباره:

إنّ ترک الضد ــ الّذی یکون المأمور به موقوفاً علیه ــ یستحیل أن یکون موقوفاً علی فعل المأمور به من باب توقف عدم الضد وترکه علی وجود المانع، أی أنّ ترک الضدّ یستحیل أن یکون موقوفاً علیه (فعلًا) وموقوفاً (شأناً) فی نفس الوقت، ضروره أن فعل المأمور به لو کان فی مرتبه یمکن أن یستند إلیه ترک الضدّ لما أمکن استناد المأمور به فعلًا إلیه أی إلی ترک الضدّ لما ذکر من لزوم کون المأمور به مقدّما ومتأخّرا عن ترک ضدّه رتبهً.

ص :۱۶۹

الضد [١]، لو كـان مجتمعاً مع وجود المقتضـى، وإن كانت صادقه، إلاّ أن صـدقهالا يقتضـى كون الضـد صالحاً لـذلك، لعـدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها، مساوق لمنع مانعيه الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين، ضروره أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلاّ توهم مانعيه الضد _ كما أشرنا إليه _ وصلوحه لها.

إن قلت: التمـانع بين الضـدين كالنار على المنار، بل كالشـمس فى رابعه النهار، وكـذا كون عـدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلاّ شبهه فى مقابل البديهه.

قلت: التمـانع بمعنى التنـافى والتعانـد الموجب لإستحاله الإجتمـاع ممـا لا ريب فيه ولا شـبهه تعتريه، إلاّ أنه لا يقتضـى إلاّ امتناع الاجتماع، وعـدم وجود أحـدهما إلاّ مع عـدم الآخر، الـذى هو بديل وجوده المعاند له، فيكون فى مرتبته لا مقدّماً عليه ولو طبعاً، والمانع الذى يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافى ويزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يُعاند الشىء ويزاحمه فى وجوده.

الشَرح:

[١] يعنى المنع عن صـلاحيه كون المأمور به موقوفا عليه لترك ضـدّه بدعوى امتناع اسـتناد ترك الضدّ إلى فعل المأمور به، لأنّ اسـتناد تركه إلى فعـل المـأمور به على تقـدير المقتضـى له وإن كان صادقا بنحو القضـيه الشـرطيه إلاّ أنّ المقـدّم فيها وهو تحقّق المقتضـى للضـدّ المزبور ممتنع، فـإنّ الفاعـل لايريـد الجمع بين الضـدّين ولا يتمكّن من الجمع بينهما ليتحقّق مع فعل المأمور به إراده ضـدّه، وصـدق القضـيه الشـرطيه لا ـ ينافى امتناع المقـدّم المسـتلزم لامتناع التالى، فالمنع عن (الـخ) مساوق للالتزام بارتفاع التوقّـف من الجـانبين، لأنّ المفروض مع وجـود المقتضـى لأحـد الضـدّين _ ولنفرضه فعـل المـأمور به _ لا ـ يمكن أن يتحقّق المقتضى للضدّ الآخر حتى يمنع ذلك

نعم العله التـامه لأحـد الضـدين ، ربمـا تكون مانعـاً عن الآـخر، ومزاحماً لمقتضـيه فى تأثيره، مثلًا تكون شـده الشـفقه على الولد الغريق وكثره المحبه له، تمنع عن أن يؤثر ما فى الأخ الغريق من المحبه والشـفقه، لإراده إنقاذه مع المزاحمه فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضـد الموجود والمعدوم، فى أن عدمه الملائم للشـىء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لابد أن يجامع معه من غير مقتضٍ لسبقه، بل عرفت ما يقتضى عدم سبقه.

الشَرح:

الضـدّ الآـخر عن تـأثير المقتضـى الأـوّل، فلايكون ترك الضـدّ موقوفا عليه للمأمور به، كما أنّ ترك الضـدّ غير مسـتند إلى فعل المأمور به.

وبالجمله فعـدم المانع يكون من أجزاء العلّه التامه للشـىء. ولا يصـغى إلى ما قيل: كيف يكون عدم المانع من أجزاء العلّه مع أنّ العدم ليس بمؤثّر.

إذ لا معنى لـدخاله عدم المانع فى وجود الشـىء إلّا بأن يكون تأثير المقتضـى فيه فعليا فى ظرف عدم المانع، وأمّا مع وجوده فلا يؤثر فى ذلـك الشـىء، فوصول النـار إلى جسمٍ قابل للاحتراق يوجب احتراقه فى ظرف عـدم الرطوبه الغالبه فى ذلك الجسم لا معها.

وعليه فينحصـر كون الشـىء مانعـا فيمـا يمكن اجتمـاعه مع مقتضـى الشـىء الآـخر ويمنع بوجوده عن تـأثير ذلـك المقتضـى فى المنفعل، فالمانع الـذى يكون عدمه فى رتبه سائر أجزاء العلّه وهى سابقه على المعلول، هو هذا المانع، وهذا لا يتحقّق فى الفعلين المتضادّين لعدم إمكان اجتماع المقتضى لأحدهما مع المقتضى للآخر على ما مرّ.

أقول: يرد عليه أوّلاً بأنّ قياس الضدّين بالنقيضين فى كون أحد الضدّين مع

....

الشَرح:

بـديل الآخر فى مرتبةٍ واحده وأنّ المنافره بين النقيضـين كما تقتضـى تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر كذلك تقتضـيه فى المتضادّين، قياس مع الفارق حيث إنّ ارتفاع أحد النقيضين عين الآخر لا أنه شىء فى مرتبه الآخر والمدعى فى الضدّين أنّ عدم أحـدهما فى رتبه وجود الآخر، وبالجمله فعدم المقدميه فى ارتفاع أحد النقيضـين إنّما هو لعدم الاثنينيه بين رفع أحدهما وثبوت الآخر بخلاف ترك أحـد الضـدّين الـذين لهما ثالث، فلابـدّ لعدم المقدميه بين ترك أحدهما وفعل الآخر من التماس وجه آخر غير العينيه إذ ليس ترك أحدهما عين وجود الآخر لمكان الثالث.

وثانيـاً: أنّ مـا ذكره فى اراده شخصـين من اسـتناد أحـد الضـدين إلى فقـد مقتضـيه ــ لأنّ التمكّن على الفعـل داخل فى الإراده المقتضـيه للفعل والمغلوب فى إرادته لا يتمكن على الفعل ــ ففيه ما لا يخفى، فإنّ المعتبر فى المقتضى التأثير فى حصول الشىء فى نفسه ولا ينافيه عـدم التأثير مع سائر القواهر فانّ التأثير الفعلى فى حصول الشـىء شأن العله التامه التى من أجزائها عـدم المانع وبتعبير آخر المغلوب فى إرادته متمكّن من تحريك الشـىء لولا إسـكان ضـده فيكون إسـكان الضد أو إراده إسـكانه مانعاً عن تحريك الشىء.

فتحصّل أنّ مقتضى ما تقدم هو أن لا يكون بين الضدين تمانع فيما لم يمكن حصول المقتضى لكل منهما كما فى إراده شخص واحد، إذ لا يكون فى هذه الصوره حصول أحدهما مستنداً إلى عدم حصول الآخر، كما لا يكون عدم حصول الآخر مستنداً إلى حصول الأوّل. وامّا إذا لم يكن بين المقتضـيين (بالكسـر) تضاد بل كانا حاصـلين وكان لأحدهما تأثير فعلى دون الآخر ففى مثله يكون أقوى المقتضيين

ص :١٧٢

....

الشَرح:

مانعاً عن تـأثير الآـخر منهمـا كما فى إراده شخصـين مع كون ما أراده أحـدهما مضاداً لما أراده الآخر ومن هـذا القبيل ما ذكره قدس سـره من أنّه ربّما تكون العله التامه لأحد الضدين مانعاً عن تأثير المقتضى للآخر كالشفقه الشديده على الولد الغريق حيث إنّها تمنع عن تأثير المحبه للأخ الغريق فى إراده إنقاذه وإلاّ فيمكن أن يقال إنّ مجرّد المحبّه لا تكون مقتضيه لإراده إنقاذ الأخ، وعلى ذلك فيمكن أن يقال إنّ تحريك ا لجسم من الغالب فى إرادته غير مانع عن تحريك الآخر بل المانع هو إراده الغالب فى إرادته، فيكون عدم تحريك المغلوب فى إرادته مستنداً إلى إراده الغالب لا إلى نفس إسكانه.

وعليه فالضدين لا يكون بينهما تمانع بالمعنى المصـطلح فى أجزاء العله التامه للشـىء سواء كان لحاظ صدورهما عن شـخص أو شخصـين والمانعيه إنّما هى فى إراده الشـخص الغالب فى إرادته،وهـذا لا يتصور فى لحاظ الضدين بالإضافه إلى شـخص واحد فـإنّ تحقّق إراده الضـدّ من شـخص واحـد لا تجتمع مع إرادته الضـدّ الآخر فإن لازم تحقّق الإرادتين، إراده الجمع بين الضـدين بخلاف إراده شخصين فإنّ مقتضى إرادتهما تحقّق ما أراد كل منهما دون ما أراد الآخر.

إذن فالمانعيّه بين الضـدين بمعناها اللغوى ـ أى المنافره بينهما وعدم إجتماع أحدهما إلاّ مع بديل الآخر ـ حاصله بين الضدين ولكن هـذا غير المانع الـذى يعـدّ من أجزاء العلّه التامّه للشـىء فانّ المعدود عدمه من أجزائها ما كان يجتمع مع المقتضـى ويمنع عن تأثيره، كما فى النار المماسّه مع الجسم القابل للإحتراق حيث إنّ رطوبه ذلك الجسم تمنع عن تأثير النار.

وأمّا إذا لم يكن من إجتماع المقتضيين (بالكسر) كما فى إراده شخص لأحد

....

الشَرح:

الضـدين حيث لا يمكن معها إرادته الضـد الآخر،لما تقـدم من أنّ مقتضاهما الجمع بين الضدين فلا يصح عدّ أحدهما مانعاً عن الآخر.

ثمّ إنّه قد يوجّه ما ذكره الماتن قدس سره فی أوّل كلامه فی الإستدلال على نفی مقدميّه ترک الضد لفعل المأمور به بقوله: (إنّ المعانده والمنافره بين الشـيئين لا تقتضى إلاّ عدم إجتماعهما . . . إلخ)(١) بأنّه إشاره إلى قياس المساواه التى اعتمد عليه المحقّق النائينى قدس سره (٢) فی المقـام وتقريره: أنّ الضـد الخـاص يكون فی مرتبه الفعل المأمور به كما هو مقتضـى المضاده بينهما، وترک الضـد الذى يلائم المأمور به يكون فی مرتبه فعل الضد كما هو الحال بين كل شـیء ونقيضه فيكون ترک الضد فی رتبه فعل المأمور به بقياس المساواه.

ولا يخفى ما فی التوجيه فإنّ الماتن قـدس سـره أضاف إلى الملائمه بين بـديل أحـد الضدين مع الضد الآخر قوله: (من دون أن يكون فی البين ما يقتضـى تقـدّم أحـدهما على الآخر) وهـذا القيد عباره أخرى عن نفی مقدميّه ترک أحد الضدين لفعل الضـد الآخر أو نفی مقـدميّه فعل الضـد لترک الضـد الآخر، وإلاّ فقياس المساواه فی الرتبه باطل من أصـله، حيث يمكن أن يتقدم أحد الشيئين على الآخر فی الرتبه لارتباطهما بنحو العليّه والمعلوليّه ولا يحصل التأخّر فی الرتبه بين ما يساوى مرتبه المتأخر وما يساوى مرتبه المتقـدم كما فی عدم المعلول المساوى للمعلول فی الرتبه وعدم العله المساوى للعله فی الرتبه حيث لا يتأخر عدم المعلول عن عدم العله بل هما فی

١- (١) الكفايه: ١٣٠.

٢- (٢) أجود التقريرات: ١ / ٢٥٩.

....

الشَرح:

مرتبه واحده لعدم توقف عدم شيء على عدم شيء آخر.

وعليه فيمكن أن يكون أحد الضدين مع الضد الآخر في مرتبه واحده ولا يكون ترك أحدهما مع فعل الآخر في رتبه واحده وبتعبير آخر الملائمه بين الأمرين قد تقتضي تقدم أحدهما على الآخر كالملائمه بين العله والمعلول وقد لا تقتضي كالملائمه بين عدم العله وعدم المعلول، فالملائمه لا بنفسها تكون دليلاً على المساواه فيالرتبه ولا عدمها يقتضي المساواه أيضاً كما في عدم ملائمه المانع مع الممنوع.

وممّا ذكرنا من عدم توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر ولا توقف عدم أحدهما على فعل الآخر ظهر بطلان ما نسب إلى العضدي والحاجبي من توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر وتوقف ترك الآخر على فعله، كما ظهر بطلان شبهه الكعبيّ بانتفاء المباح استناداً إلى أنّ ترك المحرمات يتوقف على الأفعال المباحه فتكون فعلها واجبه.

ثمّ إنّ هذا كلّه بناءاً على مسلك الماتن قدس سره وغيره من توقف الأفعال الإختياريه كسائر الممكنات، على العله التامه وأنّ إراده الفعل علّه له.

وأمّا بناءاً على ما سلكناه في بحث الطلب والإراده من خروج الأفعال الإختياريه عن تلك القاعده حيث إنّ قدره الفاعل بنفسها كافيه في صدور الفعل عنه وأنّ ما يعدّ من مبادئ الإراده لا يكون إلاّ مرجّحاً عند الفاعل في إختياره وإعمال قدرته في أحد طرفي الشيء، فلا تكون الإراده علّه تكوينيّه للفعل الإختياري على ما ذكروه بل هي مرجح لاختيار الفعل وصرف القدره لايجاده، كما لا معنى لكون فعل الضد

....

الشَرح:

مانعاً من المأمور به، لأنّ صرف قدرته فى المأمور به، انّما هو للمرجّح فيه دون ضدّه.

وبيان ذلك: أنّ المأمور به مع ضده، إذا لم يكن لهما ثالث كالحركه والسكون، فاختيار المكلف أحدهما عين اختيار ترك الآخر وإذا كان لهما ثالث فالفاعل يتمكن من الإتيان بواحد منها دون الجمع بينها فى الوجود ومع اختياره الإتيان بواحد معين لمرجّح فيه يكون غيره متروكاً لا محاله من غير أن يكون فى البين ملاك المقدميّه أيضاً، حيث إنّ ملاك المقدميّه فى الأفعال الإختياريه إمّا كون فعله قيداً للمأمور به كما فى شرائط المأمور به نحو تقيّد الصلاه بالوضوء، أو كون تركه كذلك كما فى موانع المأمور به نحو تقيّدها بترك القهقهه والبكاء لأمر الدنيا، أو كون فعله موجباً لفعليه القدره على الفعل الآخر كالمسير بالاضافه إلى الإتيان بالمناسك، والمفروض أنّ ترك الضد لا هو مأخوذ قيداً فى متعلّق الأمر بالضدّ الآخر ولا أنّه ممّا يحصل به التمكن الفعلى على المأمور به بل هو ملازم لفعل الضد، فإذا صرف المكلف قدرته المساوى نسبتها بالاضافه إلى الضدين من قبل، فى واحد معين لمرجح فيه كأمر الشارع به يصير ترك الآخر ملازماً له لا محاله.

نعم لو كان ترك الفعل قيداً للمأمور به كأخذ ترك القهقهه مثلاً قيداً فى الصلاه وقلنا بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب مقدماتها فلا بأس بالقول بأنّ ايجاب الصلاه المتقيده بترك القهقهه، يقتضى إيجاب ترك القهقهه غيريّاً، ولو كان الأمر بالشىء نهياً عن ضده العام لحرمت القهقهه غيريّاً عند فعل الصلاه وهذه المضاده بين الصلاه والقهقهه حصلت من أخذ التقييد بتركها فى متعلق الأمر بالصلاه على ما تقدم وإلّا لم يكن بينهما أىّ مضادّه ذاتاً.

....

الشَرح:

وأمّا لو كان بين المأمور به والفعل الآخر مضاده ذاتاً لم يمكن تقييد المأمور به بتركه لأنّه يصبح لغواً محضاً إذ إتيان المأمور به يستلزم ترك ضدّه قهراً كما لا يخفى. ومن هنا لا يمكن تقيّد المأمور به بوجود شيءٍ وبعدم ضده أيضاً بأن يكون وجوده شرطاً للمأمور به، كالطهاره من الحدث حيث إنّها شرط للصلاه، ويكون ضد ذلك الشيء مانعاً عن المأمور به بأن يكون الحدث مانعاً عن الصلاه، لأنّ أحد التقييدين لغو محض.

وبتعبير آخر إذا فرض أنّ متعلق الأمر بالصلاه مقيد بالطهاره، فلا يمكن معه تقيد آخر بأن يكون متعلق الأمر بها مقيّداً بعدم الحدث حيث يصبح أحد التقيدين لغواً محضاً بل لابدّ امّا من تقييد الصلاه بالطهاره أو بعدم الحدث فإن كان التقيد بالنحو الأوّل تكون الطهاره شرطاً وإن كان بالنحو الثانى يكون الحدث مانعاً.

ولذا قد يقال إنّه يشكل الأمر فيما يدلّ على اشتراط الصلاه بالطهاره كقوله «إذا قُمْتُمْ إلى الصّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»(۱) الآيه وقوله عليه السلام فى مثل صحيحه زراره(۲) «لا صلاه إلاّ بطهور» يعنى بطهاره، مع ما ورد فى الروايات(۳) من أنّ الحدث يقطع الصلاه ووجه الإشكال هو أنّ ظاهر الأوّل شرطيه الطهاره وظاهر الثانى مانعيه الحدث.

ولكن الإشكال ضعيف فانّ الصلاه إسم لأجزائها، والآنات المتخلله بين

ص: ۱۷۷

۱- (۱) سوره المائده: الآيه ۶.

۲- (۲) الوسائل: ج ۱، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۳- (۳) الوسائل: ج ۴، الباب ۱ من أبواب قاطع الصلاه، الحديث ۱.

....

الشَرح:

أجزائها غير داخله فى معنى الصلاه وظاهر ما ورد فى اعتبار الطهاره فى الصلاه اعتبارها فى أجزائها وعليه فلو لم يكن فى البين ما يـدلّ على قاطعيه الحـدث لقلنا إنّ من صـلى بعض صـلاته وأحدث فى الأثناء يجوز له تجديد الطهاره والإتيان ببقيه الصـلاه بعد تجديـدها حيث إنّ الصـلاه حصلت مع الطهاره، ولكن ما ورد فى قاطعيه الحدث يدلّ على أنّ هذا التجديد لا يفيد فى تصـحيح الصـلاه المزبوره وأنّ الأـجزاء السـابقه تبطـل بالحـدث فى الأثنـاء ولـذا عبّر عن الحـدث فى الأثنـاء بالقـاطع، فالطهاره شـرط فى الأجزاء، وعدم الحدث معتبر فى الآنات المتخلّله فلا منافاه فى البين ولا لغويه كما لا يخفى.

ثم إنّه قـد يقال إنّ ترك أحـد الضـدين متقـدم على فعل الضـدّ الآخر بالطبع فانّ الملاک فى التقـدم بالطبع أن لا يكون للمتأخّر وجود إلاّـ مع المتقـدم ولاـ عكس بـأن يمكن تحقّق المتقـدم ولاـ يكون للمتأخر حصول كما فى تقـدّم الجزء على الكلّ وتقـدّم الواحـد على الإثنين، وفيما نحن فيه يمكن ترك أحـد الضـدين من غير أن يوجـد الضدّ الآخر، لتمكّن المكلّف من تركهما كما فى الضـدين الـذين لهما ثالث، ولكن لا يمكن وجود الضـد الآخر إلاّ مع ترک ضده وعلى ذلک فلا يكون وجود أحد الضدين متقدماً على الآخر بالطبع لامكان عدمهما ولكن عدم أحدهما يتقدم على وجود الآخر بالطبع.

أقول: مع أنّ ملاـک تقـدم شـىء على الآـخر بـالطبع ليس مجرد ما ذكر وإلاّ لزم التفصـيل بين ضـدين لهما ثالث، وما ليس لهما ثـالث كـالحركه والسكون، بل ملاكه كون أحـد الشـيئين من علل قوام الآخر كما فى الجزء والكل والواحـد والاثنين، أنّ مجرّد التقدّم الطبعى لا يكون ملاكاً لثبوت الوجوب الغيرى للمتقدّم ولذا تقدّم فى بحث

فانقـدح بـذلك ما فى تفصـيل بعض الأعلام [۱]، حيث قـال بالتوقف على رفع الضـد الموجود، وعـدم التوقف على عـدم الضـد المعدوم، فتأمل فى أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق وبذلک حقيق.

فقد ظهر عدم حرمه الضد من جهه المقدميه.

الشَرح:

المقـدمه أنّ تقـدّم الجزء على الكـلّ وإن كـان بـالطبع إلاّـ أنّه لاـ يكون مقـدّمه للكـلّ ليثبت له الوجوب الغيرى بـل الملاک فى المقـدميّه التى توجب تعلّق الوجوب الغيرى بمعنونها أحـد الأمرين المتقـدمين(۱) وشـىء منهمـا غير ثابت بين المأمور به وضـده الخـاصّ المفروض فى المقـام ولعـلّ هـذا هو مراد المـاتن رحمه الله من أنّ المضـاده لا تقتضـى إلاّ امتناع الإجتماع وعـدم وجود أحـدهما إلاّ مع عـدم الآخر الذى هو بديل وجوده والمناقض لوجوده، فيكون فى مرتبته أى يكون عدم أحدهما فى مرتبه وجود الآخر لا مقدماً على وجود الآخر ولو طبعاً.

التفصيل بين الضد الموجود والمعدوم

[۱] إشاره إلى بطلان ما نسب إلى المحقق الخونسارى قـدس سـره من التفصـيل بين الضـد الموجود للمأمور به والضـد المعـدوم فـالتوقف انّمـا هو فى الضـد الموجود دون الضـد المعـدوم، إذ الضـد الموجود مانع من وجود المأمور به وعـدمه من أجزاء العله فيكون الأمر بالشـىء مقتضياً للنهى عن الضدّ الموجود وإزالته فانّه ذكر أنّ المحلّ إذا كان مشغولاً بأحد الضدين فرفعه عن ذلک المحل مقدمه لإيجاد الضد الآخر فيه كما إذا كان الجسم أسود فإن تبييضه يتوقف على رفع ذلک السواد بخلاف ما إذا لم يكن

۱- (۱) تقدّم ذكرهما فى الصفحه ۱۷۷ وهما كون الفعل أو الترک قيداً للمأمور به أو كون فعل الشـىء موجباً لفعليه القدره على الفعل الآخر.

....

الشَرح:

مشغولاً بشيء منهما فإنّ عدم أحدهما مع الضد الآخر فى رتبه واحده وليس العدم مقدمه.

وذكر الماتن قدس سره فى الرد عليه بأنّ عدم أحد الضدين بقاءً مع الضد الآخر _ أى المأمور به _ فى رتبه واحده كما كان عدم أحدهما من الأول مع الفعل المأمور به فى مرتبه واحده على ما تقدم فلا توقّف مطلقاً.

وبتعبير آخر عدم الضد الذى ملائم للشيء _ يعنى المأمور به _ ومناقض لوجود الضد الذى يعاند ذلك الشيء _ يعنى المأمور به _ لابدّ من أن يجتمع مع المأمور به من غير أن يكون مقتض لسبق ذلك العدم بل تقدم أنّ فى عدم الضد ما يقتضى عدم سبقه على المأمور به.

وربّما يقال إنّ التفصيل بين الضد الموجود والمعدوم مبنيّ على عدم حاجه الممكن فى البقاء إلى العلّه، فانّه بناءاً عليه يكون الضد الحادث المستغنى عن العلّه فى بقائه، مانعاً عن حدوث ضدّه _ يعنى المأمور به _ فيتوقف حدوث ضده على رفع ذلك الحادث الباقى لا محاله.

وأمّا إذا كان الحادث محتاجاً فى بقائه إلى العله أيضاً فيكون عدم المأمور به مستنداً إلى عدم مقتضيه مع فرض العلّه لبقاء الضد الحادث.

أقول: إذا كان التضاد بين ايجاد الفعلين فلا يتمكن الفاعل المختار من الجمع بينهما ولا ريب فى أنّ بقاء أحدهما كحدوثه فى حاجته إلى الفاعل، ومع صرف قدرته فى أحدهما يكون الآخر متروكاً من غير أن يكون فرق بين تركه الإبتدائى أو تركه الإستمرارى على ما ذكرنا فى تقرير عباره الماتن قدس سره .

وأمّا إذا كان التضاد بين الفعلين لكون الأثر الحاصل بعد فعل أحدهما مانعاً عن

وأما من جهه لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود، فى الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلًا محكوماً بغير ما حكم به الآخر [۱]، لا أن يكون محكوماً الشَرح:

تحقّق المأمور به كما إذا أمره المولى بحفر موضع وقد وضع المكلف أو غيره حجراً كبيراً فى ذلك الموضع بحيث لا ـ يمكن حفره إلاّ ـ برفع ذلك الحجر ففى مثل ذلك لا ـ يكون ترك الوضع مقدمه لفعل المأمور به ولكن بعد وضعه يكون رفعه عن الموضع مقدّمه للحفر، بلا ـ فرق بين القول بأنّ بقاء الحجر فى ذلك الموضع يحتاج إلى علّه أو قيل باستغنائه فى البقاء فيه عن العله حيث إنّ قدره المكلف على مباشره الحفر موقوف على رفع الحجر عن ذلك الموضع وهذا ملاك المقدميّه على ما تقدّم.

وعليه فإن أراد المحقّق الخونسارى قدس سره كون رفع الضد مقدّمه لفعل المأمور به فى نظائر ذلك فلابدّ من الإلتزام به ولكن هذا ليس من باب مانعيه الفعل بقاءً بل من جهه مانعيه أثره.

وإن أراد أنّ فعل الضد بمعناه المصدرى مانع عن المأمور به، وتركه مقدمه لفعل المأمور به فقد تقدم عدم الفرق بين تركه حدوثاً أو تركه بقاءً فى أنّ الفاعل يتمكن من صرف قدرته فى أحد الأمرين امّا الإستمرار فى الفعل الذى شرع أو الإتيان بالمأمور به من غير أن يكون ترك الإستمرار مقدمه لفعل المأمور به أو ترك المأمور به مقدمه للاستمرار على فعل الضد.

التلازم بين الضدين

[۱] هذا هو الوجه الثانى للقول بأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ ولعلّ نظر المستدل «من عدم جواز اختلافهما فى الحكم» إلى أنّ اختلاف المتلازمين فى الحكم يستلزم التكليف بما لا يطاق أو عدم إمكان الجمع بين مقتضى

بحكمه.

وعـدم خلو الواقعه عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى، فلا حرمه للضد من هذه الجهه أيضاً، بل على ما هو عليه، لولا الإبتلاء بالمضاده للواجب الفعلى، من الحكم الواقعى.

الشَرح:

المأمور به مع مقتضى ضـده، مثال الأوّل كما إذا أمر الخراسانى باسـتقبال القبله فى صـلاته ونهى عن اسـتدباره الجدى فيها، فانّ التكليفين من قبيـل التكليف بمـا لا يطاق حيث إنّ اسـتقبال القبله فى خراسان يلازم اسـتدبار الجـدى والثانى كما إذا أمره بالحج وأباح أضداده.

والجواب عن ذلك: أنّ غايه ما ذكر هو عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم ولكن لا يلزم منه اتفاقهما فيه فيجوز أن يكون الضدّ الخاصّ للمأمور به غير محكومٍ بالحرمه ولا بغيرها من الأحكام.

لا يقال: كيف يمكن ذلك مع الإلتزام بعدم خلوّ الواقعه عن الحكم، فإنّ الماتن قدس سره أجاب: بأنّ الواقعه لا تخلو عن الحكم الـواقعى الإنشـائى، ولكـن يمكـن خلوّهـا عن الحكم الفعلى، وبتعـبير آخر ترتفـع الفعليه عن الحكم الـواقعى بالابتلاء بالمضـاده للمأمور به فيكون الضد محكوماً بالحكم الذى كان فعلياً لولا الإبتلاء بها، من غير ثبوت حكم فعلى آخر عند المضاده.

أقول: إذا كـان الضـدان ممّـا لهمـا ثالث فثبوت الوجوب لأحـدهما لا يمتنع عن الحكم بالآخر بالاباحه أو الإسـتحباب أو الكراهه حيث إنّ كـل واحـد من الأحكام أمر اعتبارى مسـتقلّ يحتاج فى اعتباره إلى ملاكه الخاص وغرض خاص لئلّا يكون اعتباره بلا ملاـك أو من اللغو وعليه فيمكن مع الأـمر بأحـد الضـدين ثبوت الابـاحه بـالمعنى الأـخصّ للضـد الآـخر إذا لم يكن لهما ثالث، ولسائر الأضداد إذا كان لهما

....

الشَرح:

ثالث، لعدم ثبوت ملاك ملزم فی فعله أو ترکه، ولئلّا یتوهّم المکلّف لزوم الإتیان به علی تقدیر ترک الواجب، أو لزوم ترکه أیضاً فیما إذا ترک الواجب أو یتوهّم استحبابه أو کراهته وبالجمله مع وجود أحد الضدین لا یمکن إیجاب الآخر أیضاً مطلقاً فانّ إیجابهما کذلک من التکلیف بما لا یطاق.

نعم یمکن ایجاب الآخر مترتّباً إذا کان لهما ثالث کما یأتی.

وأمّا إذا لم یکن لهما ثالث فلا یجری فیه الترتّب کما یأتی، فانّ الأمر به علی تقدیر ترک الضد الواجب من قبیل الأمر بتحصیل الحاصل، ولکن یمکن مع ایجاب أحدهما إباحه الآخر لئلّا یحتمل المکلف تعدد عقابه علی ترک الواجب أو یحتمل ملاکاً ملزماً فیه أیضاً وبالجمله اختلاف المتلازمین فی حکمهما أمر ممکن لا محذور فیه.

ثمّ إنّ قول المستدل: «المتلازمان لا یختلفان فی الحکم» یستلزم ثبوت الحکم بلا ملاک علی تقدیر کون مراده عدم الإختلاف فی الحکم النفسی وإن کان مراده الحکم الغیری فلا یمکن المساعده علیه أیضاً فانّ مع ثبوت التکلیف فی الواجب واستقلال العقل بموافقته لا حاجه إلی جعل الأمر الغیری فی لازمه مع أنّه یستلزم المحذور فی بعض الفروض وهو جواز ترک الواجب فیما إذا ابتلی المکلف بالواجب الأهم وترکه عصیاناً فانّ الأمر الغیری بترک ضده الخاص یمنع من تعلق الأمر بذلک الضد علی نحو الترتب الذی مضی فی بحث المقدمه من امکان الأمر به علی نحو الترتب مع الحرمه الغیریه للضد.

وممّا ذکرنا یظهر فساد الشبهه المنسوبه إلی الکعبی بانتفاء المباح، فإنّه إن أراد بانتفائه کون ترک الضد مقدمه لفعل الواجب فقد تقدم عدم مقدمیه ترک الضد وإن

....

الشَرح:

أراد أنّ المتلازمين لا يختلفان فی الحکم فقد ذکرنا اختلافهما وان اتفاقهما فی الحکم بلا ملاک وبلا موجب.

وأمّا ما ذکره الماتن قدس سره من عدم خلوّ الوقائع عن الأحکام الإنشائیه فقد بیّنا أنّ الحکم الإنشائی بالمعنی الذی ذکره لیس بحکم وتکلیف أصلاً مع أنّ معتبره عمر بن حنظله عن أبی عبداللّه علیه السلام فی حدیث قال: . . . قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک الخبر(1)، ظاهره فی انحصار الأفعال فی المحلّل والمحرم فعلاً وجعلاً کما لا یخفی.

وذکر المحقق النائینی قدس سره أنّه علی تقدیر الإلتزام بعدم إمکان اختلاف المتلازمین فی الحکم یتعیّن التفصیل بین ما کان المأمور به مع ضدّه الخاصّ من الضدین الذین لیس لهما ثالث کالحرکه والسکون فیقتضی الأمر بأحدهما النهی عن الآخر باللزوم البیّن بمعناه الأعم، یعنی إذا لوحظ المأمور به مع ضده یحکم بأنّ الثانی منهی عنه، وبین ما إذا کان لهما ثالث فانّه لا یقتضی النهی عن ضده الخاصّ أصلاً لا النهی عن الجامع بین الأضداد الخاصه ولا عن کل واحد من الأضداد بخصوصه، وذکر فی وجه هذا التفصیل، أنّ وجود الضد فی الأوّل یلازم ترک المأمور به کما أنّ وجود المأمور به یلازم ترکه، مثلاً الأمر بالحرکه وإن لم یکن عین النهی عن السکون ولا جزئه ولا لازمه باللزوم البین بمعناه الأخصّ وأن یکون الأمر بالحرکه موجباً للإنتقال إلی النهی عن السکون فإنّ الأمر بالحرکه لا یوجب الإنتقال إلی السکون دائماً فضلاً عن الإنتقال إلی النهی عنه، إلاّ أنّه یقتضیه بالمعنی الأعمّ، وهذا

۱- (۱) الوسائل:۱۸ / ۱۱۴، باب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

....

الشَرح:

بخلاف ما إذا كان المأمور به مع ضـدّه الخاص ممّا لهما ثالث، فإنّ عنوان أحـد الأضـداد الجامع بين الأضداد الخاصه للمأمور به عنوان انتزاعى يشـير إلى وجودات الأضـداد التى هى منشـأ إنتزاعه ولاـ جـامع متأصـل بينها ليمكن تعلّق النهى به ولا يتعلق النهى بكل واحـد من الأضداد حيث إنّ ملاك تعلّق النهى بالضد هو كون وجوده ملازماً لترك المأمور به وتركه ملازماً لوجوده وهذا الملاك غير حاصل فيما كان لهما ثالث لإمكان تركهما إلى ذلك الثالث.

ثمّ أردف قـدس سره هذا الكلام بقوله: إنّ الأمر بالشـىء يقتضـى النهى عن ضدّه العام ــ أى النقيض للمأمور به ــ باللزوم البيّن بمعنـاه الأـخص وكـذا فيمـا كـان التقابـل بين المـأمور به وضـدّه من تقابـل العـدم والملكه كمـا فى التكلّم فانّ الامر به نهى عن السكوت باللزوم البين بمعناه الأخصّ بناءاً على أنّ السكوت عدم التكلم ممّن هو قابل للتكلّم فانّ مجرّد اعتبار القابليّه للوجود فى مورد العدم لا يوجب افتراقه عن الضدّ العامّ.

والحاصل أنّ الأمر بالشـىء يقتضـى النهى عن ضـده الخاص باللزوم البيّن بالمعنى الأعم فيما لم يكن لهما ثالث ولا يقتضـيه فيما كان لهما ثالث كما أنّه يقتضـى النهى عن ضـده العام أو ما يكون التقابل بينه وبين المأمور به بالعدم والملكه باللزوم البيّن بمعناه الأخص(١).

أقول: يرد عليه أوّلاً، أنّه لو كان الامر بالحركه مقتضـياً للنهى عن السـكون باللزوم البيّن بمعناه الأعمّ بمعنى حكم العقل بأنّ الآمر بالحركه لا يرضى بالسكون فيما إذا

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٢٥٢، و ٢ / ٨، ط مؤسسه صاحب الأمر (عج).

....

الشَرح:

التفت إلى السكون فهذا يجرى بعينه حتى فى الضدين الذين لهما ثالث، لأنّ الملاك فى عدم الرضا بالثانى هو كونه ملازماً لترك الأوّل وهذا الملاك موجود فى الضدين مطلقاً وكون ترك المأمور به ملازماً لفعل الضد المزبور فى الأوّل دون الثانى لا يرتبط بملاك عدم رضا الآمر غايه الأمر يكون الإقتضاء فى الضدين الذين لهما ثالث بالاضافه إلى أحد الأضداد على نحو صرف الوجود لا إلى ضد خاصّ على التعيين، وكون الجامع بين الاضداد انتزاعياً لا يمنع عن تعلّق النهى به واقتضائه ترك منشأ انتزاعه كما يأتى بيانه فى الواجب التخييرى.

نعم الصحيح كما تقدم عدم الإقتضاء أصلاً فانّ المجعول على المكلّف تكليف واحد والمجعول عليه هو الفعل وهو إيجاد متعلق التكليف ولا يوجب ذلك تحريم تركه فضلاً عن تحريم ما يلازم مع الترك من الضدّ الخاص كما نتعرض لذلك فى بيان عدم اقتضاء الأمر بشىء للنهى عن ضده العام.

وثانياً، التفرقه بين الضد الخاص والمأمور به إذا لم يكن لهما ثالث وبين الضد العام إذا كان لهما ثالث سواء كان التقابل بينه وبين المأمور به بالسلب والإيجاب أو بالعدم والملكه، بأنّ الإقتضاء فى الأوّل بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم وفى الثانى بنحو البيّن بالمعنى الأخصّ لا يمكن المساعده عليها، حيث إنّه قد يامر المولى عبده بفعل ولا يتبادر إلى ذهنه الترك أبداً لينهى عنه حتى بعد الامر ولحاظه كما هو ظاهر.

ص :۱۸۶

الأمر الثالث: إنه قيل بدلاله الأمر بالشيء بالتضمن على النهى عن الضد العام[۱]، بمعنى الترك، حيث إنه يدلّ على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك. والتحقيق إنه لا يكون الوجوب إلاّ طلباً بسيطاً، ومرتبه وحيده أكيده من الطلب، لا مركباً من طلبين، نعم فى مقام تحديد تلك المرتبه وتعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عباره من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيل منه أنه يذكر له حداً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محاله، وكان يبغضه البته.

الشَرح:

الضد العام

[۱] قيل إنّ الوجوب عباره عن طلب الفعل مع المنع من تركه، فما يدلّ على وجوب الفعل بالمطابقه يدلّ على النهى عن تركه بالتضمّن.

وأورد عليه كما عن الماتن قدس سره بأنّ المنع من الترك غير داخل فى معنى وجوب الفعل بل الوجوب كالإستحباب ليس إلاّ طلب الفعل، غايه الأمر يكون الطلب فى موارد الإستحباب بمرتبه بحيث لا يلزم المنع من ترك الفعل، بخلاف الوجوب فانّه مرتبه من الطلب يلزمه المنع من تركه، والمراد من المنع من الترك فى المقام، كون طلب الفعل بحيث لو التفت الآمر إلى تركه لا يرضى به بل يبغضه لا محاله فيكون اللزوم بيّنا بالمعنى الأعم وحيث إنّ لازم الشىء خارج عنه فلا يصحّ القول بأن الأمر بالشىء ووجوبه عين النهى عن ضدّه العام بل يكون وجوبه مقتضياً للمنع من الترك بنحو اللزوم.

نعم يمكن أن يطلق على الأمر بالشىء أنّه نهى عن ضده العام من باب المجاز

ومن هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينيه، ضروره أن اللزوم يقتضى الإثنينيه، لا الإتحاد والعينيه.

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقه منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم.

الشَرح:

فى الإسناد بأن يكون الطلب المضاف إلى الفعل مضافاً إلى ترك ترك ذلك الفعل بالعرض والمجاز.

أقول: الصحيح أنّ وجوب الفعل لا ـ يقتضى النهى عن ضده العام لا ـ بنحو اللزوم البين بمعناه الأخص كما تقدم عن المحقّق النائينى قدس سره ، ولا بمعناه الأعم كما هو ظاهر الماتن قدس سره وذلك لأنّ طلب الفعل والبعث إليه المعبر عنه بالوجوب، لا يكون معه ترخيص ورضا بالترك، لا أنّه يكون معه المنع من تركه، سواء كان المنع من الترك بالزجر عنه، أو طلب ترك ترك الفعل، أو حتى بغض تركه فانّ المبغوض فى موارد ايجاب الفعل لو كان فهو نفس المكلف التارك لذلك الفعل، لا ترك الفعل، فإنّ المفسده فى الترك غير موجوده ليكون الترك مبغوضاً، بخلاف موارد تحريم الفعل فانّه ناش من المفسده فيه،توجب كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل أنّ الثابت فى موارد وجوب الفعل محبوبيّه ذلك الفعل، لا مبغوضيه الترك، ولهذا لو كانت محبوبيّته فى نفس الترك من غير فساد فى الفعل فالنهى لا يتعلّق بالفعل حقيقه، بل هو من إيجاب الترك نظير نهى الصائم عن الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات إذ مع وجوب الترك ــ لما فيه من المصلحه الملزمه ــ يكون النهى حقيقه عن الفعل بلا ملاك كما أنّ الأمر بالترك مع وجود الفساد فى الفعل، يكون كذلك.

الأمر الرابع: تظهر الثمره فى أن نتيجه المسأله، وهى النهى عن الضد بناءً على الإقتضاء، بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد] ١]، ينتج فساده إذا كان عباده.

الشَرح:

والذى يكشف عن عدم الملازمه بين ايجاب الفعل والنهى عن تركه تصريح الآمر بأنّه ليس له حكم إلّا طلب الفعل فالطلب الموصوف بالإطلاق هو الوجوب بخلاف الإستحباب فانّ الطلب فيه يوصف بانّ معه ترخيص فى الترك.

وبالجمله النهى النفسى عن الترك يحتاج إلى مفسده فيه والمفروض وجود المصلحه الملزمه فى الفعل، والنهى الغيرى عن الترك يتوقف على المقدميّه والتوقّف، ولا مقدميّه فى رفع الترك حيث إنّ رفع الترك عين الفعل خارجاً.

وإن شئت قلت عدم الرضا بالترك مع طلب الفعل لمصلحه ملزمه فيه، لا يقتضى مبغوضيه الترك والمنع منه.

ثمره البحث عن الضد الخاص

[١] قد أنكر بعض الأعيان الثمره وبنى على صحه العباده التى هى ضد خاصّ للمأمور به حتى بناءاً على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ، بدعوى أنّ هذا النهى على تقديره غيرى والنهى الغيرى غير ناش عن مفسده فى متعلّقه بل هو باق على ما كان عليه قبل النهى عنه من المصلحه والملاك وسيأتى أنّ المصلحه والملاك فى العمل يكفى فى صحه وقوعه عباده، ويقابل هذا القول ما حكى عن الشيخ البهائى قدس سره من حكمه ببطلان العباده التى هى ضد للمأمور به حتى على القول بعدم الإقتضاء، وذلك فإن الأمر بفعل وإن لم يقتض النهى عن ضده الخاص إلاّ أنّه يقتضى عدم الأمر به لامتناع الأمر بالضدين معاً وعدم الأمر بعباده كاف للحكم

وعن البهائی رحمه الله أنه أنکر الثمره، بدعوی أنه لا یحتاج فی استنتاج الفساد إلی النهی عن الضد، بل یکفی عدم الأمر به، لإحتیاج العباده إلی الأمر.

وفیه: إنه یکفی مجرد الرجحان والمحبوبیه للمولی، کی یصح أن یتقرب به منه، کما لا یخفی، والضد بناءً علی عدم حرمته یکون کذلک، فإن المزاحمه علی هذا لا یوجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکه من المصلحه، کما هو مذهب العدلیه، أو غیرها أیّ شیء کان، کما هو مذهب الأشاعره، وعدم حدوث ما یوجب مبغوضیته وخروجه عن قابلیه التقرب به کما حدث، بناءً علی الإقتضاء.

الشَرح:

ببطلانها.

وقد التزم الماتن قدس سره بالثمره وبنی علی صحه العباده التی هی ضد للمأمور به علی القول بعدم اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص إذ بناءاً علیه تبقی العباده بعد الأمر بضدها علی ما کانت علیه من المحبوبیه والملاک ویکفی فی عبادیّه العمل کونه ذا ملاک، ویحصل التقرب المعتبر فی العباده بالإتیان بداعی استیفاء ذلک الملاک.

وهذا بخلاف القول بالإقتضاء فانّه بناءاً علیه تخرج العباده عن قابلیّه التقرب لفقد الملاک بحدوث المبغوضیه فیها ولو کانت غیریّه.

ثمّ إنّه لمّا کان لقائل ان یقول ـ بناءً علی مسلک الأشعری المنکر للمصالح والمفاسد فی متعلقات الأحکام ـ لابدّ من الإلتزام بفساد العباده التی هی ضد للمأمور به ولو علی القول بعدم الإقتضاء لعدم الملاک علی هذا المسلک لیوجب صحتها عباده.

أشار إلی دفعه بقوله: «أو غیرها أی شیء کان الخ» یعنی بناءاً علی عدم

....

الشَرح:

الإقتضاء فلابدّ من الإلتزام بالصحه على مسلك الأشعرى أيضاً فانّ العباده بناءاً على الإقتضاء باقيه على ما كانت عليه من الملاك أىّ شىء كان ولو لم يكن من سنخ المصلحه فى الفعل، فيكون العمل بداعى ذلك الملاك كافياً فى حصول التقرب المعتبر فى العباده.

أقول: لا يخفى أنّه ــ بناءاً على كون الامر غير تابع لمصلحه فى نفس الأمر ولا فى متعلّقه كما هو رأى الأشعرى وأنّ الحسن ما أمر به الشارع ــ لم يكن وراء الأمر بالفعل عبادةً، شىء يوجب قصده صحتها، ومع فرض عدم الأمر بفعل ولو لاقتضاء الأمر بضدّه لا يكون الإتيان به بنحو العباده والقرب المعتبر فيها ممكناً حيث إنّ المقرّب هو قصد الأمر، والمفروض أنّه ليس وراء الأمر بالفعل مصحّح آخر للقرب، والحاصل أنّه لو أحرز أنّ العباده التى هى ضد للمأمور به واجده لملاكها الملزم حتى مع الأمر بضدّها، صحّ التقرب بها بالإتيان بها بداعى كونها ذا ملاك ملزم ولو قيل بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، لأنّ النهى عن الضد غيرىّ والنهى الغيرى كما ذكرنا لا يوجب تغيّر العباده عما هى عليه من المحبوبيّه النفسيّه ولا يوجب عدم صحه التقرب من فاعلها.

وما يظهر من كلام الماتن قدس سره من أنّ النهى الغيرى يوجب مبغوضيه متعلّقه فلا يصلح للتقرب به، لا يمكن المساعده عليه فانّ النهى الغيرى معناه أنّ النهى أنشأ لأجل الإتيان بضدّه المأمور به فقط لا لذهاب المحبوبيّه الذاتيه عن متعلق النهى الغيرى.

نعم قد تقدم سابقاً أنّ الحكم بالصحه ووقوع الفعل عباده حتى مع النهى

....

الشَرح:

الغيرى، يتوقف على إحراز الملاـك الملزم فيه حتى مع ذلـك النهى وحيث إنّ الكـاشف عن الملاـك إمّـا تعلّق الأمر بالعمل أو اطلاق متعلّق الأمر بالإضافه إليه ومع تعلّق النهى الغيرى لم يمكن كشف الملاك فى متعلّقه، إذ لا أمر متعلّق به ولا اطلاق لمتعلّق التكليف بالإضافه إليه، فمن أين يستكشف الملاك الملزم فيه؟

الثمره فى التزاحم بين الواجب الموسّع والمضيق

ثمّ لاـ يخفى أنّه لو كـانت العبـاده من قبيـل الواجب الموسّع وضـده المـأمور به من قبيـل المضـيق، نلتزم بظهور الثمره، فبناءاً على الإقتضاء لا يحكم بصـحه الفرد من الموسّع المزاحم للمأمور به المضـيق، لا لأجل تعلّق النهى بـذلك الفرد الموجب لمبغوضـيّته، ليقـال إنّ النهى غيرى والنهى الغيرى لاـ يوجب خروج العبـاده عن قابليه التقرب، بل لعـدم إحراز الملاك فى ذلك الفرد، لعـدم تمـاميه مقـدمات الحكمه فى نـاحيه متعلّق الأـمر بـالموسع بالإضافه إليه، حيث يحتمل دخاله خصوصـيه غير ذلك الفرد من سائر الأفراد ويكفى النهى الغيرى فى بيان ذلك، إذ لا يمكن معه الترخيص فى تطبيق المتعلق على ذلك الفرد ولو على نحو الترتب.

وبنـاءاً على القول بعـدم الإقتضـاء يحكم بصـحه الفرد المزاحم حيث لا يقع التزاحم بين الموسع والمضـيق أصـلاً كما ذكر ذلك المحقق الثانى قدس سـره ووضّـحه غير واحد من المتأخرين، لأنّ الأمر فى ناحيه الموسع يتعلّق بالطبيعى الملغى عنه خصوصـيات الافراد عرضـيه كانت أو طوليّه وقـد تقدم سابقاً أنّ اسـتحاله التقييد ثبوتاً لا يسـتلزم اسـتحاله الإطلاق حيث إنّ الإطلاق عباره عن رفض القيود عن المتعلّق وعدم أخذها فيه، فالفرد المزاحم من العباده التى هى واجب موسّع وإن كان

....

الشَرح:

لاـ يمكن أن يتقيّد المتعلّق به، بأن يتعلّق الأمر بخصوصه لوجوب الضدّ المضيّق إلاّ أنّه مصداق للطبيعى المأمور به والمطلوب صرف وجوده فيصح الإتيان به بداعى الأمر بذلك الطبيعى وأخذاً باطلاق متعلّقه.

وبتعبير آخر المطلوب بالأمر بالموسع صرف وجود الطبيعى الكافى فيه فرد واحد من غير فرق بين الافراد الطوليه والعرضيه، ولا تقع المزاحمه بين الأمر بالطبيعى المفروض، والأمر بالمضيق، لتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى الإمتثال وعليه فكما أن للمكلّف الإتيان بأىّ فرد من الأفراد العرضيه بداعى الأمر بذلك الطبيعى كذلك له الإتيان بأى فرد من أفرادها الطّوليه، غايه الأمر يستقلّ العقل بلزوم امتثال التكليف بالمضيّق وأنّ هذا الإمتثال لا يجتمع مع الفرد المزاحم من الموسّع، لكن مع ذلك لا مانع من الترخيص فى تطبيق الموسّع على الفرد المزاحم ولو بنحو الترتّب.

ولكن ناقش المحقّق النائينى قدس سره فيما ذكر من دعوى عدم المزاحمه بين الواجب المضيق والموسع، وجواز الأمر بكل منهما فى زمان بحيث يوجب ذلك صحه الإتيان بالفرد المزاحم من الموسّع أيضاً بداعويه الأمر بالطبيعى الصادق عليه، وأنّ الفرد المزاحم كسائر الأفراد فى عدم تعلّق الأمر بخصوصياتها وانّما تعلّق بالجامع بينها؛ بأنّ ما ذكر انّما يصحّ بناءاً على كون اعتبار القدره فى متعلّق التكليف بحكم العقل بقبح خطاب العاجز لكونه لغواً، فانّه على ذلك يكفى فى الأمر بالطبيعى التمكن على صرف وجوده، وبه يخرج عن اللغويه.

وأمّا بناءاً على ما هو الصحيح من أنّ الطلب يقتضى تعلّقه بالحصّه المقدوره نظير تعلق إراده الشخص بالحصه المقدوره من الشيء، فالبعث يكون إلى خصوص

....

الشَرح:

المقدورات من الحصص والمطلوب صرف الوجود منها، والفرد المزاحم للواجب المضيّق ليس داخلًا فى تلك الحصص لأنّه غير مقدور.

والوجه فى ذلك هو أنّ التكليف بعث وتحريك نحو الفعل اختياراً يجعل الداعى للمكلّف إلى ترجيح أحد طرفى الممكن وهذا بنفسه يقتضى كون الفعل مقدوراً له، ومعه لا حاجه إلى حكم العقل بقبح خطاب العاجز ومن البديهى إذا دار الأمر فى اعتبارها بحكم العقل بقبح خطاب العاجز، أو بنفس الطلب يكون الثانى أولى لأنّه من قبيل الإستناد إلى الذاتىّ وهو مقدم على الإستناد إلى العرضىّ.

ولكنّه قدس سره حكم بصحه الفرد المزاحم للواجب المضيق ـ مع الإغماض عن الترتّب ـ من جهه حصول الملاک فيه، وكون الفرد المزاحم أو غير المقدور يشترک مع سائر الأفراد فى ذلک الملاک الملزم، ولكن الكاشف عن وجود الملاک فيهما ليس شمول متعلّق التكليف لهما حال تعلقه بالمتعلّق، بل لأنّ أفراد الطبيعى لمّا كانت متساويه فى الملاک الملزم صحّ للمولى لحاظ ذلک الطبيعى عارياً عن خصوصيه تلک الأفراد وجعل التكليف متعلقاً بذلک الطبيعى، فلو كانت تلک الأفراد غير متساويه فى الملاک لما يصحّ للمولى عند اعتبار التكليف إلاّ لحاظ ما فيه الملاک وإنشاء التكليف متعلقاً بما فيه ذلک الملاک.

وبتعبير آخر بما أنّ المولى لا يلاحظ فى ناحيه متعلق التكليف عند جعله إلاّ ما كان فيه ملاک تكليفه، ولا يأمر إلاّ به كما هو مقتضى مذهب العدليه فى التكاليف الشرعيه، فلا يصح مع اختصاص الملاک بالحصّه المقدوره إلاّ لحاظ تلک الحصّه منها وحيث إنّ خطاب التكليف يحكى عن التكليف وعن الطبيعى الذى لاحظه المولى حتّى جعله مورد تكليفه، ولم يكن فى ذلک الخطاب تقييد للمتعلّق بالقدره، كشف

....

الشَرح:

اطلاـق المتعلّق عن عموم الملاـك وحصوله حتى فى فرده غير المقـدور، نعم ذلـک الطبيعى بلحاظ تعلّق التکليف به لا يعمّ غير المقـدور لاقتضـاء التکليـف تقييـد متعلقّه بالمقـدور ولکن إطلاـق المتعلّق، مـع قطـع النظر عن التکليف وفى الرتبه السـابقه على اعتباره، کاف فى کشف عموم الملاک.

ولذا يفرق بين الموارد التى يکون اعتبار القدره فيها فى متعلّق التکليف شرعياً وبين الموارد التى يکون اعتبار القدره فيها عقلياً أو باقتضاء نفس التکليف مع اشتراکهما فى أنّ التکليف فيهما لا يتعلق بغير المقـدور، والوجه فى الفرق هو أنّ أخـذ قيـد القدره فى ناحيه المتعلق فى خطاب التکليف يکشف عن أنّ الملحوظ من الطبيعى عنـد اعتبار التکليف کان خصوص المقـدور منه فلا يعمّ الحکم، الفرد المزاحم أو غير المقدور، بخلاف عدم أخذه فى الخطاب کما تقدّم.

وبالجمله حيث وقع الطبيعى فى الخطاب مورد التکليف يکون إطلاق المتعلق وعـدم تقييـده بالقـدره فى مرتبه قبل تعلّق التکليف کاشفاً عن حصول الملاک فى جميع أفراده وإلاّ کان عليه تقييد المتعلق بالقدره فى الخطاب أيضاً ليطابق مقام الثبوت کى يحرز أنّ اعتبارها فى المتعلق شرعى.

إذ لولا الملاک فى الفرد غير المقدور أو المزاحم ثبوتاً، لکان الإطلاق فى الخطاب نقضاً للغرض.

لاـ يقـال: إنّه لابـدّ من أن يکون الشـارع فى مقام بيان ما يقوم به الملاک من أفراد متعلقه ليتمسّک باطلاق المتعلّق لاثبات عـدم دخل القدره فى الملاک، والمفروض أنّ المولى لا يکون إلاّ فى مقام بيان التکليف ومتعلّقه.

ص :۱۹۵

....

الشَرح:

فـإنّه يقال: إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان إنّما يحتاج إليه فى مقام كشف مراده من الإطلاق فى خطابه، وأمّا إذا كان المورد من موارد كشف أمر واقعى بواسطه ما تضمنّه خطابه كما فى كشف العله والملاك عن خطاب التكليف بطريق الإن، فهذا لا يحتاج إلى التفات المولى إلى ذلك الأمر الواقعى حين خطابه فضلاً عن كونه بصدد بيانه(1).

أقول: لا يتيسّر لنا الأخذ باطلاق الطبيعى الذى تعلق به التكليف لاستكشاف وجود الملاك الملزم ولو فى الفرد غير المقدور حتى مع عدم ذكر القدره عليه فى خطاب ذلك التكليف متصلاً أو فى خطاب منفصل ـ بدعوى أنّ عدم ذكر القيد لما تعلّق به التكليف وتعلّقه بالطبيعى كاشف عن كون الملحوظ قبل اعتبار التكليف نفس ذلك الطبيعى لا خصوص الحصه المقدوره ـ وذلك لامكان أن يكون الملحوظ فى مرتبه لحاظ متعلق التكليف هى خصوص الحصه المقدوره، لانحصار ملاك التكليف بها ومع ذلك لم يذكر قيد القدره فى الخطاب لا متصلاً ولا منفصلاً فلعلّه لكون التكليف قرينه على لحاظ خصوص تلك الحصه إمّا بضميمه حكم العقل أو باقتضاء نفس التكليف، فلا يكون فى البين ما يكون كاشفاً إنيّاً عن كون الملحوظ ذات الطبيعى حين الجعل.

وبتعبير آخر كما أنّ الحكم ربّما يكون قرينه على قيود المتعلّق والموضوع ويعبّر عنها بالقيود المستفاده من مناسبه الحكم والموضوع، كذلك يكون التكليف قرينه على لحاظ القدره على متعلّقه فلحاظها واعتبارها فى متعلّقه امّا لمجرد كون التكليف بدونه لغواً أو لاقتضاء التكليف إيّاه أو لانحصار الملاك فى المقدور ولا دلاله

1- (1) أجود التقريرات 1 / 263 ـ 269.

....

الشَرح:

فی الخطاب علی نفی شیء من هذه الخصوصیات فلا یمکن کشف الملاک فی فرد لا یعمّه المتعلق بلحاظ تعلق التکلیف.

وبالجمله التکلیف بالطبیعی إن کان انحلالیاً فمقتضاه تعلّقه بکل من الحصص المقدوره، وإن کان بنحو طلب صرف الوجود من ذلک الطبیعی فلازمه الترخیص فی تطبیقه علی کل من الحصص المقدوره علی ما ذکره قدس سره ، ولو کان ما ذهب إلیه قدس سره أمراً صحیحاً فلازمه الحکم بصحه الفرد المزاحم للمأمور به حتی بناءاً علی أنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده الخاص، لانّ النهی الغیری فی فرد لا ینافی اطلاق الطبیعی بالإضافه إلیه یعنی الإطلاق فی رتبه قبل تعلّق التکلیف حیث إنّ النهی الغیری لا ـ یکشف عن المفسده فی متعلّقه حتی ینافی ذلک الإطلاق بخلاف النهی النفسی عن فرد فانّه ینافی ذلک الإطلاق أیضاً ویکشف عن تقیید متعلّق التکلیف بغیره فی رتبه لحاظ المتعلّق، وقد حکی عنه قدس سره هذا وأنّه أیضاً یلتزم بصحه الفرد المزاحم للتکلیف بالمضیّق حتی علی القول باقتضائه النهی عن ضده الخاص (۱).

وقد تحصّل من جمیع ما ذکرنا عدم المزاحمه بین الواجب المضیّق والموسّع بناءاً علی عدم الاقتضاء ولا یحتاج فی الحکم بصحه الفرد المزاحم للواجب المضیّق إلی التشبّث بمسأله الترتب أو دعوی تصحیحه بالملاک.

وقد یقال: أنّ خطاب الأمر بالموسّع أو المهم یکشف عن تعلق التکلیف

۱- (۱) لا یخفی أنّ عدم کاشفیّه النهی الغیری عن المفسده وبقاء المتعلّق علی ما هو علیه من المحبوبیّه والملاک لیصحّ الفرد المزاحم من الموسّع حتّی علی القول بالاقتضاء ممّا قد صرح به فی أجود التقریرات ۱ / ۲۶۵ و ۲۶۷.

....

الشَرح:

بـالطبيعى مطلقـاً الصـادق على الفرد المزاحم للواجب المضـيق أو المهم المزاحم للتكليف بالأهم بالمطابقه، وعن ثبوت الملاک فيهما بالإلتزام، غايه الأمر يسـقط هـذا الإطلاق عن الإعتبار، خصوصاً بناءاً على أنّ الأمر بالشـیء يقتضـى النهى عن ضده الخاص ولكن السقوط بالإضافه إلى المدلول المطابقى لا الإلتزامى حيث إنّ الأمر بالأهم أو المضيق لا ينافى ثبوت الملاک فى المهم أو الفرد المزاحم فيؤخذ بالمدلول الإلتزامى الباقى على اعتباره، فى كشف الملاک فى المهم أو الفرد المزاحم.

وفيه: أنّ الكاشف عن ثبوت الملاک هو ثبوت التكليف بالمهم أو الفرد المزاحم ومع عدم التكليف فيهما كما هو مقتضـى الأمر بالمضـيق والأهم لا سبيل إلى إحراز الملاک، مع أنّه سيأتى الكلام فى توضـيح ذلک فى مبحث تعارض الامارات بأنّ التعارض فى المدلول المطابقى بين الامارتين يوجب سقوط اعتبارهما حتى بالإضافه إلى المدلول الإلتزامى.

ص: ۱۹۸

ثم إنه تصدی جماعه من الأفاضل، لتصحیح الأمر بالضد بنحو الترتب علی العصیان [۱]، وعدم إطاعه الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء علی معصیته بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوی أنه لا مانع عقلًا عن تعلق الأمر بالضدین کذلک، أی بأن یکون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغیره معلقاً علی عصیان ذاک الأمر، أو البناء والعزم علیه، بل هو واقع کثیراً عرفاً.

الشَرح:

مبحث الترتّب

اشاره

[۱] مدعاهم أنّه لا تنافی بین التکلیفین إلاّ بإطلاق کل منهما مع التزاحم بینهما وإذا رفع الید عن إطلاق الأمر بالمهم ارتفع المحذور، بأن اشترط فی التکلیف به عصیان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، أو جعل البناء علی عصیان الأمر بالأهم بنحو الإستمرار شرطاً فیه بنحو الشرط المقارن بحیث یکون لازم هذا الإشتراط مجرّد الجمع بین الطلبین فی زمان ما ولا یقتضی جعلهما طلب الجمع بین الضدین، حیث إنّ طلب کل من الضدین فی نفسه أمر ممکن والمحذور فیه طلب الجمع بینهما لعجز المکلف وعدم تمکنه علی الجمع بینهما فی الإمتثال ولیس هذا من قبیل الطلب المحال حتی یکون الجمع فی نفسه محالاً ولو مع تمکن المکلف علی الجمع بین مقتضاهما، کالأمر بفعل فی زمان والمنع عنه بنحو الکراهه حیث یکون المکلف متمکّناً من الجمع بین مقتضاهما باختیار الفعل فانّ فی الکراهه ترخیص فی الإرتکاب.

والحاصل أنّ الامر بکل من الفعلین المتضادین مطلقاً بحیث یقتضیان الجمع بین الضدین یکون من قبیل التکلیف بغیر المقدور فی کونه تکلیفاً بالمحال، ولکن الأمر بهما مع تقیید الأمر بالمهم بترک الأهم بنحو الشرط المتأخر وإن کان یقتضی الجمع بین التکلیفین فی زمان ولکن لا یکون مقتضاهما الجمع بین الضدین لما تقدم

قلت: ما هو ملاک استحاله [۱] طلب الضـدین فی عرض واحـد، آتٍ فی طلبهما کذلک، فإنه وإن لم یکن فی مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلاّ أنه کان فی مرتبه الأمر بغیره اجتماعهما، بـداهه فعلیه الأمر بالأهم فی هـذه المرتبه، وعدم سـقوطه بعدُ بمجرد المعصیه فیما بعد ما لم یعص، أو العزم علیها مع فعلیه الأمر بغیره أیضاً، لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضاً.

الشَرح:

فی بحث الواجب المطلق والمشروط من أنّ المشـروط بالشـرط المتـأخر وإن کـان وجوبه فعلیاً قبل حصول الشـرط إلاّ أنّ فعلیته تبقی مراعی بحصول ذلک الشـرط فیما بعـد بحیث لو لم یحصل یکون عـدم حصوله کاشـفاً عن عـدم فعلیّه الوجوب من الأوّل، وعلی ذلـک فیمکن الأـمر بالأـهم مطلقاً بالإضافه إلی عصـیان الأمر بالمهم وعـدمه، والأمر بالمهم مشـروطاً بعصـیان الأمر بالأهم بنحو الشـرط المتأخر، حیث إنّ الأمر بالأهم بهذا النحو لا یقتضی إلاّ صرف المکلف قدرته علی الأهم وصرفها فیه یوجب ارتفاع الأمر بالمهم علی تقدیر عدم صرفها فیه لانتفاء موضوعه.

ویقتضـی الأمر بالمهم صـرفها فی متعلّقه ولکن لا مطلقاً بل علی تقدیر تحقّق شرطه مع عدم اقتضائه حفظه بحیث لو فرض محالاً انّ المکلف أتی بالمهم مع الإتیان بالأهم لما یتصف المهم بالمطلوبیه أصلاً فلا یکون هذا النحو من الجمع بین الطلبین من طلب الجمع بین الضدین.

وقـد ظهر ممّا ذکرنا أنّ حـدوث البناء علی ترک الأهم لا یصـحّح الترتب سواء کان حـدوثه متقدماً أو مقارناً بل المصـحّح البناء علی ترک الأهم باستمراره أو ترک الأهم بنحو الشرط المتأخر وجعل ذلک شرطاً فی الأمر بالمهمّ.

فی الأمر بالضدین علی نحو الترتّب

[۱] لم یرتض قدس سره بتصحیح الأمرین بنحو الترتب وذکر انّ ملاک استحاله طلب

لاـ يقال: نعم [١] لكنه بسوء اختيـار المكلف حيث يعصـى فيمـا بعـدُ بالإختيـار، فلولاه لما كان متوجهاً إليه إلّا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الإجتماع، إذا كان بسوء الإختيار.

الشَرح:

الضدين ــ وهو استدعائه الجمع بين الضدين ــ يجرى فى فرض طلبهما بنحو الترتب أيضاً وكأنّ الوجه فى الجريان أنّ مع امتثال الأـمر بالأـهم وإن لم يكن الأـمر بالمهم فعلياً إلّا أنّ فى فرض عصـيانه فيما بعـد يكون الأمر بكل منهما فعلياً فى زمان واحـد، أمّا الأمر بالأهمّ فلعدم سـقوطه بالبناء على عصيانه أو بعصيانه فيما بعد، وأمّا الأمر بالمهم فلحصول ظرفه وفعليه شرط وجوبه ونتيجتها استدعائهما الجمع بين الضدين فى هذا التقرير.

أقول: محـذور طلب الضـدين فى عرض واحـد لاـ يجرى فى صوره الترتب فانّ مع امتثال الأمر بالأهم لا أمر بالمهم ومع عصـيانه فيمـا بعـد وترك امتثاله فالأمر بالأهم وإن لم يسـقط مادام ظرف امكان امتثاله باقياً إلّا أنّه يقتضـى الإتيان بمتعلّقه والمفروض أنّ الإتيـان به هـادم لموضوع الأـمر بـالمهم والأـمر بـالمهم لاـ يقتضـى حفظ موضوعه بل يقتضـى الإتيان بمتعلّقه على تقـدير وجود الموضوع كما هو مقتضى عدم خروج الحكم المشروط من الإشتراط إلى الإطلاق مع إحراز شرطه المقارن أو المتأخر.

وبالجمله الأمر بالمهم لا يجتمع مع امتثال الأمر بالأهم ويجتمع مع عدم امتثاله ولكن لا يقتضى عدم امتثال الأمر بالأهم، حتى تقع المطارده بين التكليفين.

[١] يعنى نلتزم بـأنّ ملاـك الإسـتحاله فى طلب الضـدين فى عرض واحـد، آت فى صوره طلبهمـا بنحو الترتب إلّا أنّ لزوم طلب الضدين فى الصوره الثانيه أى بنحو الترتب انّما كان بسوء اختيار المكلف حيث كان متمكناً على التخلّص منه بامتثال

فـإنه يقـال: اسـتحاله طلب الضـدين، ليس إلاّـ لأجـل اسـتحاله طلب المحال، واسـتحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختص بحال دون حال، وإلاّ لصح فيما علق على أمر اختيارىّ فى عرض واحد، بلا حاجه فى تصحيحه إلى الترتب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الإجتماع فى عرض واحـد والإجتماع كذلك [١]، فإن الطلب فى كل منهما فى الأول يطارد الآخر، بخلافه فى الثـانى، فـإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنه يكون على تقـدير عـدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريـد غيره على تقـدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

الشَرح:

الأمر بالأهم ولا دليل على قبح طلب المحال فيما إذا كان بسوء الإختيار.

وأجاب قـدس سره بأنّ طلب المحال من الحكيم الملتفت إلى امتناع متعلّق تكليفه قبيح ولا يختصّ قبحه بحال دون حال ومجرّد التمكّن على التخلّص من طلب المحال لا يرفع قبحه وامتناعه وإلاّ لصحّ الأمر بالمتضادين فى عرض واحد معلّقاً على أمر اختيارى بأن يأمر المولى عبده فيما إذا صعد على السطح أن يجمع بين الحركه والسكون، حيث إنّ العبد متمكّن على التخلّص منه بترك الصعود.

[١] يعنى ملاك قبح طلب الضـدين فى عرض واحد لا يجرى فى صوره طلبهما بنحو الترتب وذلك لأنّ الأمر بكل من الضدين ــ ولو كان أحـدهما أو كلاهما معلّقاً على أمر اختيارى ــ قبيح، لاقتضاء كل منهما صـرف المكلف قدرته فى متعلّقه دون الآخر والمفروض أنّ المكلف مع صـرفه قـدرته فى أحـدهما لا يتمكن من صـرفها فى الآخر وهذا هو معنى المطارده بين التكليفين ولا يأتى هـذا المحـذور فى صوره الأمر بهما على نحو الترتب إذ بناءاً عليه لا يقتضـى الأمر بالمهم صـرف المكلف قدرته فى متعلّقه إلاّ على تقدير تحقق شرطه يعنى عصيان الأمر بالأهم.

قلت: لیت شعری کیف لاـ یطارده الأـمر بغیر الأهم؟ وهل یکون طرده له إلاّ من جهه فعلیته، ومضاده متعلقه للأهم؟ والمفروض فعلیته، ومضادّه متعلقه له.

وعدم إراده غیر الأهم علی تقدیر الإتیان به لا یوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، علی تقدیر عدم الإتیان به وعصیان أمره، فیلزم اجتماعهما علی هذا التقدیر، مع ما هما علیه من المطارده، من جهه المضاده بین المتعلقین، مع أنه یکفی الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه علی هذا الحال یکون طارداً لطلب الضد، کما کان فی غیر هذا الحال، فلا یکون له معه أصلًا بمجال.

الشَرح:

وأجاب قدس سره بما حاصله: أنّ المطارده بین الطلبین عباره عن اقتضاء کل منهما صرف المکلف قدرته فی متعلّقه الذی لا یجتمع مع متعلّق الآـخر وهذا المحذور بعینه یأتی فی صوره الأمر بالضدین بنحو الترتب، فإنّ الأمر بالمهم مع فعلیّته ــ کما هو فرض عصیان الأمر بالأهم فیما بعد ــ یقتضی صرف المکلّف قدرته فی متعلّقه مع عدم إمکان اجتماع متعلّقه مع الأهم وحیث إنّ الأمر بالأهم غیر ساقط فی الفرض فهو أیضاً یقتضی الإتیان بمتعلّقه.

وإلی ذلک یشیر بقوله: «کیف لاـ یطارده الأـمر بغیر المهم(۱) إلـخ»، أی کیف لاـ یطارد الأـمر بـالمهم الأمر بالأهم والضمیر المفعولی فی لا یطارده یرجع إلی الأمر بالأهم، وهل یکون طرد الأمر بالمهم للأمر بالأهم إلاّ من جهه فعلیّه الأمر بالمهم ومضاده متعلّقه مع متعلق الأـمر بالأهم، وعدم إراده المولی المهم ــ علی تقدیر الإتیان بالأهم ــ لا یوجب عدم طرد الأمر بالمهمّ لطلب الأـهم، مع فعلیته (أی الأـمر بالمهم) فی فرض عدم الإتیان بالأهم وتحقق عصیان أمره فیما بعد، فیلزم اجتماع الطلبین علی هذا التقدیر ــ أی علی تقدیر فعلیه الأمر بالمهم ــ مع ما علیه الطلبان من

۱- (۱)کفایه الأُصول: ۱۳۵.

إن قلت: فما الحيله فيما وقع كذلک من طلب الضدين فی العرفيات؟

قلت: لا يخلو: إما أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقه.

وإمّـا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم، لا أنه أمر مولوی فعلی كالأمر به، فافهم وتأمل جيداً.

الشَرح:

المطارده بينهما الناشئه عن المضاده بين المتعلقين، مع أنّه يكفی فی امتناع اجتماع الطلبين ولو الطرد من طرف الأمر بالأهم فقط حيث إنّ الأمر بالأهم فی حال فعليه الأمر بالمهم يقتضی صرف القدره فی متعلّقه وترک متعلّق الأمر بالمهم، كما كان يقتضی صرف القدره على متعلّقه فی غير حال فعليه الأمر بالمهم فلا يكون للأمر بالمهم مع الأمر بالأهم مجال أصلاً.

أقول: ليت شعری كيف اعتقد قدس سره بالمطارده فی فرض الترتب مع أنّ الأمر بالأهم كما ذكرنا يقتضی عدم حصول تقدير الأمر بالمهم، لا عدم الأمر بالمهمّ على فرض حصول تقديره، والأمر بالمهم، لا يقتضی حفظ تقدير نفسه بل يقتضی الإتيان بالمهم معلقاً على حفظ تقديره وتصور كيفيه اقتضائهما كاف فی الإلتزام بصحه الأمر بكل من الضدين على نحو الترتب.

فلعلّ إنكاره قدس سره وإصراره عليه لزعمه خروج الواجب المشروط عن الإشتراط إلى الإطلاق بفعليه شرطه فی موطنه ولو كان موطنه فيما بعد، كما إذا كان مشروطاً بالشیء بنحو الشرط المتأخر، ولكن الأمر ليس كذلک فانّ الواجب المشروط ولو مع فعليه شرطه فی موطنه منوط بذلک الشرط ولا يكون فعليته بنحو فعليه الواجب

....

الشَرح:

المطلق فيما إذا كان مشروطاً بشرط متأخر لم يتحقق موطنه وان كان يعلم أنّه يتحقق فى موطنه، إذ العلم بتحقّقه فيه لا يرفع الإختيار فيما كان ذلك الشرط أمراً اختيارياً للمكلف، وكذا الحال فيما كان مشروطاً بشرط يكون حدوثه وبقائه شرطاً فى حدوث التكليف وبقائه كما تقدّم فى البناء على ترك الأهم بنحو الشرط المقارن ممّا كان حدوثه وبقائه تحت اختيار المكلف.

نعم يخرج التكليف المشروط عن الإشتراط بحسب النتيجه ويدخل فى الواجب المطلق بحسبها فيما كان مجرّد حدوث الشيء بنحو الشرط المتقدم أو المقارن شرطاً فى حدوث التكليف وبقائه، أو كان حصول الأمر غير الإختيارى شرطاً للتكليف بنحو الشرط المتأخر فانّ مع العلم بحصول ذلك الأمر غير الإختيارى يكون داعويه التكليف المشروط به فعلياً ومقتضياً للإتيان بمتعلقه، كما كان الإقتضاء فى التكليف المطلق ولكن الشرط فى الأمر بالمهم اختيارى سواء كان أمراً متأخراً _ الذى هو ترك الأهم وعصيان أمره _ أو كان أمراً مقارناً استمرارياً الذى هو البناء على ترك الأهم كما تقدم.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ القائل بالترتب يلتزم بالجمع بين الطلبين فى زمان واحد يمكن فيه للمكلّف الأخذ بامتثال كل منهما وترك الآخر سواء كان الزمان المزبور قصيراً أو طويلاً ولكن لا يقتضى الطلبان الجمع بين متعلّقيهما ليثبت محذور التكليف بما لا يطاق وامّا إذا انقضى ذلك الزمان بحيث صار أحد الطلبين غير قابل للإمتثال كما إذا ترك الأهم فى زمان لا يمكن بعده امتثاله فالأمر بالآخر بعد ذلك الزمان لا يحتاج إلى تصوير الترتب.

وبالجمله انّما يحتاج إلى الترتب فيما إذا أريد ثبوت كل من الأمر بالأهم والمهم

....

الشَرح:

فى زمان واحد أو أريد ثبوت كل من الأمرين كذلك فيما كانا متساويين من حيث الأهميه وعدمها.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه إذا كان كل من الأمر بالأهم والأمر بالمهم من الواجب الفورى بنحو يكون الوجوبان فوراً ففوراً تكون فعليه الأمر بالأهم لتماميه موضوعه مطلقه والأمر بالمهم فعليّته مشروطه بشرط متأخر وذلك الشرط المتأخر يتحقق بمضىّ زمان يكون فيه الإتيان بالأهم ممكناً ولم يمتثل فيه ففى فرض عدم امتثاله يجتمع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم، ولكن لا يقتضى اجتماعهما طلب الجمع بين الضدين أصلاً ويبقى الأمر بالأهم والأمر بالمهم فى فرض عدم الإتيان بالأهم بنحو الشرط المتأخر إلى آخر زمان يمكن فيه الإتيان بالأهم، حيث إنّ المفروض عدم سقوط الأمر بالأهم بمخالفه تكليف فوريته، وبعده يسقط الأمر بالأهم ويبقى الأمر بالمهم لو أمكن امتثاله، وإلاّ يسقط هو أيضاً. ولو كان التكليف بالأهم من قبيل الواجب المضيق بأن يكون زمان التكليف به مساوياً لزمان الفعل يكون عصيان الأمر بالأهم شرطاً متأخراً لحصول الأمر بالمهم فيما كان التكليف به من الأمر بالمضيق أيضاً ولكن عصيان الأمر بالأهم يتحقق بمجرد ترك الدخول فى أول جزء من زمانه لعدم امكان امتثاله بعد ذلك كما هو فرض كونه من الواجب المضيق، فيحدث التكليف بالمهم من زمان الأمر ولكن معلقاً على العصيان المفروض بنحو الشرط المتأخر.

ولو قيل بحدوث الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم فى زمان بنحو الترتب، فقد ذكرنا أنّهما لا يقتضيان الجمع بين الضدين، وهكذا الحال لو كان الأمر بالمهم موسعاً وقيل بأنّ الأمر بالموسع يزاحم مع الأمر بالأهم المضيق، ولكن قد تقدّم عدم التزاحم بينهما حتى يحتاج فى تصوير الأمر بهما فى زمان إلى تصوير الترتّب.

ص :۲۰۶

....

الشَرح:

وذكر المحقق النـائينى قـدس سـره فى إثبات جواز الترتب مقـدمات خمسه وجعل أهمها الرابعه، فلا بأس بالتعرض لها فى المقام وحاصل ما ذكره أنّ ثبوت الحكم وانحفاظ خطابه فى تقدير يكون بأحد الأنحاء الثلاثه:

النحو الأوّل: أن يكون الحكم مشـروطاً بوجود ذلـك التقـدير أو مطلقـاً بالإضافه إليه وذلك فى الإطلاق والتقييـد اللحاظيّان فى ناحيه الموضوع لـذلك الحكم، والتقييـد اللحاظى كالإطلاق اللحاظى يختص بالقيود الأوّليه التى لا يتوقف لحاظها فى الموضوع على جعل الحكم، ككون الماء كرّاً أو قليلًا، كون البالغ العاقل مسـتطيعاً أو فقيراً والعالم عادلاً أو فاسـقاً وإلى غير ذلك، فالمولى الملتفت إلى هـذا النحو من القيود يأخـذها فى موضوع الحكم عنـد دخالتها فى ملاك ذلك الحكم فيكون الموضوع مقيداً، ولا يأخـذها فيه فى مورد عـدم دخالتهـا فيكون الموضوع مطلقاً، ولا يعقل الإهمال فى موضوع الحكم بالإضافه إليها ثبوتاً نعم يمكن الاهمال بالإضافه إليها فى مقام الإثبات خاصه كما إذا لم يكن المولى عند ذكر خطاب الحكم فى مقام بيان القيود للموضوع.

النحو الثانى: أن يكون ثبوت الحكم مطلقاً بنتيجه الإطلاق أو مقيـداً بنتيجه التقييـد، وذلك فى الإطلاق أو التقييد الملاكىّ المعبّر عنه بالإطلاق أو التقييـد الـذاتيّان كما فى موضوع الحكم بالإضافه إلى القيود والإنقسامات الثانويّه الحاصـله للموضوع فى فرض جعـل الحكم له، ككون المكلّف عالمـاً بـالحكم أو جاهلاً به فانّ العلم بحكم، فرع ثبوت ذلك الحكم مع قطع النظر عن العلم، ولـو كـان العلم مـأخوذاً فى موضـوعه لم يكن للحكم ــ مع قطع النظر عن العلم به ــ ثبوت، فلا يمكن للحـاكم أن يأخـذ العلم بحكم فى موضوع ذلك الحكم وإذا لم يمكن التقييد، لم يكن للموضوع

....

الشَرح:

بالإضافه إليه إطلاق فإنّ الإطلاق عباره عن عدم التقييد فى المورد القابل له.

وإن شئت قلت الخطاب الدالّ على جعل الحكم للموضوع مهمل بالإضافه إلى هذه القيود لا محاله.

نعم يمكن سريان ملاك الحكم فى صورتى وجود القيد وعدمه كما يمكن انحصاره على صوره القيد كما فى ملاك وجوب القصر على المسافر واعتبار الجهر أو الاخفات فى القراءه، ولكن الكاشف عن الإطلاق الملاكى كما فى صوره سريان الملاك أو عن التقييد الملاكى كما فى صوره إنحصار الملاك بفرض القيد إنّما يكون الخطاب الآخر غير الخطابات المتضمنه لجعل الأحكام بعناوينها الأوليه، ولذا نحتاج فى تسريه الأحكام إلى الجاهلين بها، إلى ما دلّ على بطلان التصويب وأدلّه وجوب تعلّم الأحكام.

ثمّ على تقدير ثبوت القيد فى ناحيه الموضوع سواء كان بخطاب أوّلى أو ثانوى لا يجب على المكلّف تحصيل ذلك القيد حيث إنّ الحكم لا يقتضى تحصيل تقديره بلا فرق بين التقييد اللحاظى والتقييد الملاكى فإنّ حصول الحكم فرع حصول تقدير القيد وكأنّه المعلول لذلك التقدير.

النحو الثالث: أن يكون ثبوت الحكم والتكليف فى تقدير بحيث يكون ذلك التقدير مقتضى التكليف ومقتضى خطابه، كالفعل فى مورد التكليف الوجوبى والترك فى التحريمى فإنّ الوجوب يثبت ويقتضى الفعل والتحريم يقتضى الترك وهدم الوجود فانحفاظ الوجوب فى فرض الفعل، والتحريم فى فرض الترك ليس من جهه تقييد الموضوع بالفعل فى الأوّل وبالترك فى الثانى لأنّ هذا التقييد يوجب كون

....

الشَرح:

الوجوب أو التحريم من قبيل طلب الحاصل سواء كان التقييد لحاظياً أو ملاكياً، كما أنّ انحفاظ الخطاب ليس لاطلاق الموضوع حيث إنّ الإطلاق فى قوه التصريح بكلا التقديرين ففى إطلاق الموضوع للتكليف أيضاً طلب للحاصل أو طلب للمحال يعنى الجمع بين طلب الوجود مع فرض الترک والوجود أو طلب الترک مع فرض الوجود والترک.

وإن شئت قلت: بما انّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه فلا يمكن الإطلاق فى موضوع التكليف الوجوبى أو التحريمى بالإضافه إلى الفعل أو الترک، لامتناع تقييده بهما.

لا يقال: تقسيم المكلف إلى المطيع والعاصى من الإنقسامات الثانويه للموضوع نظير كون المكلّف عالماً بالحكم أو جاهلًا به فيكون التكليف فيهما بالإطلاق الملاكى.

فإنّه يقال: الكلام فى منشأ العنوانين وهو الفعل والترک فانّه لا يمكن كونهما قيداً للتكليف، للزوم المحذور بلا فرق بين ورود التقييد فى الخطاب الأوّل أو الثانى بل ثبوت التكليف معهما لكون الفعل مقتضى التكليف الوجوبى والترک مقتضى الطلب التحريمى، نظير حمل الوجود والعدم على الماهيه مع خروجهما عنها وعدم أخذهما فيها وإلاّ لما صحّ الحمل عليها.

ورتّب قدس سره على هذه المقدمه بأنّ ثبوت التكليف بالأهم على تقديرى الإتيان بمتعلّقه وعدمه بمقتضى نفس التكليف على ما مرّ فى بيان النحو الثالث من أنحاء ثبوت التكليف واقتضائه للفعل أو الترک.

ص :٢٠٩

....

الشَرح:

وبتعبير آخر التكليف بالأهم يقتضي الإتيان بمتعلّقه و هدم تركه، ولا يقتضي عدم ثبوت الأمر بالمهم على تقدير تركه، وثبوت التكليف بالمهم على تقدير ترك الأهم من ثبوت التكليف فى تقدير بالتقييد اللحاظى فليس للأمر بالمهم أن يترقّى إلى مرتبه ترك الأهم ولا- للأمر بالأهم أن يتنزّل ويقتضي عدم الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم فلا يكون بين التكليفين أى منافره ومطارده.

وبالجمله إنّ التكليف يثبت مع فعليه ما أخذ فى موضوعه بالتقييد اللحاظى فى الخطاب الأوّل أو الثانى ويقتضي الفعل فيما كان وجوباً من غير أن يؤخذ فى ناحيه موضوعه تقدير الفعل أو الترك، كما أنّه يثبت بفعليه ما أخذ فى موضوعه فيما كان تحريماً ويقتضي الترك من غير أن يؤخذ فى موضوعه تقدير الترك أو الفعل بل هما خارجان عن موضوع التكليف ولكن التكليف مع ثبوته يقتضي الفعل إذا كان ايجاباً والترك إذا كان تحريماً، ويتفرع على ذلك أنّ الأمر بالمهم لا يقتضي تحقيق موضوعه بل يقتضي الإتيان بمتعلّقه على تقدير موضوعه والأمر بالأهم يقتضي هدم الموضوع للأمر بالمهمّ حيث إنّ الإتيان بالأهم هو مقتضى ثبوته بالنحو الثالث، ولا يقتضي عدم الامر بالمهم على تقدير ثبوت موضوعه(۱).

أقول: ثبوت الحكم وفعليّته يكون بفعليّه موضوعه وخروج ما اعتبر فيه من ظرف التقدير إلى التحقيق، واعتبار قيد فى الموضوع يكون بلحاظه فيه عند جعله، وكل ما لا- يمكن أخذه فى الموضوع ولا تقييده به يكون الموضوع بالإضافه إليه مطلقاً يعنى لا دخل لحصوله وعدمه فى فعليه ذلك الحكم بخروج موضوعه إلى الفعليّه، لا أنّ وجوده وعدمه دخيلان فى الحكم ومن ذلك القبيل حصول متعلّق

ص :۲۱۰

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۹۳.

....

الشَرح:

التكليف فی ظرفه وعدمه، فان جعل التكليف انّما هو لامكان كونه داعياً إلی الفعل أو الترک وامّا حصول المتعلّق فی ظرفه أو عدم حصوله فغير دخيل فی الغرض المترتّب علی جعل التكليف بل هو محقق للغرض منه.

وبتعبير آخر اطلاق الموضوع بالإضافه إلی شیء ليس معناه جمع فرضی حصول ذلک الشیء وعدمه فی ذلک الموضوع، ليقال إنّ فی جمعها محذور طلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين، بل الإطلاق عباره عن رفض القيد عن الموضوع وعدم أخذه فيه، سواء كان منشأ الرفض وعدم الأخذ، عدم دخله فی الملاک، أو عدم امكان أخذه فيه كما هو الحال فی إطلاق الماهيه بالإضافه إلی وجودها وعدمها حيث إنّ معنی اطلاقها عدم أخذ شیء فيها لا أخذ كلّ منهما فيها.

وبالجمله إذا لم يكن فی الموضوع تقييد من الحاكم الملتفت كان حكمه بالإضافه إلی ذلک الشیء مطلقاً قهراً، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً ليس من تقابل العدم والملكه، بل التقابل بين الإطلاق والتقييد فی مقام الإثبات يكون كما ذكره فانّه مع عدم امكان بيان المتكلم القيد فی كلامه ــ حتی مع أخذه فی الموضوع أو المتعلّق فی مقام الثبوت ــ يكون كلامه مجملاً لا مطلقاً وهذا الأمر يرجع إلی عدم ظهور الكلام وأجنبی عن الإطلاق والتقييد فی مقام الثبوت.

فالحاصل أنّ ما ذكره قدس سره من ثبوت التكليف وانحفاظه ــ بالنحو الثالث المتقدم ــ فی حالتی الإطاعه والعصيان بحيث لا يكون داخلاً فی قسمی الإطلاق والتقييد لا أساس له، إذ لا مانع من الإطلاق الذاتی بمعنی رفض القيود لا جمع القيود.

لا يقال: لو كان الملاک منحصراً فی صوره واحده من الانقسامات الثانويه فلا معنی لثبوت الإطلاق فی التكليف كما إذا انحصر ملاک وجوب القصر مثلاً علی

....

الشَرح:

ما كان المسافر عالماً بوجوبه.

فانّه يقال: نعم لو كان الملاك كذلك، لما كان وجه للاطلاق اللحاظى الاّ أنّه يثبت الإطلاق الذاتى فى التكليف، ولكن لا يكون الإتيان بمتعلّق التكليف من الجاهل مسقطاً له لعدم وجود الملاك فيه، نظير ما تقدم عن الماتن قدس سره من أنّ الإتيان بمتعلّق التكليف فى العبادات بلا قصد التقرّب لا يكون مسقطاً للتكليف لأنّ الغرض من التكليف التعبّد بمتعلّقه والإتيان به بقصد التقرّب، وأمّا لو كان الملاك فى فعل آخر كالتمام عند الجهل بوجوب القصر يكون الإتيان به مسقطاً للتكليف بوجوب القصر لحصول ملاكه.

الملاك فى الترتب

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه فى موارد الترتب يكون مقتضى أحد التكليفين إخراج نفسه عن موضوع التكليف الآخر ويكون مقتضى التكليف الآخر الإتيان بالمتعلّق على تقدير عدم الإخراج بلا فرق بين أن يكون هذا النحو من الإقتضاء من طرف واحد كما فى التزاحم بين الأهم والمهم أو من الطرفين بأن يكون مقتضى كل من التكليفين الخروج عن موضوع التكليف الآخر كما فى مورد التزاحم بين واجبين متساويين لا يكون أحدهما أهم من الآخر فانّ صرف المكلّف قدرته على أحد الواجبين يوجب انتفاء القدره على الآخر فيرتفع الآخر بارتفاع موضوعه.

وقد تقدم أنّه لا يتعين فى التزاحم بين التكليفين جعل العصيان لأحدهما شرطاً متأخراً فى التكليف بالآخر كما فى الأهم والمهم بل الموجب لارتفاع المنافاه بين خطابى التكليفين والجمع بينهما فى مورد تزاحمهما كون التكليفين بحيث لا يلزم

....

الشَرح:

من ثبوتهما فى زمان طلب الجمع بين الضـدين بجعل مطلق الترك شـرطاً كما فى الواجبين المتساويين فى الملاک فيكون ترک کل منهما بنحو الشرط المتأخر، شرطاً فى التکلیف بالآخر ولو لم یکن هذا الترک بنحو العصیان کما لا یخفى.

ونظیر هذا الترتب ــ أى الحاصل من حکم العقل فى الجمع بین خطابى التکلیفین أو بین تکلیفین مسـتفادین من خطاب واحد ــ الترتب الحاصل بین تکلیفین فیما یکون مقتضى أحدهما إرتفاع موضوع الآخر بانتفاء قیده المأخوذ فیه غیر القدره کما إذا وجب على المکلف الخروج إلى السـفر فوراً ففوراً للـدفاع عن حوزه الإسـلام ودفع البـاغی عنها فإنّه یکون ترک الخروج موجباً لثبوت الموضوع لوجوب الصـلاه تماماً، ولا یمکن لفقیه أو متفقّه أن یلتزم بأنّ الصـلاه تماماً ضـد للخروج إلى الدفاع فلا یمکن للشارع الأمر بهما فى زمان واحد فلا یجب على المکلف الصلاه تماماً بل ولا قصراً لأنّ وجوب القصر منتف بعدم الموضوع له ولا یجب التمام لعدم الأمر به لکونه ضداً خاصاً للخروج الواجب وکذا لا یجب علیه الصوم فیما لو وجب هذا الخروج فى شهر رمضان.

ودعوى التفرقه بین الترتب فى هذا القسم والترتب فى القسم المتقدّم مجازفه یجدها من تأمّل فى الجمع بین التکلیفین فیهما.

نظریه الأحکام القانونیّه فى التزاحم

وقـد یقـال: فى المقـام کمـا عن بعض الأعـاظم (أطـال اللّه بقـائه) أنّه لاـ حـاجه فى موارد التزاحم إلى تصویر الترتب بل کل من الضدین کالصلاه والازاله متعلّق للطلب فى عرض واحد من غیر أن یلزم من ثبوت الحکمین فى عرض واحد طلب الجمع

....

الشَرح:

بين الضدين.

وبنى ما أسّسه على مقدمات سبعه وملخص الثلاثه الأخيره منها التى تفى بمرامه هو: أنّ خطاب الحكم المجعول بنحو القانون لا ينحلّ إلى الخطابات الشخصيّه بحسب افراد المكلّفين أو بحسب افراد الموضوع لأنّ الخطاب الواحد بنحو الكلّى فى نفسه كاف فى الإنبعاث من غير حاجه إلى الإنحلال، ولو كان فى خطاب الحكم القانونى انحلال بحسب الموضوع لزم الإلتزام به فى الخطابات الإخباريه أيضاً كما إذا قال قائل: «إنّ النار بارده» فيلزم الإلتزام بأنّ المخبر المزبور قد كذب بعدد ما فى الخارج من أفراد النار وهو رأى سخيف.

ثمّ إنّ الميزان فى فعليه الحكم المجعول بنحو القانون أن يترتّب عليه انبعاث عده من المكلّفين خروجاً عن الإستهجان، ولا يعتبر ترتب انبعاث الجميع لبطلان الإنحلال.

وبالجمله فرق بين الحكم الجزئى المجعول المتوجّه إلى شخص أو أشخاص معيّنه وبين الخطابات العامّه المتضمّنه لأحكام قانونيه، فانّ توجيه خطاب شخصى إلى واحد أو عدّه مع العجز عن موافقته مستهجن، وهذا لا يجرى فى الخطابات العامه فانّ توجيهها إلى المكلفين ولو مع انبعاث بعضهم صحيح غير مستهجن.

وغير خفى أنّ الحكم الكلى القانونى بخطابه لا ينظر إلى الحالات الطاريه على المكلف الناشئه من جعل الحكم أو من الإبتلاء بالواقعه ككونه عالماً بجعل القانون أو جاهلاً به، قادراً أو عاجزاً عنه، فانّ تلك الحالات متأخره عن موضوع الحكم الكلّى بمرتبتين لتأخرها عن جعل الحكم والإبتلاء بواقعته وتأخرهما عن الموضوع كما

....

الشَرح:

لا يخفى والخطاب الناظر إلى الموضوع فى مقام الجعل مطلق لا يدخل فى مدلوله تلك الحالات.

لا يقال: لا يمكن الإهمال فى موضوع الحكم ولو كان بنحو القانون الكلى فانّ الموضوع فيه أيضاً امّا مطلق أو مقيّد.

فانّه يقال: معنى عدم الإهمال فى الموضوع هو انّ القيود الراجعه إليه إمّا أن تكون دخيله فيأخذها جاعل الحكم فى موضوع حكمه، أو غير دخيله فلا يأخذها فيه ويجعل الحكم للطبيعى، وأمّا الحالات الطاريه الناشئه من جعل الحكم أو بعد الإبتلاء فلا يرجع شىء منها إلى الموضوع فى مقام الجعل ليأخذها فيه أو يرفضها عنه.

ثمّ إنّه لا شأن للعقل أن يتصرّف فى مقام جعل التكليف ويقيّده بالقدره لا بنحو الكشف عن التقييد شرعاً ولا بنحو الحكومه، وانّما شأنه الحكومه فى مقام الإمتثال بأن يعذر المكلف إذا كان جاهلاً قاصراً بالإضافه إلى الحكم الكلى القانونى أو عاجزاً عن امتثاله وإن كان طاغياً أو عاصياً يحكم عليه باستحقاقه العقوبه.

أمّا عدم تقييده شرعاً فباعتبار أنّ القدره على الفعل من الحالات الطاريه فى مقام الإمتثال فلا يرجع إلى مقام الجعل وفعليه الحكم ــ أى جعله مورد الاجراء ــ وأمّا عقلاً فلما تقدم من أنّه ليس شأن العقل التصرف فى مقام الجعل بتقييد التكليف بالقدره.

ويدلّ على عدم أخذ القدره والإبتلاء فى موضوع الحكم تسالمهم على الفحص فى موارد الشك فى القدره ولو كان كسائر قيود الموضوع لجرى فيه الأصل النافى بلا فحص ولو كان الإبتلاء من قيود الموضوع لكان الأمر فى الأحكام الوضعيّه

....

الشَرح:

أيضاً كذلك فلا يكون الخمر الخارج عن الإبتلاء بنجس كما لا يخفى(۱).

أقول: من يلتزم بالإنحلال فى خطابات التكاليف وغيرها يريد الإنحلال فى مدلول الخطاب الواحد حيث إنّه إذا كان فى فعل كل مكلف ملاک مستقلّ تعلّق به غرض المولى يكون الثابت فى حقه حكماً مستقلاً وكذلك الإنحلال بحسب وجودات الموضوع.

وبتعبير آخر إذا كـان الحكم المجعول تابعـاً للملاـک فـإن كـان الملاک قائماً بصـرف وجود الفعل من أى مكلّف صـدر يكون المجعول على كل مكلف من قبيل الواجب الكفائى حيث لا يمكن بعث العنوان وصـرف وجود طبيعى المكلف فيكون المبعوث إلى ذلـک الفعـل كـل فرد من أفراد المكلف مـادام لم يحصل طبيعى ذلک الفعل من بعضـهم، بخلاف ما إذا كان الغرض قائماً بفعـل كـل مكلّف بحيث لاـ يغنى فعـل الآخرين عن فعله فانّ المجعول فى حقّ كلّ مكلف يكون حكماً مسـتقلاً وإنّ إنشاء هـذه الأحكام كلّها بخطاب واحد، فالإنحلال فى مدلول الخطاب لا فى نفس الخطاب، ولا يفرق فى هذا الإنحلال بين أفراد الموضوع فى التكـاليف وأفراده فى الإخبـارات ولهـذا لاـ يلزم تعـدّد الكـذب مع الإنحلال فانّ الموصوف بالكـذب هو الـدالّ ولو بحسـب مـدلوله والخطاب لا يخرج عن وحـدته ولا يقال إنّه كلام متعـدّد لانحلال مـدلوله، وأمّا لو انطبق عنوان محرّم على المـدلول بأن كـان الموصوف بهـذا العنوان هو المـدلول يلتزم فيه بالتعـدّد كعنوان «كشف مـا ستره اللّه على المؤمن» فـانّه إذا قال: كل من فى البلد يشرب الخمر، فقد اغتاب بعدد من فيه ولكنّه إذا لم يشربها أحد منهم فقد كذب كذبةً واحدةً.

۱- (۱) تهذيب الأصول ۱ / ۳۰۲ _ ۳۱۴، ط جماعه المدرسين بقم. ص۲۴۲ _ ۲۴۸، ط مطبعه مهر بقم.

....

الشَرح:

وعلى ذلك فلا- ينحلّ مدلول الخطاب بالإضافه إلى العاجز وغير القادر على متعلّق التكليف بأن يكشف الخطاب عن جعل الحكم له أيضاً، إذ القدره مأخوذه فى موضوع التكليف فيقبح تكليف العاجز، وقياس القدره على متعلق التكليف، بالعالم بالتكليف مع الفارق، حيث تقدم سابقاً عدم امكان أخذ العلم بحكم فى موضوع ذلك الحكم فيكون للموضوع إطلاق بالإضافه إلى العالم والجاهل بمعنى الإطلاق الذاتى لا محاله، وشمول خطاب الحكم للجاهل به لا بعنوان الجاهل بل بعنوان البالغ العاقل لا بأس به ويكون وصول هذا الخطاب بنفسه أو بوجه آخر موجباً للعلم به فيتنجز، بخلاف شموله للعاجز فإنّ اعتبار التكليف فى حقه لغو فضلاً عن توجّه الخطاب إليه وبالجمله القدره على متعلّق التكليف تعتبر من قيود الموضوع لذلك التكليف.

ولو اجتمع فعليه تكليف بالإضافه إلى مكلّف مع تكليف آخر وتمكّن المكلّف من الجمع بينهما فى الإمتثال كما ذكرنا فى اجتماع الواجب المضيّق والموسّع فلا- تزاحم، وإن لم يتمكّن من الجمع بينهما فى الإمتثال بأن كان صرف القدره على امتثال أحدهما موجباً لارتفاع التكليف بالآخر بارتفاع موضوعه يعنى القدره عليه، فهو مورد التزاحم وقد تقدم أنّه لو لم يصرف قدرته على أحدهما بالخصوص مع كونه أهم أو محتمل الأهميّه لأمكن فى ظرف ترك الأهم أو محتمل الأهميه الأمر بالآخر بنحو الترتب ولا يلزم من ثبوت التكليفين محذور طلب الجمع بين الضدين.

ثمّ إنّ القائل بأخذ القدره على المتعلّق فى موضوع التكليف وانّ القدره عليه كسائر القيود المأخوذه فى الموضوع، يلتزم بأنّ الموضوع للتكليف قد أخذ فيه هذه القدره ثبوتاً وأنّ ترك ذكره فى الخطاب للاعتماد على قرينيه التكليف عقلاً، ومن

....

الشَرح:

الظاهر أنّ ما يدركه العقل ليس اعتبار القدره الفعليه فى المكلف بل التمكن الذى يمكن للمكلف معه تحقيق المتعلق فى الخارج ولو باتيان مقدمات الفعل بعد فعليه التكليف بحصول جميع القيود المعتبره فى موضوع ذلك التكليف التى منها القدره المشار إليها، لأنّ مع هذه القدره لا يكون التكليف بالإضافه إليه عبثاً بخلاف من لم يكن له هذه القدره وإذا حصلت القيود على الكيفيه المعتبره فى الموضوع ومنها القدره المزبوره يكون التحفظ على تلك القدره واخراجها إلى الفعليه بفعل المقدمات داخلاً فى حكم العقل بلزوم الإمتثال _ على ما تقدّم فى بحث مقدمه الواجب _ فلا يجوز له تفويت القدره إلّا بصرفها فى واجب أهم أو محتمل الأهميه أو مساوٍ له على ما يأتى الكلام فى مرجحات باب التزاحم، وهذا بخلاف سائر قيود الموضوع ممّا فرض فى جعل الحكم تحقّق القيد فى عمود الزمان كالطهر للمرأه من طلوع الفجر إلى دخول الليل فانّ التحفظ على مثل هذا القيد لا يدخل فى موضوع حكم العقل حيث إنّ فرض حصوله فى عمود الزمان فى التكليف بالصوم ينافى لزوم التحفظ عليه. وأمّا لزوم الفحص عن القدره وعدم الرجوع إلى البرائه الشرعيه فى موارد الشك فى القدره على متعلّق التكليف فهو لاستظهاره ممّا ورد فى بعض الموارد كالفحص عن الماء مادام فى الوقت وكالفحص عن الساتر على العارى وغير ذلك ممّا يمكن مع ملاحظتها دعوى أنّ مثل حديث الرفع ناظر إلى عدم ايجاب الإحتياط فى موارد الشك فى التكليف من غير ناحيه القدره من سائر القيود المأخوذه فى موضوعه أو الشك فى أصل جعله، كما لا يبعد أن يكون وجه تسالم الاصحاب ما ذكر.

والمتحصّل أنّ القدره على متعلق التكليف بالمعنى المتقدم من القيود

....

الشَرح:

المأخوذه فى موضوع التكليف ثبوتاً، ويكشف عن تقييـده بها العقل حيث لا يصـحّ من المولى الحكيم تكليف العاجز لكونه لغواً ولا يقاس بالعلم بالتكليف والجهل به ممّا لا يمكن تقييد موضوع الحكم والتكليف بأحدهما ثبوتاً للزوم الخلف ويكون للتكليف المجعول بالإضافه إليهما اطلاقاً ذاتياً على ما تقدّم.

وما ذكره قدس سره من اعتبار النجاسه للخمر مع خروجه عن ابتلاء المكلّف غير صحيح فانّ النجاسه حكم وضعى وليس تكليفاً متوجهاً إلى الأشخاص، فيصحّ جعل النجاسه للشىء مع امكان ابتلاء مكلف ما به ولو فى زمان ما، دون ما إذا لم يمكن الإبتلاء به أصلاً ولذا لا يصحّ جعل النجاسه لكره الشمس.

وبالجمله بعث العنوان إلى فعل شىء غير معقول فانّ العنوان لا يفعل شيئاً ولا يتركه فالمبعوث إليه المندرجون تحت ذلك العنوان سواء كان التكليف مجعولاً بنحو القضيه الخارجيه أو بنحو القضيه الحقيقيه وحيث إنّ فى فعل كل من يندرج تحته ملاك مستقلّ يكون التكليف المجعول على المندرجين تحته انحلالياً.

وإذا لم يتمكن المكلف من الجمع بين التكليفين المجعول كل منهما على المتمكّن من متعلّقه فى الإمتثال، مع تمكنه على امتثال كل منهما مع قطع النظر عن الآخر يكون هذا من التزاحم بين التكليفين فى مقام الإمتثال فينحصر التزاحم بينهما على ما كان صرف المكلف قدرته على امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع التكليف بالآخر لعدم القدره عليه مع صرف القدره كذلك.

نعم ذكر المحقق النائينى قدس سره للتزاحم بين التكليفين مورداً آخر لا يكون التزاحم بينهما ناشئاً عن عدم القدره على الجمع بينهما فى الإمتثال وهو ما إذا كان شخص

....

الشَرح:

مالكاً للنصاب الخامس من زكاه الإبل بأن كان عنده خمسه وعشرون إبلاً وملك أثناء الحول إبلاً آخر فصار عنده ستّه وعشرون إبلاً، فمقتضى ما دلّ على ثبوت خمس شياه على من ملك النصاب الخامس حولاً هو وجوب إخراج خمس شياه، ومقتضى ما دلّ على ثبوت بنت مخاض على من ملك النصاب السادس حولاً وجوب بنت مخاض بعد تمام الحول من زمان تملك الإبل الآخر وأنّ ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى في الحول مرّتين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين(۱).

ولكن لا يمكن المساعده عليه: لأنّ مقتضى ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى في الحول مرّتين عدم جعل أحد الحكمين في الشريعه المقدسه في المثال فتقع المعارضه بين إطلاق خطاب وجوب خمس شياه بعد مضى الحول في الخمسه والعشرين إبلاً وبين ما دلّ على وجوب بنت مخاض في السته والعشرين، لو لم نقل بأنّ ما ورد في عدم الزكاه في المال الواحد في الحول إلّا مره واحده، قرينه على أنّ تملك الإبل الآخر إلى نهايه حول النصاب الخامس معفو عنه في الزكاه كما هو الصحيح.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: قد ذكر أنّ ملاك التزاحم بين التكليفين عدم التمكن من الجمع بينهما في الإمتثال والتمكن من امتثال كل منهما في حد نفسه مع قطع النظر عن امتثال الآخر، وعليه فلا تزاحم بين التكليفين المختلفين في الزمان بأن يحدث التكليف بأحدهما بعد انقضاء زمان التكليف بالآخر كما إذا لم يتمكن المكلّف من

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۸۵.

....

الشَرح:

صيام شهر رمضان وتمكّن من صيام نصفه مثلاً، فانّ هذا ليس من موارد التزاحم بل عليه ما على سائر المكلفين من الصيام فى النصف الأوّل من الشهر لتعلّق التكليف المستقلّ بصوم كل يوم، ومع تمكنه من صيام النصف الأوّل يجب عليه الصيام فيه ولو عصى وترك الصيام فيه يثبت التكليف بالإضافه إلى أيام النصف الثانى أيضاً لا من جهه التّرتب بل لثبوت الموضوع للتكليف بصيام تلك الأيام وجداناً حتى عند القائلين بامتناع الترتب.

وما عن الماتن قدس سره بعد التزامه بامتناع ثبوت الأمرين بالضدين فى زمان واحد من حمل ما وقع من طلب الضدين على ذلک كما ترى حيث قال قدس سره :

«إن قلت فما الحيله فيما وقع كذلک من طلب الضدين فى العرفيات.

قلت: لا يخلو إمّا ان يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقه وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيّته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بعض ما استحقّه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم لا أنّه أمر مولويّ فعلى كالأمر به فافهم وتأمّل جيداً»(1).

أقول: قد ذكرنا انّ فى بعض موارد التزاحم بين التكليفين يسقط الأمر بالمهم أيضاً بسقوط الأمر بالأهم، كما مثّلنا لذلک بوجوب صلاه العصر وصلاه الآيات فيما إذا حصل الكسوف للشمس قبل غروبها بزمان لا يكفى إلّا لإحدى الصلاتين، فانّه تقدّم صلاه العصر لكونها أهم أو محتمل الأهميه وإذا انقضى وقتها يسقط وجوب

1- (1) كفايه الأصول: 135.

....

الشَرح:

صلاه الآيات أيضاً لحصول الإنجلاء بغروبها مثلًا، وفى مثل ذلك لا مورد للقول بوجوب المهم بعد سقوط الأمر بالأهم، كما لا مورد للأمر الإرشادى أيضاً، لأنّه ليس فى البين إلاّ خطاب الأمر بصلاه الآيات عند كسوف الشمس قبل انجلائها وليس لهذا الخطاب إطلاق بالنسبه إلى ما بعد الإنجلاء حتى يشمل مورد التزاحم كما هو المفروض فى الترتب فكيف يلتزم ببقاء صلاه الآيات على ملاكها الذى كان، لولا المزاحمه.

وبالجمله، ما ذكرنا فى مسأله عدم التمكن إلاّ من صيام نصف شهر رمضان خارج عن موضوع التزاحم بين التكليفين، نعم يعاقب المكلّف على ترك صيام النصف الأوّل فيما إذا صام النصف الثانى ويعاقب على ترك صيام كل شهر رمضان على تقدير تركه الصوم فى النصف الثانى أيضاً، وهذا الأمر مما لابدّ أن يلتزم الماتن قدس سره به أيضاً وإذا التزم بالعقاب كذلك فى الفرض فلا فرق بين ذلك وبين الإلتزام بتعدّد العقاب فى موارد التزاحم والقول بالترتّب بين التكليفين، لأنّ أحد العقابين على ترك الاهم والعقاب الآخر على الجمع بين تركه وترك المهمّ حيث كان يمكن للمكلف على تقدير ترك الأهم أنّ لا يجمع بين تركهماباتيان المهمّ، فلا يكون العقاب على تركهما قبيحاً لأنّه ليس عقاباً على ما لا يقدر، كما لا يكون أيضاً قبيحاً فى فرض ترك الصوم فى جميع أيّام الشهر فى المثال، وبالجمله فمثل فرض القدره على صيام بعض أيام شهر رمضان خارج عن باب تزاحم التكليفين.

وكذلك لا يكون التكليفان من المتزاحمين فيما إذا كانا فى زمان واحد ولكن كان أحد الواجبين مشروطاً بوقوعه بعد الواجب الآخر، كما فى المستحاضه التى يجب عليها الوضوء لكل صلاه وإذا زالت الشمس وجب عليها الظهران معاً، ولكن

....

الشَرح:

صلاه العصر _ كما فى سائر المكلفين _ مشروطه بوقوعها بعد صلاه الظهر ومع فرض أنّها لا تتمكن من الوضوء إلّا لإحدى الصلاتين _ الظهر أو العصر _ فلابدّ من أنّ تقع الأخرى مع التيمم لقله الماء، فتجب عليها صلاه الظهر مع الوضوء وصلاه العصر مع التيمم بلا تزاحم بين التكليفين أصلاً فانّه على تقدير الوضوء للظهر تكون فاقده الماء للعصر فلا تجب إلّا مع التيمم، وعلى تقدير التيمم لصلاه الظهر يحكم ببطلان صلاه عصرها بالوضوء أو مع التيمم لعدم حصول شرط صلاه العصر وهو ترتّبها على الظهر الصحيحه.

وبتعبير آخر المستحاضه المزبوره لتمكّنها من صلاه الظهر مع الوضوء يجب فى حقها صلاه الظهر معه ولعدم تمكّنها من صلاه العصر إلاّ مع الطهاره الترابيّه يجب عليها العصر مع التيمم، فثبوت أحد التكليفين لثبوت موضوعه، وعدم ثبوت الآخر لفقد موضوعه ليس من باب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر.

وما عن المحقق النائينى قدس سره من كون المقام من التزاحم بين التكليفين ولكن لا يجرى فيهما الترتب(١)، لا يمكن المساعده عليه بوجه إذ لا تزاحم بينهما أصلاً، فإنّ التكليف بصلاه العصر مع الوضوء ينتفى بثبوت التكليف بصلاه الظهر مع الوضوء وأمّا التكليف بصلاه العصر مع التيمّم فلا يزاحم التكليف بالظهر مع الوضوء لتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى الإمتثال.

نعم يدخل فى المتزاحمين _ مع عدم جريان الترتب فيهما _ التكليفان المتوقف موافقه أحدهما على مخالفه التكليف الآخر كما إذا توقف إنقاذ الغريق أو إطفاء

١- (١) أجود التقريرات: ٣١٨.

....

الشَرح:

الحريق على الـدخول فى ملـك الغير بلا رضا صاحبه، وفى مثل ذلك إذا كان التكليف بوجوب الانقاذ أو الاطفاء أهمّ من حرمه الـدخول فى ملـك الغير بلا رضاه وقلنا بوجوب المقـدمه، يجب رعايه التكليف الأهمّ ولكن لا يمكن الإلتزام بالترتّب فيه والقول بتوقف تحريم الدخول فيه على تقدير عصـيان الأمر بالأهم ولو بنحو الشـرط المتأخر كما التزم به المحقق النائينى قدس سـره (١) لما تقـدم فى بحث وجوب المقـدمه من أنّ الترتب لا يصـحح محـذور التكليف المحال وانّما يرتفع به محذور التكليف بالمحال يعنى طلب الجمع بين الضـدين وأمّا ثبوت الوجوب الغيرى بفعل مطلقاً والحرمه النفسـيّه لـذلك الفعل ولو على تقدير غير ممكن لأنّه من التكليف المحال.

نعم لو قيل بعدم وجوب المقدمه أصـلاً أو قيل بوجوب خصوص المقدمه الموصله فيمكن القول بتحريم تلك المقدمه فى فرض عدم تحقق الواجب الأهم، ويرفع اليد عن حرمه تلك المقدمه عند الإضطرار إلى ارتكابه فى فرض حصول ذى المقدمه.

لاـ يقـال: القائـل بوجوب ذات المقـدمه إنّمـا يلتزم به مع عـدم المانع عن ايجاب المقـدمه مطلقاً، وأمّا إذا كان فى البين مانع عن ايجابهـا مطلقـاً كمـا فى فرض ثبوت الحرمه النفسـيه للمقـدمه لولا توقف الواجب الأهم على ارتكابها فيلتزم بأنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدمه مشروط بحصول ذيها بنحو الشرط المتأخر وحرمتها على تقدير عدم حصول ذيها.

فانّه يقال: قد تقدم عدم امكان تعليق وجوب المقدمه غيريّاً على حصول ذيها

١- (١)أجود التقريرات: ٣٢٠.

....

الشَرح:

بـأن يكون حصول ذيهـا من قيود نفس الوجوب الغيرى لاـ قيـداً للواجب الغيرى كمـا الـتزم به صـاحب الفصول قـدس سره فـان اشـتراط نفس الوجـوب الغيرى بحصول ذيهـا ولو فيمـا بعـد، من قبيـل الأـمر بالمقـدمه فى فرض حصولهـا، وهو داخـل فى طلب الحاصل كما لا يخفى.

التزاحم بين وجوبات الأجزاء والشرائط

التنبيه الثانى: أنّه لا تزاحم فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بين الجزئين أو الشـرطين أو بين الجزء والشرط لواجب، كما إذا دار أمر المكلـف بين صـرف المـاء فى تطهير بـدنه أو وضـوئه، فـانّ شـيئاً من هـذه المـوارد لاـ يـدخل فى بـاب الـتزاحم بين التكليفين، وبتعبير آخر ينحصـر التزاحم بين التكليفين بمـا إذا كـان التكليفان نفسيّين، وأمّا التكليف الغيرى فلا يـدخل فى مورد التزاحم فـانّه فى هـذه الموارد لو لم يكن فى نـاحيه دليـل أحـد الجزئين أو الشـرطين إطلاق أو عموم وكان فى ناحيه دليل الآخر عموم أو إطلاق فيؤخذ بما فى ناحيته الإطلاق والعموم ويثبت به عدم اعتبار الآخر فى هذه الحال.

وإن كان لـدليل اعتبار كل منهما عموم أو إطلاق فيـدخل الفرض فى مبحث تعارض الدليلين لا فى تزاحم التكليفين، إذ القاعده فى مثلـه تقتضـى سـقوط التكليـف بـالواجب النفسـى رأسـاً لأـنّ التكليـف بشـىء، مشـروط بـالتمكّن منه بتمـام شـروطه وأجزائه والمفروض انتفاء التمكّن كـذلك فينتفى التكليف به، ولكن إذا علم عدم سـقوط التكليف بذلك الواجب بمجرّد تعذّر جزئه أو شرطه كما فى الصلاه تقع المعارضه بين ما دلّ على اعتبار كل من الجزئين، أو الشرطين، أو الجزء والشرط

....

الشَرح:

المفروض تعـذر الجمع بينهما ومع عـدم المرجـح لـدليل أحـدهما كما إذا كان دلاله دليل اعتبار كل منهما بالإطلاق أو بالعموم يكون المرجع الأـصول العمليه ومقتضاها البرائه عن اعتبار كل منهما بخصوصه بعـد العلم اجمالاً بعـدم جواز تركهما معاً كما هو المقرّر فی دوران الأـمر بین التعیین والتخییر، فتكون النتیجه تخییر المكلف بین الإتیـان بـالواجب بـذلك القیـد أو بالآخر. نعم لو كانت الدلاله فی ناحیه أحدهما بالإطلاق وفی ناحیه الآخر بالعموم فیؤخذ بمقتضی العموم، بناءاً علی انتفاء الإطلاق مع قیام العامّ الوضـعی علی خلافه، نظیر ما إذا كان دلیل اعتبار أحدهما مبیّناً واضح الدلاله وكان خطاب الآخر مجملًا أو مهملًا فیؤخذ بدلاله الخطاب اللفظی المبیّن ویترك المجمل.

ثمّ إنّ هـذا كله فیمـا إذا لم یكن فی البین دلاـله علی تعیین الساقـط وإلاّـ فیؤخـذ بمقتضـاه كمـا إذا لم یتمكن من القیام فی تمام ركعـات الصـلاه وتمكّن منه فی بعضـها بـأن دار الأـمر بین رعـایه القیـام فی الركعتین الأولیین أو الأخیرتین فانّه یجب رعایته فی الأولیین لقوله علیه السـلام فی صحیحه جمیل(۱) «إذا قوی فلیقم». وكمـا إذا دار أمر المكلّف بین الإتیان بتمام الصـلاه فی وقتها مع الطهـاره الترابیه أو الإتیـان بركعه أو أكثر فی الوقت مع الطهـاره المـائیه، فـانّه یتعیّن علیه الصـلاه فی الوقت مع الطهاره الترابیّه لدلاله الآیه المباركه(۲) ولا أقل من دلاله صـحیحه زراره(۳) عن أحـدهما علیهماالسـلام قال: «إذا لم یجد المسافر الماء فلیطلب مادام فی الوقت فإذا خاف أن یفوته الوقت فلیتیمّم

ص: ۲۲۶

۱- (۱) الوسائل: ج ۴، باب ۶ من أبواب القیام، الحدیث ۳.

۲- (۲) سوره المائده: الآیه ۶.

۳- (۳) الوسائل: ج ۲، باب ۱ من أبواب التیمم، الحدیث ۱.

....

الشَرح:

وليصل»، فانّ ظاهرها خوف فوت الوقت عن كلّها فتقـدّم الصـلاه الواقعه بتمامها فى الوقت مع الطهاره الترابيه دون الواقعه بعضـها فيه مع الطهاره المائيه نظير ما تقدم فى النهى عن التخلى إلى القبله من ظهور القبله فى القبله الإختياريه.

وقـد ظهر ممّـا ذكرنا أنّه فى دوران الأمر بين صـرف الماء للوضوء أو الغسل لصـلاته وبين صـرفه فى تطهير ثوبه أو بـدنه، تجرى أحكام التعارض ولا يجرى حكم التزاحم بين التكليفين وأنّه ليس من صـغريات باب التزاحم ليقال إنّه يقدم تطهير الثوب والبدن بدعوى أنّه يقدم فى باب التزاحم ما ليس له بدل على ما له البدل، مع أنّ المقام لو كان من التزاحم لكان كلا المتزاحمين ذا بدل إذ الصلاه بالتيمم كما أنّها بدل عن الصلاه بالوضوء أو الغسل كذلك الصلاه فى ثوب نجس أو مع بدن نجس بالوضوء بدل عن الصـلاه الإختيـاريه فلا موجب لتقـديم احـداهما على الأُخرى، إلاّ أنّ الأحوط صـرف الماء فيتطهير الثوب أو البـدن أوّلاً ويتحقق بذلك كونه فاقد الماء فيصح تيمّمه جزماً.

نعم يـدخل فى بـاب التزاحم مـا إذا كـان المسـجد نجساً ودار أمره بين أن يصـرف الماء فى تطهيره ويتيمّم لصـلاته أو يتوضأ أو يغتسل لصلاته حيث إنّه يقدم تطهير المسجد لأنّه ليس له بدل بخلاف الصلاه مع الوضوء أو الغسل فانّ الصلاه بالتيمم بدل لها.

ولا يخفى أنّ الوجه فى تقديم ما ليس له بدل فى مقام المزاحمه على ما له بدل هو أنّ هذا التقديم مقتضـى الجمع بين التكليفين فى الإمتثال وهذا الوجه لا بأس به فيما إذا لم يحرز كون المبدل منه بملاكه أقوى من ملاك البدل والواجب الآخر.

التنبيه الثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا فى ميزان التزاحم بين التكليفين أنّه لا تزاحم

....

الشَرح:

فى موارد اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كان التركيب بين عنوانى الواجب والحرام اتحادياً حيث يأتى فى مسأله جواز الإجتماع وعدمه أنّه لا يمكن فى موارد التركيب الإتحادى ثبوت كلا الحكمين فى المجمع وانّ الممكن ثبوت أحدهما، وعليه يكون خطاب الأمر مع خطاب النهى من المتعارضين فى ذلك المجمع وأنّه يقدم خطاب النهى مع عدم الموجب لسقوط النهى فيه كالإضطرار لا بسوء الاختيار أو الغفله وإلاّ يؤخذ بإطلاق الأمر بالطبيعى فيه بلا فرق بين صوره وجود المندوحه وعدمها ولا يمكن الأمر والترخيص فى المجمع بنحو الترتّب لما تقدّم من أنّ الترتب لا يصحح التكليف المحال، ولا يكون من باب التزاحم أيضاً فيما إذا كان التركيب بين العنوان المحرم والعنوان الواجب انضمامياً مع وجود المندوحه فى البين، كما لا يكون بين خطابيهما تعارض لثبوت كلا التكليفين وتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى الإمتثال بعد الفراغ عن جعلهما.

نعم يثبت التزاحم بينهما فى فرض عدم المندوحه كما إذا لم يتمكن المكلف من الوضوء لصلاته إلاّ فى مكان يصبّ فيه غساله الوضوء فى ملك الغير بلا رضا صاحبه وفى مثله تنتقل الوظيفه إلى التيمم لأنّ الأمر بالصلاه مع الوضوء لها بدل، بخلاف حرمه التصرف فى ملك الغير، ولكن يمكن تصحيح الوضوء بالأمر به على نحو الترتّب على مخالفه التكليف بترك الغصب بأن يجب الوضوء على تقدير صب المكلف غساله ذلك الماء فى ملك الغير حيث إنّ صبّ ذلك الماء فى الفرض من قبيل اللازم الأعم للوضوء فيمكن صبّه من غير أن يتوضأ فلا يكون الأمر بالوضوء على تقدير العصيان بصبّه من طلب الحاصل، ولا من التكليف المحال لأنّ العنوان المحرّم لا ينطبق على نفس الوضوء كما لا يخفى، وكذا فيما كان ظرف الماء مغصوباً

....

الشَرح:

وتوقف الوضوء على الإغتراف منه تدريجاً.

نعم فى موارد كون التركيب فى المجمع اتحاديّاً كـالوضوء بالمـاء المغصوب والسـجود فى مكان مغصوب أو كان التركيب بين العنوانين انضمامياً وقيل بامتناع الإجتماع حتى فى موارد هذا التركيب لسرايه الحكم من متعلّق أحدهما إلى الآخر فيدخل الفرض فى مورد تعـارض الخطـابين للعلم بعـدم ثبوت كلاـ الحكمين فى المجمع واقعاً بلا فرق بين صوره المنـدوحه وعـدمها ويأتى فى بـاب جواز الإجتمـاع أنّ مقتضـى الجمع العرفى بين خطـابى الأـمر والنهى فى موارد امتنـاع الإجتماع تقـديم خطاب النهى وتقييد متعلق الأمر فى خطاب الامر بغير المجمع.

التنبيه الرابع: قـد ذكر من مرجحات باب التزاحم كون زمان امتثال أحـد التكليفين مقدماً على زمان امتثال التكليف الآخر كما إذا نـذر صوم يوم الخميس والجمعه على سبيـل الإنحلاـل لاـ بنحو العام المجموعى ولم يتمكن من صـيامهما معاً وكان متمكناً على صوم يوم واحـد ففى هـذه الصوره يتعيّن عليه صوم يوم الخميس، حيث إنّ ترك الصوم فيه ترك للمنذور مع التمكن من امتثاله ومع الصوم فيه يرتفع التكليف بالإضافه إلى صوم يوم الجمعه لعـدم القدره على المنذور فلا يكون فى البين حنث، بخلاف ما إذا ترك الصوم فيه وصام يوم الجمعه حيث يتحقق الحنث بترك الصوم يوم الخميس لأنّه ترك المنذور فيه مع التمكن على الإتيان به، ويقال من هذا الباب ما إذا لم يتمكن المكلّف على صـيام جميع أيام شـهر رمضان وتمكّن من صـيام نصف الشـهر مثلاً، فانّه يتعيّن عليه صـيام النصف الأـوّل وإذا ترك الصـيام فيه يكون من مخـالفه التكليف بلاـ عـذر، بخلاـف ما إذا صام ذلك النصـف فيكون ترك الصوم فى النصف الثانى من باب عدم تكليفه بالصوم لعدم قدرته عليه ولا محذور فيه.

ص :٢٢٩

....

الشَرح:

أقول: كون الفرض مثالاً لتعيّن امتثال الأسبق فى الإمتثال مبنى على تعلّق التكليف بصيام أيّام الشهر من ابتداء الشهر وأمّا بناءاً على كون وجوب صوم كل يوم تكليفاً مستقلاً يحدث من الليل أو عند طلوع فجر ذلك اليوم فلا يكون المثال داخلاً فى المتزاحمين حيث إنّ المكلف فى كل يوم من أيام النصف الأول مكلف بصوم ذلك اليوم ولا تكليف آخر فى حقّه، نعم لو عصى وترك الصوم فى أيام النصف الأوّل يكون مكلّفاً بالصوم فى أيّام النصف الثانى وهذا أمر يلتزم به القائل بالترتّب وعدمه وقد تقدم أنّه لو ترك الصوم فى أيّام النصف الثانى أيضاً استحق عقاب ترك الصوم فى جميع أيام الشهر.

ثمّ إنّ تقديم ما يكون ظرف امتثاله مقدّماً على ظرف امتثال الآخر إنّما هو فيما إذا لم يحرز أهميّه التكليف الآخر الذى يجب على المكلّف حفظ القدره له وإلاّ لم يكن له تكليف بالسابق حتى بنحو الترتب حيث إنّ الأمر بحفظ القدره للواجب الأهم المتأخر زمان امتثاله أو تكليفه، لا يجتمع مع الأمر بالسابق حيث ينطبق على الإتيان بالسابق عنوان ترك حفظ القدره على اللاحق الأهمّ، ولا يمكن الأمر بحفظ القدره على الواجب الأهم مع الأمر بتركه ولو على نحو الترتّب فانّ الترتّب لا يصحّح التكليف المحال، وعليه لو كان عند المكلف ماء قليل يكون صرفه على وضوئه أو غسله موجباً لايقاع نفسه فى الهلاكه فيما بعد لعروض العطش الشديد مثلاً يكون وضوئه محكوماً بالبطلان ولا يمكن تصحيحه بالأمر بالصلاه مع الوضوء حتى بنحو الترتب كما لا يخفى حيث ينطبق على الوضوء ترك التحفظ على النفس الّذى هو القائها فى الهلكه.

التنبيه الخامس: ذكر المحقّق النائينى قدس سره للمتزاحمين مرجحاً آخر وهو أنّه إذا

....

الشَرح:

كانت القـدره المأخوذه فى ناحيه أحـد التكليفين شـرعيهً وفى ناحيه التكليف الآخر عقليّهً يقدّم ما يكون اعتبارها فى ناحيته عقلياً وذلك لتماميه الملاک فى ناحيه ذلك الواجب بخلاف المأخوذ فى ناحيته القـدره الشـرعيه فانّه يرتفع وجوبه لعدم الموضوع له مع التكليف الآخر(۱).

أقول: إن أريـد من القـدره الشـرعيّه فى وجوب فعل، عـدم اشـتغال ذمّه المكلف بتكليف آخر لا يجتمع امتثاله مع الإتيان بذلك الفعـل فالتكليف الـذى لم يؤخـذ القـدره الشرعيّه فى موضوعه وإن كان مقـدّماً إلاّ أنّ تقـديمه ليس من جهه الترجيـح فى مقام التزاحم بل لأنّ الخطاب الدالّ على التكليف المزبور يكون وارداً على التكليف الذى أخذت القدره الشرعيه فى موضوعه وورود دليل أحد التكليفين على دليل التكليف المستفاد من خطاب آخر غير عزيز.

ومن هـذا القبيـل مـا لو آجرت المرأه نفسـها للصوم عن الميّت ثم تزوّجت فلا يجوز لها ترک العمل بالإجاره وإجابه زوجها عند طلبه التمكين منهـا، لأـنّ ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقـد وأداء ما عليها من الفعل المملوک فى عهـدتها للغير، يكون وارداً على خطـاب وجوب الإطـاعه لزوجهـا، نعم الورود يختص بمـادام كونهـا صـائمه فى اليوم أو مكلفه بصوم ذلـک اليوم حيث لاـ طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق.

ولو تركت الصوم الواجب عليهـا فى يوم بحيث فـات صوم ذلـک اليوم وجب عليهـا إجـابه زوجها لسـقوط الأمر بالوفاء بالإجاره بالإضافه إلى ذلك اليوم.

وبالجمله فمع أحد التكليفين يرتفع موضوع التكليف الآخر وهذا ليس من

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۷۲.

....

الشَرح:

التزاحم بل مورد التزاحم ما لا يمكن الجمع بين امتثال التكليفين مع ثبوت الموضوع لكل منهما.

والظاهر أنّه من هـذا القبيل ورود خطاب وجوب الحـج على خطاب وجوب الوفاء بالنـذر ونحوه فيما إذا نذر زياره الحسـين عليه السلام يوم عرفه ثمّ حصل له مال يفى بمصارف الحجّ فى تلك السنه مع تمكّنه من الخروج له حيث يكون خطاب وجوب الحجّ عنـد حصول المال رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنـذر كما هو ظاهر قوله عليه السـلام ؛ فى بعض روايات اليمين «إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها»(١) وفى بعض روايات النذر «كل ما كان لك فيه منفعه فى دين أو دنيا فلاحنث عليك فيه»(٢).

والمتحصل أنّ المعتبر فى انعقاد النـذر عـدم اشـتغال الـذمه بواجب آخر فى ظرف الوفاء بالنذر، نعم إذا ترك الخروج إلى الحج بحيث لا يمكن الخروج إليه ولكن امكن الخروج إلى زياره الحسين عليه السلام فى عرفه فلا بأس بالإلتزام بوجوب الوفاء بالنذر.

وإن أريـد بالقـدره الشـرعيه ما يرادف التمكن العقلى بحيث لا يكون التكليف معها من تكليف العاجز فمع أخـذ هذه القدره فى خطاب أحـد التكليفين يكون ذلك التكليف مع الآخر الذى لم تؤخذ هذه القدره فى ناحيه الموضوع فى خطابه من المتزاحمين، ولكن لا موجب لتقـديم الثانى على الأول فى مقام الإمتثال لأنّ تماميه الملاک لا يختصّ بأحـد التكليفين فلابـدّ فى الترجيح من التماس مرجح آخر.

وإن أريد من القدره الشرعيه ما تقدم سابقاً ــ من اعتبار القدره الفعليه بحيث

١- (١) الوسائل: ۱۶ / ۱۴۵، باب ۱۸ من كتاب الإيمان، الحديث ۱.

٢- (٢) الوسائل: ۱۶ / ۱۹۹، باب ۱۷ من كتاب النذر والعهد، الحديث ۱.

....

الشَرح:

يكون حدوث هذه القدره وبقائها معتبراً فی حدوث التكليف وبقائه، بخلاف التكليف الآخر الّذی تكون القدره المعتبره فی ناحيته هو عدم لزوم تكليف العاجز بحيث يكون تحقيق القدره الفعليه كاف فی تنجّز ذلک التكليف ـ فلا يبعد أن يقال بتقديم امتثاله على التكليف الآخر فإنّ مع تقديمه يكون ارتفاع التكليف الآخر بارتفاع موضوعه بخلاف تقديم ما اعتبر فيه القدره الشرعيّه فإنّ فی تقديمه تفويتاً للملاک اللازم استيفائه كما لا يخفى.

ثمّ ذكر المحقق النائينی قدس سره للمتزاحمين مرجحاً آخر أيضاً وهو ـ فيما إذا كانت القدره المعتبره فی كل من الواجبين شرعيه ـ الأسبق حدوثاً فيقدّم من التكليفين ما يكون حدوثه قبل حدوث التكليف الآخر ولو لم يكن زمان الإتيان بمتعلّقه مقدماً على الثانی لأنّ حدوث أحد التكليفين قبل الآخر يكون بفعليه موضوعه قبل فعليه موضوع الآخر ومع فعليّه موضوع الأوّل لا يكون لموضوع الآخر فعليّه لعدم القدره عليه، وبتعبير آخر تكون فعليّه الموضوع لأحدهما أوّلاً رافعه لفعليه الموضوع للآخر، كما إذا نذر أنّه لو وصل إليه خبر حياه ابنه الغائب فللّه عليه حجّ البيت فی تلک السنه، ونذر أيضاً بعد ذلک بمناسبه مرض ولده الآخر أنّه لو برء من مرضه فللّه عليه زياره الحسين عليه السلام فی يوم عرفه من هذه السنه فلو فرض أنّ ولده برء من مرضه ثم جاء خبر حياه ولده بعد أيّام فانّه يجب عليه الخروج إلى زياره الحسين عليه السلام يوم عرفه لفعليه وجوبها من حين برء ولده ومعه لا يبقى لوجوب الحج المنذور موضوع(۱).

أقول: الحكم فی المثال الذی ذكره صحيح فانّ المعتبر فی وجوب الوفاء بالنذر

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۷۳.

....

الشَرح:

كما تقدم أن لا تشتغل عهده المكلف بتكليف آخر لا يمكن الجمع بينهما، وعليه فعند وصول خبر حياه ابنه الغائب كانت عهدته مشغوله بزياره الحسين عليه السلام يوم عرفه فينحلّ نذر حج البيت الحرام فى تلك السنه، ولكن هذا لا يدخل فى باب التزاحم لعدم فعليه أحد التكليفين مع فعليه التكليف الآخر، نعم إذا تحقّق الشرطان فى زمان واحد يكون التكليفان من المتزاحمين، وفى تعيّن صرف القدره على ما كان نذره سابقاً على النذر الآخر وجه.

وأمّا القدره الشرعيّه بمعنى أخذها فى خطاب التكليف التى لا تزيد على القدره العقليه المعتبره فى التكليف بحكم العقل أو القدره الشرعيه التى ذكرناها(۱) بالمعنى الثالث ففعليه أحد التكليفين أوّلاً ـ لا تمنع عن فعليه التكليف الآخر لاحقاً وبعد ذلك وفى مثله لا ـ موجب لتقديم التكليف الذى كان فعليّته قبل الآخر إذا لم يكن زمان امتثاله مقدّماً أو لم يحرز أهميّته أو كونه محتمل الأهميه.

فقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ ما يدخل فى التكليفين المتزاحمين يتعيّن فيهما صرف القدره على ما كان ظرف امتثاله مقدماً أو كان محرز الأهميه أو محتملها، لعدم إحراز التقييد فى محتمل الأهميّه بخلاف التكليف الآخر الذى لا يحتمل فى ناحيته الأهميّه فانّه مشروط قطعاً بعدم صرف القدره فى تكليف آخر أهم.

كما أنّه إذا كان امتثال أحدهما سابقاً أو محرز الأهميّه يكون التقييد وارداً فى الخطاب الآخر على ما تقدم فى تصحيح الترتّب.

وإذا كان المتزاحمان سيّان فى الأهميّه وعدمها يرد التقييد على الإطلاق فى

۱- (۱) مرّ ذكرها فى ص ۶۹.

ثم إنه لاـ أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الإستحقاق فى صوره مخالفه الأمرين لعقوبتين [١]، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به ___ على ما هو ببالى ___ وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنه لا وجه لصحه العباده، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلّا ملاك الأمر.

نعم فيما إذا كانت موسعه، وكانت مزاحمه بالأهم ببعض الوقت، لا فى تمامه] ٢]، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الأمر بها على حاله، وإن صارت مضيقه الشَرح:

ناحيه كل منهما كما ذكرناه فى الترتب المكرّر أى الترتب فى كلا المتزاحمين.

[١] أقول قد تقدم أنّه لاـ محذور فى الإلتزام بتعدّد العقاب ولاـ يكون تعدّده من العقاب على ما لا يكون بالإختيار، فانّ أحد العقابين على ترك الأهم أو الأسبق فى ظرف امتثاله، والعقاب الآخر على ضمّ ترك المهمّ إلى ترك الأهم، أو ضمّ المتأخّر زمان امتثاله إلى ما هو متقدّم زمان امتثاله، بل فيما إذا كانا متساويين فى الأهميه وعدمها أو كانت الأهميه محتمله فى ناحيه كل منهما يمكن الإلتزام باستحقاق العقابين لمخالفه كل من التكليفين مع فرض الفعليه لكل منهما، حيث لو كان ممتثلاً لأحدهما لما كان فى البين مخالفه أصلاً، لامتثال أحدهما وسقوط الفعليه عن التكليف الآخر مع الإمتثال المزبور، وذكرنا أنّه لو كان استحقاق العقاب المتعدد محذوراً للقول بالترتب لما كان عدم الإلتزام بالترتب موجباً لعدم الإبتلاء بالمحذور المزبور إذ على الماتن قدس سره أيضاً الإلتزام بتعدّد العقاب بعدد أيام شهر رمضان فيما إذا لم يكن المكلف متمكناً إلّا على صيام نصف شهر رمضان ولم يصم النصف الأوّل ولا النصف الثانى فلا نعيد.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره فى الجواب عن السؤال فيما وقع فى العرفيات من

بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بـداعی ذاک الأمر، فإنه وإن کان خارجاً عن تحتها بما هی مأمور بها، إلّا أنه لما کان وافیاً بغرضـها کالباقی تحتها، کان عقلًا مثله فی الإتیان به فی مقام الإمتثال، والإتیان به بـداعی ذاک الأمر، بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلاً.

الشَرح:

طلب الضـدین علی نحو الترتب حیث حمـل طلبهما علی أحـد الوجهین إمّا أن یکون تعلّق الأمر بالثانی بعـد سـقوط الأمر بالأوّل وإمّا أن یکون الأمر بالثانی ــ فی صوره ترک امتثال التکلیف بالأوّل ــ إرشاداً إلی محبوبیته، وحاصل الوجهین المنع عن اجتماع أمرین مولویین بالضدین فی زمان واحد.

والإستدراک هو أنّه لا بأس باجتماع الأمرین فیما إذا کانت العباده التی ضد للواجب الأهم من قبیل الواجب الموسع حیث یمکن الأـمر بـالموسع عنـد الأـمر بالمضـیق الأـهم، غایه الأمر یوجب التضاد خروج الفرد المزاحم من الموسع، للواجب الأهم عن متعلق الأـمر بـالموسع ولکن مع خروجه عنه یمکن الإتیـان به اطاعه للأمر بالموسع فانّ الأمر بالموسع وإن کان لا یـدعوا إلاّ إلی متعلّقه ومتعلّقه ــ بلحاظ الأمر لا یعمّ الفرد المزاحم للواجب الاهم إلاّ أنّ الفرد المزاحم بما أنّه کالفرد غیر المزاحم فی واجدیّته لملاک العبـاده فیمکن للمکلّف الإتیـان به فی مقام امتثال الأمر بالموسع فانّه لا یری العقل تفاوتاً فی مقام الإمتثال بین الفردین إذ خروج الفرد المزاحم عن متعلق الأمر بالموسع لیس للتخصیص ــ یعنی فقد الملاک ــ بل للمزاحمه بینه وبین الواجب الأهم.

أقول: قد تقدم(۱) أنّه لاـ مزاحمه بین الواجب الموسّع والواجب المضـیق حیث إنّ الطلب فی نـاحیه الموسّع کما لا یتعلّق بالأفراد التی لا تزاحم الواجب المضیق

۱- (۱) تقدّم فی الصفحه ۱۹۴.

ودعوى أن الأمر لا ـ يكاد يدعو إلاّ ـ إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم، وإن كان من أفراد الطبيعه، لكنه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها، فاسده، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصاً لا مزاحمه، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها، إلاّ أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً، وعلى كل حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الإمتثال وإطاعه الأمر بها، بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلقه بالطبائع.

وأما بناءً على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل.

الشَرح:

كذلك لا يتعلّق بالأفراد المزاحمه للمضيّق، وانّما يتعلّق بصرف وجود الطبيعىّ بين الحدين، وصرف الوجود وانطباق الطبيعى كما يكون بحصول فرد من الأفراد التى لا تزاحم المضيق، كذلك يكون بحصول فرد من الأفراد المزاحمه، ومعنى الإطلاق فى ناحيه الموسع رفض خصوصيات الأفراد كلّها عن متعلّق الأمر وطلب صرف وجودها لا طلب الوجودات على سبيل العام الإستغراقى أو على البدل، وبما أنّ الأمر بالمضيق لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فيمكن للمكلّف الإتيان بالفرد المزاحم بما هو مصداق لمتعلق الطلب، لا ـ أنّه نفس الطلب، كما هو الحال فى الفرد غير المزاحم أيضاً، ولو كان فى متعلق طلب الموسع ضيق بحيث ما كان المتعلق ــ بلحاظ تعلق الطلب ــ يصدق على الفرد المزاحم لما أمكن الحكم بصحّته بدعوى حصول ملاك الواجب فيه، فإنّه لا سبيل إلى كشف الملاك إلاّ إطلاق المتعلّق وصدقه على الفرد حتى مع الأمر بالواجب المضيق.

لا يقال: إطلاق المتعلّق بالمعنى المذكور لا يجتمع مع الأمر بالواجب المضيق

ثم لا يخفى أنه بناءً على إمكان الترتب وصحته، لا بد من الإلتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه [١]، وذلك لوضوح أن المزاحمه على صحه الترتب لا تقتضى عقلاً إلاّ امتناع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر فى صحه العباده: ولم يكن فى الملاك كفايه، كانت العباده مع ترک الأهم صحيحه لثبوت الأمر بها فى هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادّه.

الشَرح:

ولو قيل بأنّ الأمر بالمضيق لا يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، والوجه فى عدم الإجتماع أنّ الأمر بالموسع ولو بنحو طلب صرف وجود الطبيعى يستلزم الترخيص فى التطبيق على أى فرد منه بنحو العموم الإستغراقى والترخيص فى التطبيق على الفرد المزاحم لا يجتمع مع الأمر بالواجب المضيق.

فانّه يقال: غايه الأمر يكون الترخيص فى التطبيق على الفرد المزاحم يكون بنحو الترتّب على عصيان الأمر بالمضيّق مع أنّه لا حاجه إلى هذا الترتّب أيضاً، فإنّ الترخيص فى التطبيق يتضمن الترخيص فى ترک التطبيق ومع هذا الترخيص لا مانع عن الأمر بالمضيّق وقد تقدّم إمكان اختلاف المتلازمين فى الحكم ولا يلزم أىّ محذور ولا لغويه من هذا الاختلاف فى الحكم.

[١] لا يخفى أنّه مع الإلتزام بامكان الترتب عند وقوع التزاحم بين التكليفين فى مقام الإمتثال فالأمر كما ذكره قدس سره من أنّه يلتزم بوقوعه من غير انتظار دليل عليه غير خطابى التكليفين المفروض ثبوت كل منهما فى حقّ القادر على امتثاله، حيث لا يكون فى البين موجب لرفع اليد عن إطلاق كلّ من الخطابين إلاّ فى المقدار الذى يستقلّ به العقل لدفع محذور التكليف بما لا يطاق لئلاّ يلزم من اجتماعهما فى الزمان طلب الجمع بين الضدين، وقد مرّ بيان ارتفاع المحذور المزبور بتقييد وجوب أحد الفعلين بصوره عصيان وجوب الفعل الآخر بنحو الشرط المتأخّر فيما إذا كان

....

الشَرح:

الفعل الآخر أهم أو محتمل الأهميه أو كان ظرف امتثاله أسبق أو كانت القدره المعتبره فی ذلک الواجب عقلیاً والقدره المعتبره فی هذا الواجب شرعیاً بالمعنی الثالث من أنحاء القدره الشرعیه التی تقدم بیانها سابقاً(۱)، وذکرنا أنّه یترتب علی ثبوت التکلیفین علی نحو الترتب استحقاق العقابین علی تقدیر مخالفه کلا التکلیفین.

وأمّا الترتب بین التکلیفین بحسب تشریعهما، بأن یکون ثبوت أحد التکلیفین وفعلیّته منحصراً فی زمان یترک المکلف موافقه التکلیف الفعلی الآخر فیه مطلقاً أو علی وجه خاص کمخالفته بنسیان شرطه أو جزئه أو للجهل بهما فوقوع هذا النحو من الترتب یحتاج إلی قیام دلیل خاص علیه وقد بنی کاشف الغطاء قدس سره علی هذا النحو من الترتب فی الحکم بصحه الجهر فی موضع الاخفات جهلاً ـ أو نسیاناً وکذا العکس، والإتمام فی موضع القصر جهلاً ـ بالحکم وبذلک أجاب عن الإشکال المعروف فی المسألتین بأنّه کیف تجتمع صحه العباده المأتی بها جهراً أو إخفاتاً أو تماماً مع استحقاق العقاب علی ترک الآخر بناءً علی ما نسب إلی المشهور فیما إذا کان ترک الصلاه المأمور بها أوّلاً للجهل تقصیراً.

وبیان الترتب: انّ متعلّق الأمر هی الصلاه بالقراءه الجهریّه فی الصلاه الجهریّه والصلاه بالقراءه الإخفاتیّه فی الصلاه الإخفاتیه وعلی تقدیر ترک الجاهل الجهر فی الجهریه والإخفات فی الإخفاتیه یؤمر بالإخفات فی الأول وبالجهر فی الثانی وکذلک الکلام فی مسأله الإتمام موضع القصر.

وأورد علیه المحقق النائینی قدس سره بأنه لا یصحّ الترتب فی مثل المسألتین لأمور:

ص: ۲۳۹

۱- (۱) فی الصفحه ۷۲.

....

الشَرح:

الأوّل: أنّه يعتبر فی جريان الترتب بين التكليفين كون التضاد بينهما إتفاقياً وأمّا إذا كان دائمياً كما فی المقام فلا مورد له(۱).

وفيه أنّ ما ذكر إنّما يعتبر فی موارد التزاحم بين التكليفين فی مقام الإمتثال وأمّا الترتب بين الحكمين بحسب الجعل الأولیّ فلا يعتبر فيه ذلك فانّه يصحّ ايجاب أحد الضدين تعييناً مطلقاً وايجاب الضد الآخر مشروطاً على ترك الضد الأول مطلقاً أو على وجه خاص، نعم لا يكون ذلك إلّا فيما إذا كان الضدان ممّا لهما ثالث وإلّا كان ايجاب الآخر مشروطاً بترك الضد الأول لغواً، مطلقاً كان أو على وجه خاصّ، وهذا الترتّب غير الترتب فی مقام الإمتثال بل هو فی مقام الجعل كما تقدّم.

الثانی: أنّه لا مورد للترتب فيما إذا كان عصيان الأمر بالأهم ملازماً للإتيان بالمهم كما إذا كان الأهم والمهم من الضدين الذين لا ـ ثالث لهما فانّ ايجاب المهم معه يكون من اللغو الظاهر ومن قبيل طلب الحاصل، والمقام من هذا القبيل فانّ ترك الجهر بالقراءه فی موضع اعتباره يلازم الإخفات بها(۲).

وفيه: ما تقدم من أنّ الترتب يكون فی التكاليف النفسيه لا فی الأحكام الضمنيّه التی يكون الشیء مأخوذاً فی متعلق الأمر النفسی جزءاً، ولا فی الأحكام الغيريّه التی يكون الشیء مأخوذاً فی الواجب النفسی شرطاً، ومع وحده الواجب النفسی يكون المأخوذ فی متعلّقه جزءاً أو شرطاً نفس الشیء بخصوصه أو الجامع بينه وبين غيره فلا يكون فی البين ترتّب.

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۳۱۰.

۲- (۲) أجود التقريرات ۱ / ۳۱۱.

....

الشَرح:

ولو فرض الترتّب فی الجعل بحیث یکون المکلف معاقباً علی ترک الصلاه بالقراءه الجهریه فلابد من ایجابین نفسیین یتعلّق أحدهما بالصلاه مع القراءه الجهریه مطلقاً والآخر بالصلاه مع القرائه الإخفاتیه مشروطاً بترک الصلاه جهراً، ومن الظاهر أنّ الصلاه بالقراءه الجهریه مع الصلاه بالقراءه الإخفاتیه من الضدین الذین لهما ثالث.

الثالث: أنّه إذا کان العنوان المأخوذ موضوعاً للتکلیف ممّا لا یمکن للمکلف إحرازه حال العمل فلا یمکن أخذه موضوعاً له فإنّ التکلیف یعتبر أن یکون صالحاً لانبعاث المکلّف به ومع کون موضوعه ممّا لا یلتفت إلیه المکلّف، لا یکون صالحاً للإنبعاث.

وبتعبیر آخر إحراز فعلیّه التکلیف باحراز فعلیّه موضوعه وإذا لم یمکن حال العمل إحراز فعلیّه الموضوع فلا یمکن إحراز فعلیّه ذلک التکلیف فلا یکون قابلاً للإنبعاث به، وعصیان الأمر بالصلاه مع القراءه الجهریه لا یمکن إحرازه مع جهل المکلّف. وعلیه فیکون استحقاق العقاب ـ فی موارد ترک الجهر فی القراءه بالجهل التقصیری وفی موارد ترک الصلاه قصراً ـ علی مخالفه التکلیف بالتعلّم أو لزوم الإحتیاط لا علی مخالفه التکلیف بالصلاه جهراً أو بالصلاه قصراً(۱).

وأجاب عنه سیدنا الأستاذ (دام ظله): أنّه لا یلزم أن یکون الشرط فی وجوب المهمّ بنحو الترتب عنوان عصیان الأمر بالأهم لیقال لا یمکن جعل هذا العنوان فی موارد الجهل بالتکلیف الأول موضوعاً للتکلیف الآخر، بل المصحّح للترتب هو ترک أحد الفعلین وجعله شرطاً فی وجوب الفعل الآخر أو حرمته، وأمّا التعبیر عن ترک ذلک الفعل بالعصیان لتنجز تکلیفه، إنّما هو من باب الغالب لا لأنّ لهذا العنوان

ص:۲۴۱

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۱۱.

....

الشَرح:

خصوصيه(۱).

أقول: لا يصح فى المقام جعل ترک الصلاه مع القراءه جهراً تمام الموضوع لوجوب الصلاه الإخفاتيه بل لابدّ من تقييد تركها بما إذا كان عن جهل أو نسيان وهذا القيد لا يمكن الإلتفات إليه عند إيجاب الصلاه إخفاتاً أو تماماً، وهذا هو الإشكال الجارى فى موارد اختصاص التكليف الأول بحال الذكر والعلم وتكليف الناسى والجاهل بالفعل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى أو المتروک جهلاً، والجواب المذكور عنه فى محلّه هو إمكان جعل الموضوع للتكليف الثانى العنوان الملازم الذى يلتفت إليه المكلف حال العمل يجرى فى المقام أيضاً، ولكنّه غير تامّ كما ذكر فى محلّه.

كما أنّ لازم الترتب المزبور الإلتزام بتعدّد العقاب فيما إذا ترک المكلف الجاهل المقصّر كلاًّ من التمام والقصر مثلًا وأنّه لو كان الشرط فى وجوب الصلاه إخفاتاً ترک الصلاه جهراً فى تمام الوقت فلازمه لزوم إعادتها فيما إذا علم أو تذكّر قبل خروج الوقت بالإتيان بالوظيفه الأوّليه، وإن كان الشرط فى التكليف بالثانى ترک الصلاه جهراً أو قصراً عند الإتيان بالصلاه فيعود محذور عدم الإلتفات إلى الموضوع فى التكليف الثانى حال العمل فلابدّ من الإلتزام بأنّ المأتى به حال الجهل والنسيان واجد لمقدار من الملاک الملزم من غير أن يكون متعلّقاً للتكليف الثانى، وعدم لزوم التدارک بعد العلم والذكر إنّما هو لعدم إمكان تداركه بعد الإتيان المزبور بناءاً على استحقاق العقاب على ترک الإتيان بالمأمور به الأوّل أو عدم لزوم التدارک لعدم كون الباقى من الملاک بمقدار يلزم استيفائه بناءاً على عدم استحقاق العقاب ولتوضيحه مقام آخر.

۱- (۱) المحاضرات ۳ / ۱۷۴.

فصل

لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه] ١]، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا، ضروره أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض ها هنا، فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأُخر، بأن يكون النزاع فى أن أمر الآمر يجوز إنشاءً مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبه فعليه.

الشَرح:

أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه

اشاره

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنّه:

إن كان المراد من الأمر والضمير الراجع إليه فى قولهم هل يجوز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه هو الأمر الإنشائى ليكون معنى العباره هل يجوز جعل الأمر الإنشائى مع علم الآمر بانتفاء شرط إنشائه.

أو يكون المراد منهما الأمر الفعلى ليكون المراد جواز الأمر الفعلى مع انتفاء شرطه، فالنزاع غير معقول لاستحاله وجود المعلول مع انتفاء علّته التى من أجزائها الشرط.

نعم لا يخرج الأمر عن إمكانه الذاتى بانتفاء علّته كما هو الشأن فى جميع الممكنات حيث إنّ الممكن ممكن سواء وجدت علته أم لا، ومع انتفاء علّته إنّما يكون امتناعه بالغير.

وبعباره أخرى: كان النزاع فى جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعليه لعدم شرطه، لكان جائزاً، وفى وقوعه فى الشرعيات والعرفيات غنى وكفايه، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونه برهان.

وقد عرفت سابقاً أنّ داعى إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث و التحريک جداً حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلک.

ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعى البعث جداً واقعاً، وإن كان فى محله، إلّا أن إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناک قرينه على أنه بداعٍ آخر غير البعث توسعاً، مما لا بأس به أصلًا، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلک حال ما ذكره الأعلام فى المقام من النقض والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جيداً.

الشَرح:

نعم لو أريد من الأمر، الأمر الإنشائى ومن الضمير الراجع إليه هو الأمر الفعلى ليكون معنى العباره جواز الأمر الإنشائى مع علم الآمر بانتفاء شرط الأمر الفعلى كما فى مورد الإمتحان ونحوه فوقوعه فى العرف والشرع مغن وكاف عن الإستدلال، والداعى إلى إنشاء الأمر لا ينحصر فى إراده البعث والتحريک بل قد يكون غيره من الإمتحان ونحوه، والطلب فى ذلک وإن كان صوريّاً إلّا أنّه لا بأس بإطلاق الأمر عليه توسّعاً مع القرينه.

أقول: ما ذكر قدس سره فى المقام ينافى ما تقدّم منه فى مبحث الشرط المتأخر حيث ذكر هناک أنّ ما يطلق عليه الشرط أى شرط التكليف كالإستطاعه فى وجوب الحج لا يكون شرطاً فى الإصطلاح بأن يكون من أجزاء العله ليمتنع تأخّره عن التكليف وذكر فى المقام أنّ ثبوت التكليف مع علم الآمر بانتفاء شرطه من تحقّق المعلول بلا علّته حيث إنّ الشرط من أجزاء العله وهذا تهافت واضح.

....

الشَرح:

والصحيح أن يقال: يثبت الحكم والتكليف فی مقامين.

أحدهما: مقام الجعل كما فی جميع الأحكام الشرعيه الثابته لموضوعاتها المقدره وجودها بمفاد القضـيه الحقيقيه ويكون النسخ وإلغاء الحكم فی هذا المقام.

ثانيهما: مقام الفعليه أی تحقق التكليف وخروجه عن التقـدير تبعاً لخروج موضوعه عن التقدير فی مقام الجعل، إلی مقام الفعليّه، وعلی ذلـك يقع الكلام فی صحه جعل التكليف وإنشائه بمفاد القضـيه الحقيقيه مع علم الآمر بأنّ الموضوع للتكليف المزبور لا يصير فعلياً فی الخارج وأنّه لا يصل إلی مقام الفعليه أصلاً.

وعليه فـإن كـان غرض الآـمر من جعـل التكليـف مجرّد حصـول الإنبعـاث إلی متعلقه علی تقـدير تحقق الموضوع فيمكن القول: بلغويّه الجعل فی الفرض، وإن كان معه غرض آخر ككمال شـرعه لئلّا يستشكل عليه بالنقص فی قوانينه وشرعه، أو كان الغرض من جعله الممـانعه عن تحقق موضوعه كمـا فی الأـمر بقطع يـد السارق ونحوه فيصـح جعله ويكون من الأمر الجـدی لا الصوری علی ما تقدم فی كلام الماتن قدس سره .

ويتفرع علی ذلك تعيّن الأخـذ بمدلول بعض الخطابات من الكتاب والسـنه والإفتاء بأنّ مفادها ثبوت الأحكام الجاريه إلی زماننا حتی فيما أحرز بأنّ الموضوع لها لا يتحقق فی زماننا خارجاً كأحكام الظهار ونحوه.

وممّا ذكرنا يظهر ما فی كلام المحقق النائينی قدس سره (۱) من أنّ البحث بهذا العنوان لا معنی له.

ثمّ قيل بظهور الثمره فيما إذا أفطر المكلف فی نهار شهر رمضان ثمّ سافر قبل

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۰۹.

....

الشَرح:

الزوال وما إذا أفطرت الصائمه فى النهار ثمّ حاضت قبل تمام النهار فانّه بناءاً على جواز أمرا الآمر مع العلم بانتفاء شرطه تجب كفاره الإفطار فى المثالين بخلاف ما لو قيل بعدم جواز الأمر.

ولكن لاـ يخفى ما فيه: فإنّه لا يرتبط وجوب الكفاره وعدم وجوبها بالمقام حيث إنّه لو قيل بانحصار التكليف بالصوم بخصوص مجموع الإمساكات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأنّه تجب الكفاره فى إفطار هذا الصوم الواجب فلا تجب الكفاره فى المثالين، وإن قيل إنّه يجب على المكلف الصوم إلى أن يخرج إلى السفر ويتجاوز حدّ الترخص كما هو الصحيح فالكفاره واجبه فى إفطار هذا الصوم أيضاً على ما ورد فى الخطابات الشرعيه من الروايات(١) الداله على وجوب الصوم على من يريد الخروج إلى السفر. كما أنّ الأظهر بحسبها التفرقه بين فرض العلم بطروّ الحيض قبل انقضاء النهار وبين العلم بالخروج إلى السفر بعدم وجوب الصوم والكفاره فى الأول ووجوبهما فى الثانى.

ولا يخفى أنّ الآمر، بأمره يجعل على ذمه العبد ما يمكن أن يكون ــ على فرض وصوله ــ داعياً للمكلّف إلى العمل، وعلم الآمر بعدم انبعاث بعض المكلف على تقدير وصوله إليه لا يمنع عن الأمر، لأنّ الإنبعاث والإحتجاج على المكلف فى مقام المؤاخذه يكفى فى صحه الأمر والنهى، ولذا يعمّ التكاليف الشرعيه ــ من الأوامر والنواهى ــ المطيعين والعاصين ممّن يدخل فى موضوعاتهما، ويشهد لذلك صحه أمر المولى كلاًّ من عبديه الذين يعلم بأنّ أحدهما المعيّن لا يمتثل أمره عصياناً،

١- (١) الوسائل: ج ٧، باب ۵ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٨ و٩ و١١.

....

الشَرح:

ولكن لا يصح توجيه الأمر إلى كلّ من عبديه إذا علم أنّ أحدهما المعيّن غير قادر على ما يأمره به، وكذا يصح توجيهه إلى الجاهل بالموضوع دون الغافل عنه، حيث إنّ الجاهل يمكن أن ينبعث من احتمال التكليف فلا يكون التكليف فى حقه لغواًبخلاف الغافل عن الموضوع رأساً.

فصل

الحق أن الأوامر والنواهى تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى أن المراد[١] أن متعلق الطلب فى الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقه فى النواهى هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود والمقيده بقيود، تكون بها موافقه للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمه للوجودات، بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً، كما هو الحال فى القضيه الطبيعيه فى غير الأحكام، بل فى المحصوره، على ما حقق فى غير المقام.

الشَرح:

تعلّق التكاليف بالطبايع أو الأفراد

[١] حاصل ما ذكر قدس سره فى المقام هو أنّ الطلب المستفاد من الأمر أو النهى يتعلّق بالإيجاد أو الترك المضاف إلى الطبيعه المقيّده بقيود والمحدوده بحدود، وانّ الطبيعى مع تلك القيود والحدود مورد الغرض من طلب ايجاده أو تركه، وأمّا ما يكون مع الطبيعه فى الخارج من لوازم وجوداتها وعوارضها ومقارناتها من الخصوصيات فشىء منها لا يؤخذ فى متعلّق الأمر أو النهى بحيث لو أمكن تحقق الطبيعى بدون اللوازم والعوارض والمقارنات لحصل المطلوب وسقط الأمر به لعدم دخل غيره فى المقصود كما هو الحال فى القضايا الطبيعيه مثل «الإنسان حيوان ضاحك» حيث لا دخل لخصوصيات أفراده فى ثبوت المحمول، بل الأمر كذلك فى القضيه المحصوره مثل «كل إنسان ضاحك» فانّ ثبوت المحمول الواحد فى نوعه لجميع أفراد الطبيعه، مقتضاه عدم دخاله خصوصيات الافراد فيه، ولو كان لخصوصيه بعض الأفراد دخلاً فى المحمول لما كان ثابتاً لغيرها من الافراد.

وفى مراجعه الوجدان للانسان غنى وكفايه عن إقامه البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له فى مطلوباته إلّا نفس الطبائع، ولا نظر له إلّا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه، وعوارضها العينيه، وإن نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك فى الخارج عن الخصوصيه.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد، انها بوجودها السعى بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود، متعلقه للطلب، لا ـ أنها بما هى هى كانت متعلقه له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلّا هى، نعم هى كذلك تكون متعلقه للأمر، فإنه طلب الوجود، فافهم.

الشَرح:

والشاهد على كون متعلق الإيجاد أو الترك نفس الطبيعى بقيوده وحدوده التى يكون معها موافقاً للغرض وأنّ خصوصيات وجوداته من لوازمها وعوارضها خارجه عن متعلق طلب الإيجاد والترك هو حكم الوجدان حيث إنّ الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلبه يرى أنّه لا غرض له إلّا فى الطبيعى ولا يريد غيره من لوازم وجوداته ومقارناته التى يكون الطبيعى معها فى الخارج.

وعليه فقد ظهر أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطبايع هو تعلّق الطلب فيها بحصول الطبيعى ووجوده السعى يعنى ما يقابل وجوده الخاص بلازمه وعارضه لا أنّ الطبيعى مع الإغماض عن وجوده متعلّق الطلب، فإنّ ما فيه الغرض والملاك هو وجود الطبيعى لا عنوانه حيث لا غرض فى الطبيعى مع قطع النظر عن وجوده الخارجى.

نعم يتعلّق الأمر بعنوانه ويستفاد من الأمر طلب إيجاده سواء كان الأمر بصيغته أو بمادّته على ما مرّ فى محلّه، فإنّ صيغه الأمر الوارده على ماده ما كصلّ، وصم، ونحوهما تدلّ بمادتها على المبدأ مجرّداً عن أيّه خصوصيه حتى خصوصيه

دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما يكون [۱] بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطاً الذى هو مفاد كان التامه، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت فى الخارج کی یلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعه، وقد جعل وجودها غايه لطلبها.

وقد عرفت أن الطبيعه بما هى هى ليست إلاّ هى، لا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترک، وأنه لابد فى تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، کی یکون ویصدر منه، هذا بناءً على أصاله الوجود.

وأما بناءً على أصاله الماهيه، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعه بما هى أيضاً، بل بما هى بنفسها فى الخارج، فيطلبها كذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصاله الوجود.

وكيف كان فيلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

الشَرح:

الوجود والعدم كما هو مقتضى التبادر فى المحاورات، وبهيئتها على طلب حصول المبدأ وايجاده فى الخارج، كما أنّه يستفاد من مادّه الأمر ذلک أيضاً.

والمتحصّل أنّ القائل بتعلّق الأوامر بالافراد يلتزم بدخول خصوصياتها من اللوازم والعوارض فى متعلّق الطلب بحيث لو وجد الطبيعى بدونها لما حصل المراد ولما سقط به الطلب، بخلاف القول بتعلّقها بالطبايع.

[۱] الوهم: هو أنّ أخذ الوجود فى متعلّق الطلب يوجب كون الطلب من طلب الحاصل إذ وجود الطبيعى مسقط للطلب فلا يكون متعلّقاً للطلب فلابدّ من أن يتعلّق

....

الشَرح:

الطلب بنفس الطبيعى ويكون وجوده غرضاً من تعلّقه به.

وبيـان الـدفع: أنّ الوجود الملحوظ فى متعلّق الطلب لا ـ يكون كلحاظ الوجود فى ناحيه عناوين الموضوعات للأحكام والتكاليف فى كون الحكم والتكليف ثابتاً على تقـدير حصول تلك العناوين والموضوعات، فالأمر بتجهيز الميّت المسـلم مثلاً كما يلاحظ فيه الوجود فى نـاحيه متعلّق الطلب أى التجهيز، كـذلك فى نـاحيه الموضوع يعنى الميّت المسـلم أيضاً يلاحظ، ولكن لحاظه فى ناحيه عنوان الميت المسـلم حصولى بمعنى أنّه لو انطبق على شـىء أنّه ميّت مسلم فالتجهيز فى فرض هذا الحصول يجب بخلاف لحـاظه فى نـاحيه التجهيز يعنى متعلق الطلب فـانّ لحـاظه فيه تحصـيلى بمعنى أنّه على تقـدير الإنطباق المزبور ــ أى كون الميت مسـلماً ــ يجب على المكلف تحقيق عنوان تجهيزه، ومن البـديهى أنّ طلب الطبيعى مع لحـاظ حصوله وتقـدير وجوده من طلب الحاصل، وأمّا طلبه بلحاظ تحصيله المعبّر عنه بجعله البسيط ليس من طلب الحاصل.

والحاصـل أنّ مـا تميـل نفس الفاعـل إليه ويكون بصـدده من جعـل الشـىء وإيجاده يتعلّق به طلب الآمر فالمتعلق للطلب الوجود بمعناه المصدرى المعبر عنه بالجعل البسيط، وهذا بخلاف الموضوعات فإنّ الأحكام الثابته لها تثبت على تقدير حصولها خارجاً، فتكون الموضوعات للأحكام هى نفس حصولاتها الخارجيّه المفروضه حين جعل الأحكام لها بنحو القضيه الحقيقيه.

وبـالجمله تعلّق الطلب بالإيجاد ليس من قبيل قيام العرض بالمعروض ليتوهم أنّه لا وجود للعرض بـدون حصول المعروض، وبعد حصول المعروض يكون تعلق

ص :۲۵۲

....

الشَرح:

الطلب به من قبيل طلب تحصيل الحاصل، بل الإيجاد هو المضاف إليه للطلب بتوسيط لحاظه بمعنى أنّ الطلب يتعلق بالايجاد على ما تقدّم.

ولا يفرق فى ذلك بين القول بأصاله الوجود أو الماهيه، فانّ القائل بأصاله الوجود يلتزم بأنّ ما هو حقيقه وواقع بذاته هو الوجود أى ما ينتزع عنه معنى لفظ الوجود ويكون اتّصاف الماهيه بالوقوع والحصول بتبعه ولذا لا يتصف الوجود بالعدم بخلاف الماهيّه فانّها تتصف بكل منهما.

والقائل بأصاله الماهيه يلتزم بأنّ الحقيقه والواقعيه بالذات للماهيه والوجود أمر اعتبارى انتزاعى من ثبوت الثابت بالذات كما أنّ العناوين المزعومه أنّها ماهيات هى صور للماهيات الثابتات بالذات، وبتعبير آخر المضاف إليه للطلب هو الإيجاد اللاحق بالماهيه أو العينيه التى تكون هى نفس الماهيه.

ثم لا يخفى أنّه بناءاً على تعلّق الأوامر بالافراد لا يكون المأخوذ فى متعلّق الأمر والتكليف جميع خصوصيات كل فرد بنحو العام الإستغراقى، إذ المفروض سقوط التكليف بحصول فرد ما من تلك الأفراد ولو كان المطلوب خصوصيات كلّ فرد بنحو الإستغراق، لما كان يسقط التكليف بحصول الفرد الواحد، فعلى القائل بتعلّق الأوامر بالافراد أن يلتزم بتعلّق التكليف بكل فرد على البدل بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعى بلا خصوصيه لما حصل المطلوب، وهذا عين الواجب التخييرى الشرعى الذى يتعلّق الأمر فيه بأحد الأشياء على البدل بحيث لا يحصل المطلوب إلاّ مع خصوصيه إحداها.

فما قيل، من أنّه على القول بتعلّق الأوامر بالافراد يلزم خروج الواجب التعيينى الذى يكون التخيير بين أفراده عقليّاً إلى التخيير الشرعى، صحيح.

....

الشَرح:

وما ذكر المحقق النائينى قدس سره من أنّ المعتبر فى التخيير الشرعى عطف أحد الشيئين أو الأشياء على الآخر منهما أو منها بأو أو نحوها، ولا يكون الحال كذلك بناءاً على تعلّق الأوامر بالافراد(۱)، لا يمكن المساعده عليه فانّ عطف بعض الأبدال على البعض الآخر بأو ونحوها إنّما هو لافاده أخذ خصوصيات الابدال فى متعلق التكليف على سبيل البدليّه لا لكون التخيير شرعيّا.

ثمّ ذكر قدس سره أنّ الإختلاف المعقول فى تعلق الأوامر بالطبايع أو الافراد هو القول بأن الفاعل عند إرادته الفعل هل يريد الطبيعى بحيث يكون تحقيق المراد بوجوده أو أنّ الخصوصيات التى يتحقق الطبيعى بها خارجاً، داخله فى متعلق إرادته بحيث تكون تلك الخصوصيات فى متعلق إرادته قبل حصولها خارجاً ومن المعلوم أنّ الإراده التشريعيه يتعلّق بما تتعلّق به الاراده التكوينيه من الفاعل، وعليه فإن قيل بالأوّل يكون متعلق الأوامر الطبايع وإن قيل بالثانى يكون متعلّقها الافراد(۲).

ولكن لا يخفى ما فيه: فانّه لا ملازمه بين تعلّق الإراده التكوينيه من الفاعل بخصوصيه فرد وبين تعلق أمر المولى بها فانّ الفاعل بما أنّه لابدّ له من تحقيق الطبيعى فى ضمن فرد يمكن أن يختاره فى مقام الفعل ولذا تكون خصوصيته داخله فى متعلّق إرادته مع عدم دخله فى غرضه، فالعطشان يريد شرب الماء من إناء خاصّ كهذا الموضوع أمامه مثلاً حتى مع إحرازه عدم دخل كون الماء فى ذلك الإناء فى غرضه، ولكن لا يصحّ للآمر أخذ تلك الخصوصيه فى متعلق تكليفه فإن أخذها

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۱۰.

۲- (۲) أجود التقريرات ۱ / ۲۱۱.

....

الشَرح:

مع عدم دخله فی ملاک حکمه من اللغو کما هو ظاهر.

وقد تحصّل من جمیع ما تقدم أنّ القائل بتعلّق الأوامر بالافراد _ علی ما ذکر الماتن والمحقق النائینی _ یلتزم بأنّ خصوصیات الطبیعی خارجاً من لوازمه وعوارضه داخله فی متعلّق الأمر، والقائل بتعلّقها بالطبایع یلتزم بخروج تلک الخصوصیات عن متعلق الأوامر، وعلی ذلک یکون المضاف إلیه للبعث وجود الطبیعی وعلی القول بتعلّقها بالافراد یکون المضاف إلیه وجود الطبیعی مع خصوصیاته الخارجیه، وحیث إنّ لکل وجود من الطبیعی خصوصیه غیر خصوصیه وجوده الآخر، فلا محاله یکون الوجوب بالإضافه إلی الافراد بنحو التخییر الشرعی.

وقد تقدم أنّ وجود الطبیعی خارجاً بالنسبه إلی الطلب والبعث لیس من قبیل المعروض إلی عرضه لیکون تعلّقهما به من قیام العرض بمعروضه حتی یقال أنّ الوجود مسقط للطلب والبعث فکیف یتعلّق به الطلب بل الطلب والبعث أمر اعتباری یکون قیامه بالمعتبر والحاکم وانّما یضاف طلبه إلی فعلیه الطبیعی بتوسیط لحاظه بغرض إخراج الطبیعی من القوه إلی الفعلیه وبغرض تحقیقها علی ما تقدم وبالفعلیه یسقط الطلب والأمر کما أوضحناه آنفاً.

وحیث إنّ للوجود اعتبارین أحدهما إضافته إلی المهیّه ویعبّر عنه بالوجود بالمعنی الاسم المصدری، وثانیهما إضافته إلی الفاعل والعله ویعبّر عنه بالوجود بالمعنی المصدری أی الجعل والإیجاد، فالمضاف إلیه فی طلب المولی وبعثه هو الوجود بالمعنی الثانی لما مرّ من أنّ إراده الفاعل تتعلّق أی تضاف إلی الوجود فانّ الغرض والملاک فی وجود الشیء.

....

الشَرح:

هـذا ولكن قـد يقال أنّ التفسـير المتقـدم لعنوان الخلاف غير صـحيح فانّه يبتنى على كون تشـخص الطبيعى فى الخارج بالعرض واللازم، مع انّ وجود الطبيعى بنفسه له تشـخّص ولا معنى لأن يكون وجود شىء آخر مشخّصاً لوجود الطبيعى، سواء كان الشىء الآـخر عرضـاً، أو لازماً، أو وجود غيرهما من جوهر مبائن له أو عرض لمعروض آخر مقارناً لوجود الطبيعى، وبتعبير آخر الوجود للطبيعى عين تشـخص ذلـك الطبيعى، ووجود عرضه ولاـزمه تشـخّص للعرض واللاـزم، كمـا أنّ وجود مقارنه تشـخص لـذلك المقارن أو الملازم، وذلك لأنّ الماهيه سواء كانت جوهراً أو عرضاً تتشـخّص بنفس وجودها، ووجودها يتشـخّص بذاته كما هو مقتضى قاعده كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات لا محاله.

وعليه لو أمكن أن لاـ يكون تشـخّص المـاهيّه بوجودهـا لأـمكن أن لا تتشـخص بوجود غيرها من عرض أو لازم أو ماهيه أخرى مقـارنه لهـا، وقيـام العرض فى الخـارج بمعروضه لاـ يوجب أن يتشـخص العرض بوجود معروضه فـالعرض وجوده مباين لوجود معروضه ولا يحمل العرض على معروضه ولا بالعكس فكيف يكون أحدهما مشخصاً للآخر.

والحاصل أنّ إطلاق المشـخصات للشـىء على عوارضه ولوازمه مسامحه ولا يمكن أن يكون واقعياً، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأنّه عنـد تعلّق الأمر بشـىء يدخل لوازم ذلك الشـىء وعوارضه فى متعلق الأمر سواء قيل بأنّ الأمر متعلّق بالطبيعى أو الفرد حيث إنّ الفرديّه لا تكون بتلك العوارض واللوازم بل عينيه الطبيعى وتشخصه بوجوده لا بوجود فرده كما هو ظاهر.

نعم فى المقام أمر غير مسأله تعلّق الأمر بالطبيعى أو الفرد حقيقه، وهو أنّ الأمر

....

الشَرح:

بشـیء یسـری إلی عوارضه ولوازمه بـل ملازمـاته نظراً إلی أنّ المتلازمین لا یمکن اختلافهما فی الحکم بل یکونان متوافقین فی الحکم، وعلی القول بـذلک لاـ یمکن اجتماع الأمر والنهی فی مسأله جواز الإجتماع وعـدمه حتی فیما کان الترکیب بین عنوانی المأمور به والمنهی عنه انضـمامیاً، وأمّا لو بنی علی عدم السـرایه فیجتمع الحکمان علی تفصیل یأتی إن شاء اللّه تعالی، والمقدار الثـابت هو عـدم جواز اختلاـف المتلاـزمین فی الحکم وأمّـا توافقهمـا فی الحکم فهو خاطی ء جـدّاً إذن فابتناء مسأله تعلّق الأمر بالطبیعی أو الفرد علی هذا التفسیر غیر ممکن کما لا یمکن ابتنائها علی التفسیر المتقدم(۱).

أقول: إذا فرض عـدم جواز اختلاـف المتلاـزمین فی الحکم أمر ثـابت فیترتب علیه عـدم جواز اجتمـاع الأـمر والنهی فی المجمع حتی فیما إذا کان العنوانان انضمامیین فإنّ ثبوت الحکمین فیه یوجب اختلاف المتلازمین فی الحکم فیلزم إخراج ذلک المجمع من خطاب الأمر أو خطاب النهی وإلّا لزم اختلاف المتلازمین فی الحکم وهو غیر جایز علی الفرض.

ثمّ إنّه لا معنی لسرایه الحکم إلی عارض المتعلق ولازمه إلّا بأخذ تلک اللوازم فی متعلّق الحکم قیداً وهذا عباره أخری عن تعلّق الأمر بالشـیء بلوازمه وعوارضه، فإنّ الفردیّه للطبیعی وإن لم یکن باللوازم والعوارض، بل تحقق الطبیعی تشـخّص له والتشـخّص عین الفردیّه إلّا أنّه لا ینافی التعبیر عن الشیء الحاوی لعارضه ولازمه خارجاً، بالفرد لصحه حمل الطبیعی علیه بالحمل الشایع.

ص :۲۵۷

۱- (۱) المحاضرات ۴ / ۱۹.

....

الشَرح:

ثمّ إنّه قد يفسّر عنوان الخلاف فی تعلّق الأمر بالطبایع أو الافراد بوجه آخر کما عن سیدنا الأستاذ (دام ظلّه) وهو:

أنّ الخلاف یرجع إلی أنّ الطبیعی موجود فی الخارج أم الموجود فی الخارج هو الفرد، فإنّه لا ینبغی التأمّل فی تحقق الفرد من الطبیعی ویقع الکلام فی أنّ المتحقق کما أنّه فرد کذلک تحقق للطبیعی أیضاً فالمتحقق المزبور له إضافتان إضافه إلی الطبیعی وبهذا الإعتبار یکون تحقّقه یقینیاً ونسبه التحقق إلی الطبیعی یکون من باب توصیف الشیء بوصف متعلّقه، فمن التزم بتحقق الطبیعی یلتزم بأنّ الأمر یتعلّق بالطبیعی ومفاده طلب وجوده، ومن یلتزم بعدم تحققه یلتزم بتعلّق الأمر بالفرد ویکون مفاده ایجاد الفرد حیث إنّ الطلب یتعلّق بما یدخل فی القدره وما هو داخل تحت القدره ایجاد الفرد ولکن بما أنّ لنفس الطبیعی تحقق، ویکشف عن ذلک حمله علی ما فی الخارج بلا عنایه، فانّه کما یقال هذا زید کذلک یصح أنّ یقال انّه إنسان، وبتعبیر آخر تشخّص الطبیعی عین وجوده وتشخّص الوجود بنفسه ویتشخص الطبیعی بذلک الوجود بقانون کل ما بالعرض ینتهی إلی ما بالذات فلا موجب لتعلق الأمر بما هو خارج عن ذلک الطبیعی بأن یدخل فی متعلّق الأمر ما لا دخل له من الغرض والمصلحه القائمه بنفس وجود الطبیعی وما فی الخارج من اللازم والعارض مشخّص لذلک اللازم والعارض لا للطبیعی القائم به الغرض فتکون النتیجه أنّ القول الصحیح هو تعلق الأمر بالطبیعی لا الفرد(۱).

أقول: قد تقدم بناءاً علی وجود الطبیعی وانّ تشخّصه بعین الوجود تکون

۱- (۱) المحاضرات ۴ / ۱۳.

....

الشَرح:

الفرديه أيضاً عين الوجود، والتشخص والوجود والفرديه تعابير عن شيء واحد وهی فعليّه الطبيعی فلا يمكن تعلّق الأمر بالفرد لأنّ الأمر هو طلب الوجود فانّه يصير من طلب وجود الوجود فلابدّ للقائل بتعلّق الأمر بالفرد من إراده معنی آخر للفرد ليمكن تعلّق الأمر به ويطلب وجوده.

وبتعبير آخر كما أنّ للطبيعی صوره فی مقام لحاظه عند الأمر به وتمتاز تلك الصوره عن سائر الطبايع بصورها ويتعلّق الأمر بالطبيعی ويكون المراد من الأمر، طلب فعليّته المعبّر عنها بالإيجاد، كذلك لابدّ فی تعلق الأمر بالفرد من لحاظ صوره يمتاز ذلك الفرد بحسب اللحاظ عن سائر الافراد، ومن الظاهر أنّ لحاظ الفرد يكون بلحاظ العارض واللازم ليتعلّق الأمر بصورته ويطلب ايجاد ذيها خارجاً وهذا لا ينافی ما تقدّم من أنّ الفرد فی مقام العين عين التشخّص والوجود للطبيعی وأنّه يمتاز فعليه الطبيعی عن فعليته الأخری بنفس وجود ذلك الطبيعی.

وعلی ذلك فالقائل بتعلق الأمر بالفرد لابدّ له من أن يلتزم بدخول التقيّد باللازم والعارض فی متعلق الأمر وبما أنّ الفرد الواحد كاف فی حصول الإمتثال فلا محاله يتعلّق الأمر بالجامع الإنتزاعی من الافراد نظير تعلّقه بالجامع الإنتزاعی فی موارد التخيير الشرعی وقد تقدم انّ الإلتزام بتعلّق الأوامر بالافراد يستلزم الإلتزام بانقلاب الواجبات التعيينّيه إلی التخييريّه الشرعيّه فالصحيح فی تحرير محل النزاع هو ما ذكرناه فی توضيح مرام صاحب الكفايه قدس سره والحمد للّه ربّ العالمين.

ص :۲۵۹

فصل

إذا نسخ الوجوب فلا دلاله لدليل الناسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص[۱]، كما لا دلاله لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضروره أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعه الباقيه بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن، ولا دلاله لواحد من دليلى الناسخ والمنسوخ ــــ بإحدى الدلالات ــــ على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لإستصحاب الجواز، إلاّ بناءً على جريانه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شك فى حدوث فرد كلى مقارناً لإرتفاع فرده الآخر، وقد حققنا فى محله، أنه لا يجرى الإستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويه أو الضعيفه المتصله بالمرتفع، بحيث عد عرفاً ــ لو كان ــ أنه باقٍ، لا أنه أمر حادث غيره.

الشَرح:

اقتضاء نسخ الوجوب للجواز وعدمه

[۱] المراد من الجواز بالمعنى الأعم عدم حرمه الفعل، فيحتمل كونه على وجه الإستحباب، أو على وجه الكراهه، أو على وجه الإباحه الخاصه، ويعبّر عن الجواز بالمعنى الأعمّ، بالإباحه بالمعنى الأعمّ أيضاً فى مقابل الإباحه بالمعنى الأخصّ، والجواز بالمعنى الأخصّ عباره عن الإباحه بالمعنى الأخصّ التى تعدّ من الأحكام الخمسه التكليفيه.

وقد ذكر الماتن قدس سره تبعاً لغيره أنّه إذا نسخ وجوب فعل فلا دلاله لدليل الناسخ ولا لخطاب الحكم المنسوخ على كون الفعل بعد ذلك جائزاً بالمعنى الأعم، كما لا يدلّ شيء منهما على كونه جائزاً أى مباحاً بالمعنى الأخصّ، بل يدور أمر ذلك

ومن المعلوم أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً، من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبه والشده والضعف عقلاً إلاّ أنهما متباينان عرفاً، فلا مجال للإستصحاب إذا شك فى تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً فى هذا الباب.

الشَرح:

الفعل بين الحرام والمكروه والمستحب والمباح بالمعنى الأخص.

نعم لو علم من الخارج أنّ الفعل المزبور لا يناسب الحرمه يحرز كونه جائزاً بالمعنى الأعم ولكن هذا ليس من دلاله الدليل أى خطاب الناسخ أو خطاب المنسوخ فى شيء.

ويمكن أن يقال: إنّ خطاب المنسوخ أو الناسخ لا يدلان على شيء من الأحكام الأربعه فيما كان الوجوب الثابت سابقاً مدلولاً وضعياً لخطاب المنسوخ بأن كان خطاب المنسوخ، من قبيل قوله «إنّ اللّه فرض عليكم الفعل الفلانى» ثمّ ورد بعد مضى فتره من العمل به خطاب مفاده «لا فرض فيه بعد اليوم أو لا وجوب فيه بعد ذلك» _ فيما لو اريد بالوجوب الطلب الذى لا ترخيص فيه _ فنفس خطابى المنسوخ والناسخ لا يدلّان على حكم ذلك الفعل بعد النسخ بالدلاله اللفظيه وإلاّ فالإطلاق المقامى بعد بيان خطاب الناسخ مقتضاه عدم ثبوت التحريم فى ذلك الفعل إذ لو كان الفعل محرّماً لكان على الشارع بيانه عند رفع الزامه السابق بالفعل.

ولعل القائل بجواز الفعل بعد نسخ وجوبه أراد كون الجواز بالمعنى الأعم مقتضى الإطلاق المقامى، وإن عبّر عن ذلك بوجه عليل من أنّ ثبوت الجواز فى الفعل سابقاً مع المنع من الترك، وخطاب الناسخ يدلّ على ارتفاع الإلزام أى طلب الفعل بنحو لا يجوز تركه ولا يرفع جواز الفعل.

والوجه فى كونه عليلاً أنّ خطاب المنسوخ لم يكن دلالته على جواز الفعل

....

الشَرح:

بـدلاله مسـتقله عن دلالته على إيجاب الفعل، بل لأنّ ايجاب فعل يسـتلزم عقلًا عـدم المنع عن ذلك الفعل وبعد ارتفاع الوجوب عنه لا استلزام.

وأمّـا لو كـان دلالـه خطـاب المنسوخ على وجوب الفعل ـ أى عـدم ثبوت الترخيص فى تركه ـ بالإطلاق على ما مرّ فى البحث عن صيغه الأمر من أنّ دلالتها على وجوب الفعل بالإطلاق ثمّ ورد خطاب بعد فتره من الزمان ما يكون مفاده ثبوت الترخيص فى ترك ذلك الفعل بعده يحكم بكون الفعل بعد ذلك مطلوباً بنحو الإستحباب.

وبتعبير آخر أنّه إذا ورد الأمر بفعل متعلق بموضوع إنحلالى بأن قال مثلًا: «جهزوا الموتى» وورد فى خطاب آخر: «أنّه لا الزام فى تجهيز غير المسلم» يكون مقتضـى الجمع العرفى جواز تجهيز الميّت الكافر بل استحبابه، كذلك الحال بالإضافه إلى تعلق الأمر بفعل انحلالى بحسب الأزمنه لخطاب المنسوخ فإنّه يدلّ على طلب الفعل فى جميع الأزمنه بنحو لا ترخيص فيه، وإذا ورد خطاب بعـد فتره من الزمن بـأنّه لاـ إلزام فى ذلـك الفعـل بعـد ذلـك، يثبت الطلب الـذى فيه ترخيص بالإضـافه إلى الأزمنه المتأخره إذ الساقط بعد ورود هذا الخطاب الإطلاق الثابت فى طلب الفعل لا أصل طلبه فتدبّر.

وممّا ذكر ظهر أنّه لو فرض وصول النوبه إلى الأصل العملى كان مقتضى الإستصحاب بقاء الجواز بالمعنى الأعم أى عدم الحرمه الثابته للفعل المزبور عنـد وجوبه، وكذا عدم استحبابه أى عدم تعلق الطلب الإسـتحبابى الثابت له عند وجوبه، وكذا عدم كراهته أى عدم طلب تركه، ونتيجه الإستصـحابات هى الإباحه الخاصه، ولذا لا يجرى الإستصحاب فى ناحيه عدم ثبوت الإباحه الخاصه كما لا يخفى.

ص :۲۶۳

....

الشَرح:

وما ذكر الماتن قدس سره فى ناحيه عدم جريان الإستصحاب فى ناحيه طلب الفعل فهو صحيح، لكن لا لما ذكره قدس سره من أنّ اختلاف الإستحباب والوجوب بضعف الطلب وشدته وبذلك لا يكون استصحاب أصل الطلب من الإستصحاب فى القسم الثالث من الكلى، بل يدخل المشكوك فى المرتبه الضعيفه المتصله بالمرتبه المرتفعه القويه ومعه يكون الإستصحاب فى الشخص لا فى ناحيه الكلى إلاّ أنّه لا يجرى الإستصحاب فى المقام لكون الاستحباب والوجوب بنظر العرف متباينان والمتبع فى جريان الإستصحاب النظر العرفى لا العقلى.

والوجه فى عدم كون هذا الوجه صحيحاً هو ما تقدم من أنّ اختلاف الوجوب والإستحباب وإن كان بالوصف إلاّ أنّ الوصف ليس هو شده الطلب وضعفه، بل هما أمران اعتباريان كسائر الأحكام فالوجوب هو الطلب الذى يوصف بأنّه لا ترخيص فيه بخلاف الإستحباب فانّه الطلب الموصوف بأنّ فيه ترخيص، ولذا يكونان متباينين عرفاً كتباين الكراهه والحرمه وليس المراد أنّ المنع من الترك جزء للوجوب والترخيص فيه جزء للإستحباب كما فى كلمات القدماء فانّ عدم صحته واضح إذ معنى كل من الوجوب والإستحباب بسيط لا ـ مركب كما أشرنا ولكن لكل منهما وصف خاصّ فوصف الوجوب عدمى بخلاف وصف الإستحباب.

وما فى كلام الماتن قدس سره من أنّ كل واحد من الأحكام الخمسه مع غيره من المتباينات عقلاً ـ وعرفاً إلاّ ـ الإستحباب والوجوب فعجيب لأنّه لا فرق بين الإيجاب والإستحباب وبين الحرمه والكراهه من هذه الجهه كما هو ظاهر.

ص :۲۶۴

فصل

إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففى وجوب كل واحد على التخيير [١]، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند اللّه، أقوال.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين، بملاک أنه هناک غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلک لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الإثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لإعتبار نحو من السنخيّه بين العلّه والمعلول.

الشَرح:

فى الواجب التخييرى

[١] لا ينبغى التأمّل فى أنّ الواجب يوصف بأنّه تعيينى كما يوصف بأنّه تخييرى وكذا يتصف الوجوب بأنّه تعيينى كما يتصف بأنّه تخييرى.

وقد وقع الكلام فى أنّ هذا الاختلاف فى الواجب أو الوجوب فى ناحيه الوصف هل هو ناش من ناحيه الوجوب أو من ناحيه متعلّقه المعبّر عنه بالواجب، كما أنّه وقع الخلاف على تقدير كونه من ناحيه الوجوب فى أنّه ذاتى بمعنى أنّ الوجوب التعيينى سنخ من الوجوب المطلق والتخييرى سنخ آخر منه، أو أنّه عرضى نشأ من إطلاق الوجوب فى التعيينى والإشتراط والتقييد الخاص فى ناحيه الوجوب فى التخييرى، وما فى عباره الماتن من وجوب كل منهما على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل، إشاره إلى القول بالاختلاف الذاتى بين الوجوب التعيينى

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين.

وإن كـان بملاـك أنه يكون فى كـل واحـد منهمـا غرض، لاـ يكـاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعـاته، من عـدم جواز تركه إلاّـ إلى الآـخر، وترتب الثواب على فعـل الواحـد منهمـا، والعقـاب على تركهمـا، فلاـ وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحـدهما لا بعينه مصـداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضـح، إلاّ أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحـدهما بالملاك الأول، من أنّ الواجب هو الواحـد الجامع بينهما، ولا أحدهما معيّناً، مع كون كل منهما مثل الآخر فى أنه وافٍ بالغرض [ولا كل واحـد منهما تعينا مع السـقوط بفعل أحـدهما، بـداهه عدم السـقوط مع إمكان استيفاء ما فى كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه] فتدبر.

الشَرح:

والتخييرى حيث إنّ الوجوب التعيينى يتعلق بفعل أو أفعال ويقتضى عدم جواز ترك متعلّقه مطلقاً ولكن الوجوب التخييرى يتعلّق بكل من الفعلين أو الأفعال ويقتضى عدم جواز تركه إلاّ إلى بدل.

وقـد يقـال: إنّ الوجوب التعيينى المتعلّق بفعل أو أفعال وإن كان يقتضـى ما ذكر والوجوب التخييرى المتعلق بكل من الفعلين أو الأفعـال أيضـاً يقتضـى مـا تقـدم إلاّ أنّ هـذا الإختلاف ليس ذاتياً لنفس الوجوبين بل عرضـى ناش من إطلاق الوجوب فى ناحيه الوجوب التعيينى، ومن التقييـد الطـارى على الوجوب فى التخييرى، بمعنى أنّ الوجوب فى الواجب التخييرى وإن تعلّق بكـل من الفعلين أو الأفعال إلاّ أنّ هـذا الوجوب يبقى مادام لم يؤت بواحـد من الفعلين أو الأفعال، ومع الإتيان به يسـقط الوجوب من كل منهما أو منها وإلى ذلك أشار قدس سره بقوله (أو وجوب كل منهما مع

....

الشَرح:

السقوط بفعل أحدهما).

وأمّا القائل بالإختلاف بين الواجب التعيينى والواجب التخييرى فى ناحيه المتعلّق.

فمنهم من يقول: بأنّ فى الواجب التعيينى والتخييرى وجوب واحد ولكن الوجوب فى التخييرى يتعلّق بأحد الفعلين أو الأفعال بنحو النكره الواقعه فى تلو الأوامر وإلى ذلك أشار بقوله (أو وجوب الواحد لا بعينه).

ومنهم من يقول بالإختلاف فى ناحيه المتعلق بأنّ الوجوب فى الواجب التخييرى يتعلّق بواحد معين من الفعلين أو الأفعال عند اللّه، فإنّ اللّه يعلم ما يختاره المكلف فهو الواجب فى حقّه.

ويقول ثالث: بأنّ الوجوب تعلّق بالواحد المعين مطلقاً وما يختاره المكلف إمّا هو أو غيره فإن كان غيره يكون مسقطاً للواجب وقد أشار الماتن إلى ذلك بقوله (أو وجوب المعين عند اللّه).

ولكنّه قدس سره قد اختار التفصيل فى الواجب التخييرى والتزم بأنّ الواجب التخييرى على قسمين، فالقسم الأوّل لا فرق بينه وبين الواجب التعيينى لا فى ناحيه الوجوب ولا فى ناحيه المتعلّق، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد وملاك ومصلحه واحده تحصل تلك المصلحه بكل من الفعلين أو الأفعال وفى مثل ذلك يكون ما يحصل منه الملاك هو الجامع بينهما أو بينها بقاعده: «أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن واحد» فذلك الجامع متعلق الوجوب الواحد، كما هو الحال فى الواجب التعيينى المتعلق بالطبيعى حيث يكون صرف وجوده محصّلاً للغرض، غايه الأمر بما أنّ

....

الشَرح:

الجامع فی موارد الوجوب التخییری غیر معروف عند المکلفین یتعلّق الطلب بالأمر فی مقام الإثبات بکل من الفعلین أو الأفعال بذکر أحدهما أو أحدها أوّلاً ـ وعطف الباقی علیه بأو ونحوها. والقسم الآخر یختلف مع الوجوب التعیینی سنخاً کما أشار إلیه أوّلًا، وهو ما یکون فی خصوص کل من الفعلین أو الأفعال غرض ملزم ولکن لا یمکن حصول الغرض من کل منهما أو من کل منها مع إیجادهما أو إیجادها بل یکون الحاصل غرض وملاک واحد ولو ترکهما أو ترکها المکلف یفوت ذلک الملاک الواحد أیضاً ففی مثل ذلک یکون الوجوب تابعاً لحصول الغرض فیتعلّق بکل من الفعلین أو الأفعال سنخ وجوب یقتضی عدم جواز ترک متعلّقه إلاّ إلی البدل ولا یتوهم أنّه إذا لم یمکن حصول الغرضین أو الاغراض فلا موجب للآمر إیجاب کل منهما أو منها کما ذکر بل یأمر بواحد معین منها وذلک لأنّ فی الأمر بکل منهما أو منها تخییراً توسعه للمکلف ورعایه لغرضه حیث قد یصعب علی المکلف الإتیان بذلک المعین أو لا یقدر علیه.

أقول: ما ذکره قدس سره فی موارد ترتب الغرض الملزم علی کل واحد من الخصال مع عدم حصول ذلک الغرض عند الإتیان بها إلاّ من واحد منها ــ من أنّه فی هذا الفرض یتعلّق بکل منها سنخ وجوب یقتضی عدم جواز ترک متعلّقه إلاّ إلی بدل ــ لا یمکن المساعده علیه، فانّ الوجوب علی المختار کما تقدم فی بحث الأوامر وفی الفصل السابق وصف لإطلاق الطلب بعدم ورود الترخیص فی ترک متعلّقه، ومع هذا الإطلاق یحکم العقل بعدم جواز ترک متعلقه بالمعنی المتقدم، وإذا کان الطلب بحیث یلزم منه عدم جواز ترک متعلّقه إلاّ ـ إلی بدل، فلابدّ من فرض نوع من التقیید فی الطلب المتعلّق بالخصال أو نحو خصوصیه فی متعلق ذلک الطلب، فإن کان

....

الشَرح:

التقييـد فی ناحيه نفس الطلب المتعلق بكل من الخصال كالترخيص فی ترک متعلق كل واحـد من الوجوبات، على فرض الإتيان بمتعلق الآخر فلازم ذلک كون المكلف مؤاخـذاً بكل طلب مع ترک جميع الخصال، مع أنّ العقاب لا يتعـدّد فی موارد الوجوب التخييری بترک الخصال كما لا يخفى.

وبالجمله لا نتعقّل سـنخين للوجوب بحيث يوجب التعدّد فی ناحيه الوجوب فی موارد التخيير كی يقتضـی كل من الوجوب عدم جواز ترک متعلّقه إلاّـ إلى البـدل، وبمـا أنّ الإختلاـف بين الوجوب التخييری والتعيينی ـ بتقييـد الطلب بـالترخيص الخـاص فی التخييری وإطلاـق الطلب فی الوجوب التعيينی ـ غير ممكن؛ لاسـتلزامه تعـدد العقـاب فی صوره ترک الجميع فلابـدّ من الإلتزام بـأنّ الإختلاـف بين الوجوب التعيينی وبين الوجوب التخييری فی نـاحيه المتعلّق هـذا هو المختار. أضف إلى ذلک أنّه لا موجب للمولى لطلب كل من الخصال بإنشاء وجوبات مولويه متعـدّده بعـدد الخصال بل يعتبر وجوب واحد متعلّق بالجامع بينها ولو كان ذلـک الجـامع أمراً اعتبارياً كعنوان أحـد الأفعال أو أحـد الفعلين حيث إنّ المفروض عـدم حصول الغرض من كل منها أو منهما عنـد الإتيان بها دفعه أو تـدريجاً، هـذا مع الإغماض عن أنّ فرض تضادّ الخصال فی حصول الملاک والغرض منها، يلحق بأنياب الأغوال.

والمتحصّل بما أنّ الطلب والبعث أمر إعتباری، يمكن أن يتعلّق بإيجاد الواحـد من المتعـدّد بلحاظ عنوان انتزاعی ينطبق على كل من الأفعـال المتعـدّده ـ سواء حصـلت كلّهـا أو بعضـها حتی واحـداً منها ـ كعنوان أحـدهما أو أحـدها، بل وكـذا الأمر الواقعی الخارجی كالعلم والإراده أيضاً يمكن أن يتعلق بالواحـد من المتعـدد بلحاظ هذا النحو من الجامع كالعلم بوقوع النجس فی أحد الانائين أو إراده أحد الفعلين،

....

الشَرح:

حيث بيّنا أنّ المتعلق لا يكون من قبيل المعروض والطلب والإراده من قبيل العرض لـذلك المعروض، بل المتعلّق طرف الإضافه في الشيء المضاف لا غير، كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره قدس سره في موارد حصول الغرض الواحد من كل من الأفعال المتعدّده من أنّ في هذا الفرض يتعلّق الوجوب بالجامع الذاتي بينها المستكشف بقاعده: «الواحد لا يصدر إلّا عن واحد» التي هي عكس القاعده المعروفه(١) التي أسّسها أهل المعقول لإثبات أنّ الصادر الأوّل من المبدأ الأعلى واحد، فقد ذكرنا في البحث عن موضوعات العلوم أنّ القاعده على فرض تماميتها تصدق في الواحد الشخصي أمّا الواحد النوعي أو العنواني ممّا يكون له حصص فيمكن استناد واحد منها إلى شيء والآخر منها إلى شيء آخر من غير أن يكون بين الشيئين جامع ذاتي كخروج العرق من بدن الإنسان حيث يستند تاره إلى حراره الهواء وأخرى إلى الخجل والحياء مع أنّ كلّاً منهما من مقوله، والجامع الذاتي على ما ذكروا بين المقولات غير معقول.

ومع الإغماض عن ذلك فإنّ اعتبار الطلب والبعث انّما هو لترتّب إمكان الإنبعاث به مع وصوله إلى المكلف وإذا كان الجامع الذاتي على نحو يستكشف بالبرهان فاعتبار الطلب وجعل ذلك الجامع متعلقاً له عبث لغو حتى في مقام الثبوت بل على المولى الحكيم أن يجعل متعلق طلبه وبعثه أمراً إذا ألقاه إلى المكلف لتوجه المكلّف إلى ما تعلق به إرادته ثبوتاً وقد حدّدنا ذلك الأمر بالعنوان الإنتزاعي الممكن إلقائه إلى المكلف وهو عنوان أحدهما أو أحدها أو ما يرادفها بتعلّق الأمر في

١- (١) والأصل هي (لا يصدر عن الواحد إلّا واحد).

بقی الکلام فی أنه هل یمکن التخییر عقلاً أو شرعاً بین الأقل والأکثر[۱]، أولا؟

الشَرح:

الخطاب بأحد الخصال وعطف الباقی علیه بأو أو ما یرادفها أو ذکر الأفعال المتعدده ولو بواو الجمع ثمّ الأمر بإتیان أحدهما کما لا یخفی.

وأمّا القول بأنّ الواجب فی موارد الوجوب التخییری أحدهما المعیّن عند اللّه تعالی وهو ما یختاره المکلف وعلیه فیختلف الواجب المعین عند اللّه تعالی بحسب اختیار المکلفین، وهو الذی رمی کلّ من المعتزله والأشاعره القول به إلی الآخر، ففساده واضح فإنّه یوجب عدم وجوب شیء من الابدال فی حق المکلف عند صوره ترکها جمیعاً، وأن یکون أمره بواحد منها معلّقاً علی اختیاره.

وأمّا کون الواحد المعیّن عند اللّه تعالی واجباً فی حقّ الجمیع، والباقی مسقط للتکلیف بالواحد المعین فهو وإن کان ممکناً ثبوتاً إلّا أنّه خلاف خطابات الواجب التخییری، ولا موجب لرفع الید عن ظواهرها بعد بیان تصویر الواجب التخییری ثبوتاً.

فی التخییر بین الأقل والأکثر

[۱] حاصل ما ذکره قدس سره فی التخییر بین الأقل والأکثر هو أنّ الغرض الواحد مع ترتبه علی الأقل بحدّه وعلی الأکثر بحدّه کما فی قصر الصلاه وتمامها یقتضی أن یکون الوجوب فیهما تخییریاً حیث إنّ اختصاص الوجوب بالأقل بلا موجب، ولا فرق فی ذلک بین استقلال الأقلّ فی الوجود کالتسبیحه أو عدم استقلاله کما فی الخط الطویل، فإنّه إذا کان الغرض مترتباً علی التسبیحه بشرط عدم لحوق تسبیحه أخری بها وعلیها علی تقدیر لحوق تسبیحتین أخریین یکون الوجوب تخییریاً بین

ربما يقال، بأنه محال، فإن الأقل إذا وجـد كان هو الواجب لا محاله، ولو كان فى ضـمن الأكثر، لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائـداً على الواجب، لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر، هو الأكثر لا الأقل الذى فى ضـمنه، بمعنى أن يكون لجميعِ أجزائه حينئذ دخل فى حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن فى ضـمنه كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصـيص الأقل بالوجوب حينئـذ كان بلا مخصـص، فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثـل أن يكون الغرض الحاصـل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحـد، لا على القصـير فى ضـمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

الشَرح:

الواحده والثلاث.

وبـالجمله إذا كـان غرض واحـد مترتباً على الأقل بحـدّه بحيث لو كان الأقل فى ضـمن الأكثر لا يترتب ذلك الغرض على الأقل الذى فى ضمن الأكثر بل يترتب على نفس الأكثر يكون الواجب هو الجامع بينهما ويكون التخيير بينهما عقلياً وإذا كان فى البين غرضـان يترتّب أحـدهما على الأقـل والآخر على الأكثر ولم يمكن الجمع بين الغرضـين فى الإستيفاء، كان كل من الأقل والأكثر واجباً بوجوب تخييرى شرعى على النحو الذى تقدم بيانه.

نعم إذا كان الغرض الواحـد يترتب على الأقل من دون دخل الزايـد فيه وجوداً وعـدماً لما كان الأكثر عدلاً له بل كان فى الأكثر اجتماع الوجوب وغيره من الاسـتحباب والاباحه بمعنى أنّ الأقل المتحقق ولو فى ضـمن الأكثر واجب، والزايـد عليه مسـتحب أو مباح.

أقول: ما ذكره قدس سره من ترتب الغرض الواحد على الأقلّ بحدّه وعلى الأكثر بحدّه

إن قلت: هبه فی مثل ما إذا کان للأکثر وجود واحد، لم یکن للأقل فی ضـمنه وجود علی حده، کالخط الطویل الذی رسم دفعه بلا تخلّل سکون فی البین، لکنه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود، کتسبیحه فی ضمن تسبیحات ثلاث، أو خط طویل رسم مع تخلّل العدم فی رسمه، فإن الأقل قد وجد بحده، وبه یحصل الغرض علی الفرض، ومعه لا محاله یکون الزائد علیه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائداً علی الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا یکاد یختلف الحال بذاک، فإنه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الأقل فی ضـمن الأکثر، وإنما یترتب علیه بشـرط عدم الإنضمام، ومعه کان مترتباً علی الأکثر بالتمام.

الشَرح:

بحیث یکون الواجب هو الجامع ویکون التخییر بینهما عقلیاً، فالظاهر أنّه من فرض الممتنع عنـده، حیث إنّ دخاله خصوصـیه کل واحـد تمنـع عن اسـتناد ذلـک الغرض إلی الجـامع ومقتضـی اسـتناد الغرض إلی الجـامع عـدم دخـاله خصوصـیّه کـل منهمـا مع اختلافهمـا فی الخصوصیه، وبتعبیر آخر: مقتضـی قـانون السـنخیّه بین المعلول وعلّته أن لا تکون لخصوصـیه کل منهما دخل فی حصول ذلک الغرض ولکن فرض قدس سره أنّ کلًا منهما بحدّه دخیل فیه.

ومع الإغمـاض عن ذلـک فمـا ذکر لاـ یکون من التخییر بین الأقل والأکثر بل من قبیل التخییر بین المتباینین فإنّ الشـیء المأخوذ بشـرط خصوصـیّته وحـدّه یبـاین الشـیء الآخر المأخوذ بخصوصـیته وحـدّه غایه الأمر یکون تباینهما بالإعتبار لا بالـذات ولـذا لا یحمل الشـیء المأخوذ بشرط لا بالإضافه إلی قید، علی الشیء المأخوذ بشرط ذلک القید. وأمّا التخییر بین الأقل والأکثر فیما إذا کان متعلّق الأمر، الأقلّ لا بشرط، بحیث یترتب علیه الغرض وکان ذلک الشیء بشرط ذلک القید أیضاً

وبالجمله إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه مما يترتب عليه الغرض، فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

الشَرح:

موضوعاً لذلك الغرض، فهو أمر لا يمكن تسلّمه وعلى ذلك فلا مناص من الإلتزام فى مثل هذه الموارد بوجوب الأقلّ واستحباب ضمّ الزائد أو اباحته.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما هو فيما كانت القله أو الكثره وصفاً لنفس الفعل بلا فرق بين كون الكثير من قبيل فعلين أو زائداً على مسمّى طبيعى الفعل المتعلق به الطلب فانّ الفعل الثانى أو المقدار الزائد على صدق المسمّى يكون مستحباً أو مباحاً وعليه فإذا أمر برسم الخط فالمقدار الواجب ما يصدق عليه مسمّى رسمه والزائد على المسمّى لا يدخل تحت هذا الطلب لا محاله فيكون الزائد راجحاً أو مباحاً.

وأمّا إذا كانت الزياده لا فى نفس الفعل بل فى متعلق الفعل فهو خارج عن مورد الكلام كما إذا طلب منه إعطاء عصا فاعطاه العصا الطويله فلا تغفل.

والتحقيق أنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته] ۱] جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لأنه قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعه، واستحقاقهم للمثوبه، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

الشَرح:

الواجب الكفائی والعینی

[۱] الكلام فی الواجب الكفائی كالكلام فی الواجب التخییری یقع فی اختلاف الواجب الكفائی عن الواجب العینی بحسب مقام الثبوت غایه الأمر كان الكلام فی الواجب التخییری أنّ اختلافه عن الواجب التعیینی ینشأ من ناحیه نفس الوجوب أو من ناحیه متعلق الوجوب وفی المقام الكلام فی أنّ اختلاف الكفائی عن العینی ینشأ من ناحیه نفس الوجوب أو من ناحیه الموضوع للوجوب یعنی المكلف، وإذا كان اختلافه عن العینی ناشئاً من اختلاف الوجوب، فهل اختلاف الوجوب العینی عن الكفائی ذاتی للوجوبین أو أنّه ناشٍ عن أمر عارضی وهو إطلاق الوجوب فی العینی والإشتراط فی الوجوب الكفائی؟

وظاهر الماتن قدس سره فی المقام أنّ اختلاف الكفائی عن العینی ناش عن أمر ذاتی للوجوبین بمعنی أنّ الوجوب الكفائی سنخ من الوجوب یتوجّه إلی كلّ مكلف ولكن بحیث یسقط عنهم بفعل البعض ولو اخلّوا بالإمتثال لعوقبوا علی مخالفته، بخلاف

....

الشَرح:

الوجوب العينى فانّه سنخ يقتضى أن يأتى كلّ واحد ممّا وجب عليه ولا يسقط الوجوب عنه إلّا بذلك، والمصحّح لكون الوجوب الكفائى سنخاً والعينى سنخاً آخر هو الغرض الملحوظ فى ايجاب الفعل، فقد يكون الغرض من التكليف حصول أمر واحد ويحصل ذلك بفعل أى مكلّف، وقد يكون الغرض انحلاليّاً ويترتب على فعل كل مكلف ذلك الغرض المطلوب حصوله من فعله فيكون الوجوب عينياً، وذكر قدس سره أنه لو فرض حصول الفعل من كلّ من كان مكلفاً بالفعل المزبور دفعه حصل الإمتثال من الجميع واستحق كل منهم المثوبه ويستند حصول الغرض إلى فعل الجميع كما هو مقتضى توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

أقول: ترتب الغرض على الفعل الصادر ولو عن مكلف وسقوط التكليف به عن الآخرين لا يوجب اختلاف الوجوب الكفائى عن العينى فى سنخ الوجوب بأن يكون للوجوب نوعين مختلفين فى ذاتهما، بل يمكن أن يكون ذلك بإطلاق الوجوب فى الواجب العينى وبالإشتراط وتقييد الوجوب فى الكفائى، فالوجوب الكفائى كالعينى وإن كان يتعلّق بكل مكلف ولا يكون فى تعلّقه بهم اشتراط غير تحقق الموضوع إلّا أنّ الواجب الكفائى فى ناحيه بقاء وجوبه يقيّد بعدم صدور الفعل عن البعض الآخر بخلاف الوجوب العينى فإنّه لا تقييد فيه فى ناحيه سقوط التكليف عن المكلّف، وغايه تكليفه به صدور الفعل عنه أو انتهاء أمد التكليف بحصول غايته كما فى الموقّتات.

وبتعبير آخر إنّ ــ فى موارد الوجوب الكفائى ــ للوجوب المجعول فى حق كل مكلّف غايه أخرى وهو صدور الفعل ولو من مكلف آخر، فيوجب مثلاً تجهيز الميت مادام لم يجهّز.

....

الشَرح:

بـل يتعيّن الإختلاف فى ذلك لو قيل بأنّ اختلاف الوجوب الكفائى عن الوجوب العينى فى ناحيه الوجوب، لما تقـدم من أنّه لا معنى لاختلاف وجوب عن وجوب آخر إلاّ بالإطلاق والتقييد ولذا يكون إطلاق وجوب الفعل على كل مكلّف فى مقام الإثبات كاشفاً عن كون الوجوب عينيّاً فى مقام الثبوت بمقتضى تطابق مقام الإثبات مع الثبوت.

وأيضـاً يقال إنّه تختلف الواجبات الكفائيه عن الواجبات حسـبه بأنّ الوجوب فى الواجبات الكفائيه يتوجّه إلى كل مكلّف بالنحو المتقـدم بخلاف الواجب حسـبه فـانّ المعلوم فيه من الشـارع تعيّن الإتيـان بالفعل ولكن نعلم بعـدم وجوبه بل عـدم جوازه لكل مكلّف، كالتصـرّف فى أموال القاصـرين الـذين لا وليّ لهم، ولـذا يكتفى فيمن يتصـدى لذلك الفعل بالقدر المتيقن اقتصاراً فى رفع اليد عن القاعده الأوليه المقتضيه لعدم جواز التصدّى له أو عدم نفوذه، على القدر المتيقن.

نعم قـد أورد المحقق النـائينى قـدس سره على الإلتزام بالوجوبـات المتعـدّده بـأن يجب الفعـل على كل مكلف مشـروطاً بترك الآخرين، بأنّه لا موجب للوجوبات المتعدّده المشـروطه بعد كون الغرض المطلوب واحداً يحصل بفعل مكلف واحد وانّما يصـحّ جعل الوجوبات المتعـدده فيما كان فى البين غرض مسـتقل يترتب على فعل هـذا المكلف وغرض مسـتقل آخر يترتب على فعل مكلف آخر وهكـذا ولكن لم يتمكنوا من الإجتمـاع على الفعـل الواجب فى حق كل واحـد منهم ولم يمكن استيفاء جميعها فلا بأس فى هذه الصوره بالإلتزام بالوجوب المشروط فى حق كل منهم بترك الآخرين.

وبتعبير آخر كما أنّ التزاحم بين الفعلين ــ الذين يجب كل منهما على المكلف ــ

....

الشَرح:

يقتضى إيجاب كل منهما فى حقه مشروطاً بترك الآخر على ما مرّ فى بحث الترتب، كذلك التزاحم بين مكلّفين أو أكثر فى الفعل الواجب على كل منهما أو منهم مع عدم تمكنهم من الإجتماع فى الواجب يقتضى ذلك، كما إذا فرض كون كل من زيد وعمرو محدثاً بالأكبر وأصابا ماءً لا يكفى إلّا لاغتسال أحدهما ففى الفرض يكون كل منهما متمكناً من الصلاه بالغسل على تقدير ترك الآخر الإغتسال به والصلاه مع الغسل ذات ملاك من كل منهما كما هو مقتضى قوله «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَرُوا»(۱) فيكون وجوبها مع الغسل على كل منهما مشروطاً بترك اغتسال الآخر به قبله وكذا فيما كانا محدثين بالأصغر وأصابا ماءً يكفى لوضوء أحدهما.

نعم إذا كان أحدهما محدثاً بالجنابه والآخر بالأصغر يغتسل الجنب ويتيمّم المحدث بالأصغر للروايه(۲) الوارده فى إجتماعهما(۳).

وأورد أيضاً على تصوير الواجب الكفائى بالوجوبات المتعدده المشروطه بأنّ الترك المأخوذ شرطاً فى وجوب الفعل على كل مكلف إن كان تركه ولو فى بعض الوقت الصالح للفعل، فلازمه عدم سقوط وجوب الفعل عن سائر المكلفين بفعل البعض لأنّه يحصل الترك فى الجمله من كل مكلف فى زمان ما وإن كان الشرط ترك الآخرين فى تمام الوقت فلا يتصف الفعل بالوجوب فيما لو أتوا به دفعه لعدم حصول شرط الوجوب فى حق واحد منهم(۴).

۱- (۱) سوره المائده، الآيه ۶.

۲- (۲) الوسائل: ج ۲، باب ۱۸ من أبواب التيمم، الحديث ۲.

۳- (۳) أجود التقريرات ۱ / ۱۸۸.

۴- (۴) المحاضرات ۴ / ۵۴.

....

الشَرح:

ولكن هـذا الإـيراد غير وارد على مـا ذكرنـا من أنّ وجـوب الفعـل عنـد حـدوثه فى حق كـل مكلف، غير مشـروط بشـىء، وانما الإشتراط فى ناحيه سقوطه بمعنى أنّ الوجوب الحادث يسقط عن سائر المكلفين بحصول الفعل من البعض الآخر.

نعم يرد على الإلتزام بالوجوبات المتعـدّده كما ذكر بأنّها من قبيل الأكل من القفا حيث إنّه إذا كان للمولى غرض واحد يحصـل بفعل مكلّف ما، لكفى أن يجعل التكليف به على صرف وجود المكلف لا كلّ واحد من المكلفين أو بعضهم بعينه.

وتوضـيحه: كمـا أنّ الغرض _ فيمـا إذا كـان مترتبـاً على أحـد الفعلين لا بعينه _ يتعلّق التكليف بهما بعنوان أحـدهما ولا يتعـدّد التكليف بتعـدّد الفعلين أو الأفعال كذلك فيما ترتب الغرض على فعل أحد المكلفين أو بعضـهم ولذا يقول المولى فى مثل هذه الموارد «فليأت واحـد منكم بالماء» فالمطلوب منه هو صـرف الوجود ممّن ينطبق عليه عنوان المكلف. ودعوى أنّه مع هـذا النحو من التكليف لاـ يصـح للمولى مؤاخـذه الكلّ فيما إذا تركوا الفعل، مـدفوعه: بأنّه مع تمكّن كل منهم على موافقه التكليف وكون كل منهم داخلًا فى العنوان الذى خاطبهم به، لا يرى العقل قبحاً فى مؤاخذه كلّ منهم، كما أنّه لو كان الإمتثال منهم دفعه واحده لعدّوا جميعاً مطيعين، حيث إنّ تخصيص بعضهم بالطاعه دون الآخرين بلا معيّن.

لاـ يقـال: البعث لاـ يكـاد يتوجّه إلّا لآحاد المكلّفين فإنّهم قابلون للإنبعاث وأمّا العنوان الجامع فهو وإن أمكن أن يكون موضوعاً لحكم وضعى كما فى ملكيه الزكاه لطبيعى الفقير وملكيه الخمس لطبيعى الهاشمى إلّا أنّ التكليف لا يكاد يتوجّه إلّا إلى الاحاد وصـرف وجود المكلف، أو عنوان أحـدهم إن كـان مشـيراً إلى الخارج، فالمكلف هو الآحاد فيكون التكليف انحلالياً لا العنوان فإنّه غير قابل للإنبعاث.

ص :٢٧٩

....

الشَرح:

فإنّه يقال: كل واحد من الاحاد بعنوان صرف الوجود من المكلف يتوجّه إليه التكليف، ولكن لا يكون التكليف المتوجّه إلى واحد بهذا اللحاظ إلاّ نفس التكليف المجعول المتوجه إلى الآخر بهذا اللحاظ حيث إنّ صرف الوجود لا يتكرّر ولا يتعدّد ليحصل الإنحلال فى التكليف.

أقول: الإلتزم فى الواجبات الكفائيه بتعلق الوجوب على صرف الوجود من المكلّف غير معقول، لأنّ معنى أنّ صرف الوجود من الطبيعى لا يتكرّر ولا يتعدّد هو أنّ الكلى إذا تحقق ينطبق عليه صرف الوجود ولا ينطبق على الوجود الذى يكون ثانياً وثالثاً وهكذا ولذا يقال إنّ صرف الوجود من الطبيعى ينطبق على الوجود الأوّل منه فقط.

وعليه لو كان وجوب التجهيز مثلاً متوجهاً إلى صرف الوجود من المكلف توجه التكليف المزبور إلى أوّل متمكن على تجهيزه بعد موته ولا يكون فى حق سائر المكلفين والمراد من سائر المكلفين كلّ من يتمكن على تجهيزه ثانياً وهذا لا يمكن الإلتزام به، وعلى ذلك فاللازم فى موارد الوجوب الكفائى أن يلتزم بانحلال الوجوب بانحلال الموضوع ــ أى المكلفين ــ نظير الوجوب العينى غايه الأمر يفترق الوجوب الكفائى عن العينى فى ناحيه سقوط الوجوب على ما تقدم من التقريب أو يلتزم بأنّ وجوب فعل وتوجيهه إلى المكلفين بعنوان واحد منهم لا يوجب تعدد التكليف المجعول.

ذكر المحقق النائينى قدس سره : ثمّ أنّه لو وجد المتيممان ماءً لا يكفى إلاّ لوضوء أحدهما فهل يبطل تيمم كل منهما؟ أو لا يبطل تيمّمهما، أو يبطل تيمّم أحدهما، اختار الأوّل لأن تمكن كل منهما من حيازه ذلك الماء يوجب انتقاض تيمّم كل منهما

. ...

الشَرح:

ولا ينافى ذلك وجوب الوضوء إلاّ على أحدهما(١).

أقول: فى الفرع فروض، أحدها: سبق أحدهما بحيازه ذلك الماء قبل أن يتمكن الآخر من حيازته ففى هذا الفرض لا موجب للقول ببطلان تيمّم غير السابق.

وثانيهما: سبق أحدهما ولكن الآخر كان متمكناً من السبق فى الحيازه وفى هذا الفرض يبطل تيمم كل منهما إمّا من حازه فعلاً لحيازته الماء وإمّا الآخر لتمكنه من الماء قبل حيازه الآخر.

وثالثها: سبق كل منهما ولكن وقع حيازتهما الماء فى زمان واحد وفى هذا الفرض لا يبطل تيمّم واحد منهما بل يبطل تيمّم من ترك حقه إلى الآخر.

بقى فى المقام شىء وهو أن من يلتزم فى موارد الواجبات الكفائيه بوجوب واحد متعلق على صرف وجود المكلف أو على عنوان واحد ممّن يكون بالغاً عاقلاً قادراً على الفعل على النحو المتقدّم يلتزم فى بعض الموارد بأنّ ظاهر الأدله تعدّد الوجوب مع كون الغرض ممّا يحصل بفعل البعض كما فيما إذا طلب من شهود الواقعه الحضور إلى أداء الشهاده فإنّ مقتضى حرمه كتمان الشهاده على كل من الشهود الحضور إلى أداء الشهاده إلاّ أنّه إذا حضر من الشهود ما يكون شهادتهم مثبتاً للواقعه يسقط الوجوب عن باقى الشهود، ولكن القائل المزبور يدعى أنّ هذا غير الواجب الكفائى بل واجب عينى ولكن يسقط لحصول الغرض من الواجب وأمّا بناءاً على ما تقدم من تعدّد التكليف فى موارد الواجبات الكفائيه فيدخل مثل هذا المثال فيها كما لا يخفى.

ص :٢٨١

١- (١) أجود التقريرات ١ / ١٨٩.

فصل

لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلًا فى الواجب، إلّا أنه تاره مما له دخل فيه شرعاً فيكون موقتاً[۱]، وأخرى لا دخل له فيه أصلاً فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيّق، وإما أن يكون أوسع منه فموسّع.

ولا ـ يذهب عليك أن الموسع كلّى، كما كان له أفراد دفعيّه، كان له أفراد تدريجيه، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعيه عقلياً.

ولا ـ وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً، ضروره أن نسبتها إلى الواجب نسبه أفراد الطبائع إليها، كما لا ـ يخفى، ووقوع الموسّع فضلاً عن إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهه تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطوّلات.

الشَرح:

الواجب الموسّع والمضيّق

[۱] لابدّ لوقوع الفعل من الزمان حيث إنّه زمانىّ وكل زمانىّ لابدّ أن يقع فى الزمان إلّا أنّ الشارع قد يحدّد للفعل زماناً خاصاً لدخالته فى ملاكه فيكون موقتاً ويكون ذلك الزمان بمقدار الفعل تارةً فيسمّى الواجب مضيقاً ويكون أوسع منه فيسمّى واجباً موسعاً، وفيما لا يحدّد له زماناً فإن كان الأمر به فى خصوص أزمنه إمكان الفعل فيسمى واجباً فورياً، فإن أمر به ثانياً على تقدير تركه فى أوّل أزمنه إمكانه يسمّى واجباً فورياً ففورياً، وإن كان الأمر به مطلقاً يسمّى واجباً غير فورى.

ولا ينبغى التأمّل فى إمكان كلا القسمين من الموقت ووقوعهما فى الشرع وإن

....

الشَرح:

توهم عدم إمكان الموسّع تاره وعدم إمكان المضيق أخرى.

أمّا الأوّل: فلما قيل أولاً أنّه يجوز ترك الموسع إلى آخر زمان يكون ذلك الزمان مساوياً للفعل ومقتضى جواز تركه إلى ذلك الزمان استحبابه إلى ذلك الحدّ وصيرورته واجباً فى حق من تركه قبل ذلك.

وقيل ثانياً أنّ ما يسمّى واجباً موسعاً فهو فى الحقيقه واجب تخييرى بين الابدال الطوليه بحسب الزمان.

ويندفع كلا الوهمين بأنّ حال الافراد الطوليه كحال الافراد العرضيه من الطبيعى وكما أنّه لا غرض ملزم فى شىء من خصوصيات الافراد العرضيه فى أمر الشارع بالطبيعى، بل غرضه حصول ذلك الطبيعى على ما مرّ فى بيان تعلّق الأوامر بالطبايع ولذا يجوز ترك بعض افراده والإتيان بالبعض الآخر من غير أن يكون التخيير بين الافراد العرضيه تخييراً شرعياً كذلك الحال فى الافراد الطوليه للطبيعى فإنّ مع تساويها فى الغرض الملزم الملحوظ للشارع يكون تخصيص الوجوب بالفرد الآخر بلا موجب كما أنّ دخول خصوصيات الافراد فى متعلق الأمر ولو بعنوان أحدها بلا موجب فلا يكون الوجوب المتعلق بالطبيعى منها وجوباً تخييرياً ولا الطلب المتعلق به منحلاً إلى الإستحباب بالإضافه إلى ما فى غير آخر الوقت وإلى الوجوب بالإضافه إلى ما فى آخره.

أمّا الثانى: فقد قيل بامتناعه لأنّه لابدّ من حصول التكليف قبل زمان الفعل ليكون ذلك التكليف داعياً للمكلّف إلى الفعل فى أوّل الوقت، مثلاً لابدّ أن يحصل التكليف بالصوم قبل طلوع الفجر ليكون داعياً إلى الإمساك عند طلوعه فيكون زمان

....

الشَرح:

التكليف بالفعل أوسع من زمان الفعل لا محاله.

وأجاب المحقق النائينى قدس سره أنّ التكليف وان كان فعلياً قبل الفعل لا محاله إلّا أنّ هذا التقدم ليس بالزمان حيث إنّ الإنبعاث بالإضافه إلى التكليف الفعلى من قبيل المعلول بالإضافه إلى علّته فيكون تأخره عن التكليف وتقدم التكليف عليه رتبيّاً. نعم لابدّ من حصول العلم بالتكليف قبل ذلك الزمان ليكون التكليف بإحرازه داعياً للمكلف إلى الفعل فى أوّل زمانه، وسبق العلم بالتكليف بالزمان على الفعل غير سبق فعليه التكليف على زمان الفعل بالزمان وسبق العلم كذلك يكون بوصول الخطاب المتضمن للتكليف بنحو الواجب المشروط من قبل(١).

أقول: العلم بالتكليف الفعلى يكون سبقه على زمان الفعل أيضاً بالرتبه ولا يلزم سبقه عليه بالزمان فإنّ الموضوع لحكم العقل بانبعاث العلم بالتكليف الفعلى فيكون هذا العلم مقارناً لفعليه التكليف ووصول خطاب التكليف الذى مفاده مفاد القضيه الشرطيه أو القضيه الحقيقيه يوجب العلم بالجعل ومع إحراز تحقق الشرط والموضوع خارجاً يحصل العلم بالتكليف الفعلى هذا أوّلاً.

وثانياً تقدم العلم بالتكليف الفعلى أو تقدم التكليف الفعلى على زمان الفعل لا يخرج الواجب عن كونه واجباً مضيقاً فإنّ الواجب المضيق هو الّذى يكون ما يقتضيه ذلك الفعل، بمقدار الزمان المعيّن له، لا أنّ التكليف به، زمانه بمقدار زمان الفعل، ولذا لو بنى على أنّ وجوب صوم نهار شهر رمضان فى كل يوم من قبيل الواجب المعلق يحدث وجوبه وفعليته من الليل فهذا لا يخرج الصوم عن كونه

١- (١) أجود التقريرات ١ / ١٩٠.

ثم إنه لا دلاله للأمر بالموقّت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت، بعد فوته فى الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به[۱].

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجمله: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجمله، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلاّ أنه لابد فى إثبات أنه بهذا النحو من دلاله، ولا يكفى الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت، ومع عدم الدلاله فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها فى خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيداً.

الشَرح:

واجباً مضيقاً.

[۱] يعنى لو كان توقيت الواجب بتقييد الفعل بالوقت، فى خطاب الأمر به فلا سبيل إلى إثبات وجوب ذلك الفعل بعد الوقت فى حق من تركه فيه بذلك الخطاب، بل يمكن القول بدلالته على عدم وجوبه بعد ذلك الوقت كما هو مقتضى قول من التزم بمفهوم الوصف، فإنّ المراد بالوصف كما يأتى فى باب المفاهيم، القيد فيدخل فيه الزمان المأخوذ فى ناحيه متعلّق الوجوب، نعم بناءً على عدم المفهوم كما هو الصحيح فلا يكون مقتضى التقييد نفى القضاء.

نعم إذا كان التقييد بخطاب منفصل فتاره يكون لمفاد الخطاب المنفصل إطلاق بمعنى أنّه يكون دالاًّ على دخل الوقت فى متعلّق التكليف المنكشف بالخطاب الأوّل كدخل سائر قيوده فيه بمعنى أنّ المتعلق مطلوبيته وقوام الملاک فيه

....

الشَرح:

بالقيـد، وبتعبير آخر يكون مـدلول الخطـاب المنفصـل أنّ الزمـان دخيـل فى أصل مطلوبيه الفعل وفى مثله لا يمكن إثبات وجود الفعل بعد ذلک الزمان بالخطاب الأوّل الذى تعلّق فيه الوجوب بنفس الفعل.

وأُخرى لاـ يكون لخطاب التقييـد هـذه الـدلاله بل يكون مقتضاه أنّ الفعل فى الوقت مطلوب ويكون مقتضـى الخطاب الأوّل أنّ نفس الفعـل مطلوب بحيث يكون مقتضـى الجمع بين الخطـابين الإـلتزام بتعـدّد المطلوبيه فى الفعـل وفى الوقت وفى مثله لا بأس بالأخذ بإطلاق الخطاب الأوّل وإثبات مطلوبيه الفعل ممّن تركه فى الوقت.

وأمّا لو لم يكن هذا النحو من الدلاله فى خطاب التقييد أو لم يكن للخطاب الأوّل اطلاق، كان مقتضى البرائه عدم وجوب الفعل بعـد الوقت. ولا يمكن إثبات وجوبه بعده بالإستصـحاب لأنّ ما علم وجوبه وهو الفعل فى الوقت قد سـقط وجوبه بانقضاء الوقت ويشـک فى ثبوت الوجوب لنفس الفعـل من الأـوّل فالأصل عـدم حـدوثه كما هو الشأن فى القسم الثالث من استصـحاب الكلّى حيث لا فرق فى عدم جريانه فى ناحيه الكلى بين احتمال حدوث الفرد الآخر من الأوّل أو عند ارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه.

أقـول: تحقـق ملاـک ملزم فى نفس الفعـل وتحقق ملاـک ملزم فى حصـته زائـداً على ملاـک ذات الفعـل وإن كـان أمراً ممكناً كالفعـل فى وقت خـاص، الّـذى يكون فيه ملاـک ذات الفعـل وملاک زائـد لخصوصـيّته، ولكن فى هـذا الفرض لا يمكن تعلق وجوبين بالفعل المزبور فى ذلک الوقت كما فرض قدس سره أن بالإتيان به فى ذلک الزمان

ص :287

....

الشَرح:

يتـدارك الملاكـان، لأنّ الفعـل فى الوقت ليس بفعلين حتى يتعلّق بأحـدهما وجوب وبالآخر وجوب آخر، بل المتعيّن فى هـذا الفرض أن يتعلق فى ذلك الوقت بالفعل وجوب واحـد، وأن يتعلّق وجوب آخر بعـد خروج الوقت بـذلك الفعل فى حق من لم يأت بالفعل فى ذلك الوقت الخاص عـذراً أو عصـياناً، حيث إن بعـد فرض تدارك الملاكين بالإتيان بالفعل فى الوقت يكشـف خطاب المقيد أنّ الوجوب ثبوتاً تعلّق بالفعل فى ذلك الزمان ويحمل الأمر بذات الفعل فى خطاب المطلق عليه، كما هو مقتضى حكايه كل منهما عن وجوب واحد ثبوتاً، فلا يبقى فى البين دلاله على حكم الفعل بعد ذلك الزمان فى حق من تركه فى الزمان المفروض عصياناً أو عذراً.

وبـالجمله انّمـا يصـح التعـدد فى الوجوب ثبوتـاً فيمـا إذا كـان متعلق أحـدهما فى الخـارج غير متعلق الآخر، أو كانت النسـبه بين العنوان الـذى تعلق به أحـد الوجوبين والعنوان الذى تعلق به الآخر عموماً من وجه، أو كان يقتضـى كل منهما وجوداً من الطبيعه غير الوجود الآخر منها كما فى صوره تعدد الشرط واتحاد الجزاء كما لا يخفى.

وقـد يفسّـر كلام الماتن قدس سره بوجه آخر وهو أنّه إذا كان التقييد بالوقت وارداً فى خطاب التكليف بالفعل فلا يمكن إثبات وجوبه بعـد ذلك الوقت بـذلك الخطاب وأمّا إذا لم يرد التقييـد بالوقت فى ذلك الخطاب بل تعلّق الوجوب فى ذلك الخطاب بنفس الفعل بحيث كان مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الوقت المزبور وخارجه فى التكليف به، فإن قام دليل خارجى على تقييد متعلّق ذلـك الوجوب بوقت خـاص، فإن كان لـذلك الـدليل أيضاً إطلاق فى دخاله ذلك الوقت فى مطلوبيه الفعل بلا فرق بين حاله وحاله أخرى فلا يمكن أيضاً إثبات وجوب الفعل خارج الوقت ولو على

....

الشَرح:

المعذور فی ترک الفعل فی الوقت، بالخطاب المطلق.

وأمّا إذا لم یکن لدلیل التقیید بالوقت اطلاق بأن کان مدلوله دخاله الوقت فی طلب الفعل فی الجمله کما إذا ورد خطاب بوجوب صلاه الآیات بکسوف الشمس أو خسوف القمر وفرض تحقق الإجماع علی وجوبها قبل الإنجلاء، فلا مانع من التمسک باطلاق الخطاب الأوّل والحکم بوجوبها علی من فاتته قبل الإنجلاء لعذر حیث إنّ المتیقن من مورد الإجماع علی التقیید بالوقت صوره عدم العذر فیکون تکلیف المعذور الإتیان بالفعل خارج الوقت، بخلاف غیر المعذور فانّه مکلّف بالفعل قبل الإنجلاء، ویجری هذا النحو من التفصیل فی غیر الوقت من سائر قیود الواجب أیضاً.

أقول: ظاهر کلام الماتن قدس سره ثبوت تکلیفین بالإضافه إلی مکلف واحد وأنّ الفعل مطلوب منه ولو خارج الوقت والإتیان به فی الوقت مطلوب آخر، ولو ترک موافقه التکلیف الثانی یبقی علیه التکلیف الأوّل، ویترتب علی ذلک تفرع القضاء علی الأداء وقد صرّح فی کلامه بتعدّد المطلوب، وما فسّر به کلامه یرجع إلی تعدّد التکلیف المجعول واختلافه بحسب اختلاف المکلّفین.

ویشهد لما ذکرنا قوله قدس سره : «أنّه لو لم یتم الإطلاق المثبت لوجوب الفعل خارج الوقت یکون المرجع البرائه لا استصحاب وجوب الفعل فإنّه من الإستصحاب فی الکلی القسم الثالث».

ووجهه الشهاده أنّ هذا هو استصحاب الکلّی من القسم الثالث، بالإضافه إلی مکلف واحد، وأمّا بالإضافه إلی المعذور فی الوقت فلا حاله سابقه للتکلیف ولو بنحو القسم الثالث من الکلی حتّی یستصحب کما لا یخفی.

ص :۲۸۹

فصل

الأمر بالأمر بشىء، أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض فى توسيط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره به[١]، كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر أو النهى. وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشىء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك أنه لا دلاله بمجرد الأمر بالأمر، على كونه أمراً به، ولا بد فى الدلاله عليه من قرينه عليه.

الشَرح:

الأمر بالأمر

اشاره

[١] وحاصله إذا أمر المولى غيره أن يأمر الآخر بفعل فهل يعتبر نفس أمر المولى غيره بأمر الآخر، أمراً من المولى الغير بذلك الفعل، كأمره من دون توسيط حتى يلزم على الآخر الإتيان بذلك الفعل أم لا ؟ ذهب قدس سره إلى أنّه يختلف الحال بحسب غرض المولى فيكون أمر المولى بأمر غيره، أمراً على الآخر بذلك الفعل إذا كان غرضه من أمره بالأمر مجرّد توسّطه فى التبليغ كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر أو النهى.

وبتعبير آخر فى مثل هذا المقام لا فرق بين أن يقول اللّه لنبيّه الأكرم إنّ اللّه أمر المؤمنين بغضّ أبصارهم وبين قوله «قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم».(١)

١- (١) سوره النور: الآيه ٣٠.

....

الشَرح:

وامّا إذا كان غرضه مجرّد أمر الغير الآخر بالفعل من غير أن يكون له غرض فى نفس الفعل، أو كان له غرض فى الفعل ولكن لا مطلقاً بل بعـد أمر الغير الآخر بـذلك الفعل فلا يحسب أمره الغير بالأمر، أمراً للآخر بنفس الفعل، ثمّ قال قدس سـره بما أنّ الأمر بالأمر يمكن أن يقع على أحد وجوه ثلاثه فلابدّ من الدلاله على أحدها بعينه من قرينه عليه.

أقول: الظاهر فيما كان غرضه فى الفعل ولكن لا مطلقاً، بل بعـد أمر الغير به، يكون أمره بأمر الغير، أمراً بذلك الفعل بعد توسـيط أمر الغير، ولـذا يصحّ للمـولى مؤاخـذه الآـخر بـتركه الفعـل بعـد توسـط أمر الغير، وبتعـبير آخر يكون أمر الغير بالفعـل موضوعاً لوجوب الفعل على الآخر من قبل المولى ولا يبعد أن يكون من هذا القبيل قوله «يا أَيُّها النَّبِيُّ حَرِّضْ المُؤْمِنِيْنَ عَلى القِتالِ»(۱).

نعم هـذا فيمـا كان للمولى الآمر على الغير ولايه على ذلك الآخر وإلّا فلا يحسب أمره الغير بأمر الآخر، أمراً على الآخر حتى بعد توسيط الأـمر من الغير بـل يكون من ا لوجه الثانى الـذى لا غرض للآمر من أمر الغير إلّا صـدور الأمر عنه هـذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

ولاـ يبعـد أن يقال فيما إذا كان للآمر ولايه الأمر على الآخر أن يكون أمره بالأمر ظاهراً فى التبليغ إن لم تقم قرينه خاصه أو عامه فى مورد على دخـل وسـاطه أمر المأمور بالأمر، كما فى الأمر بالقتال والخروج إلى الجهاد حيث إنّ حفظ النظام فيه والسـعى فى الوصول إلى النتيجه يقتضى أن يتصدى الجهاد من أوكل إليه الأمر

۱- (۱) سوره الأنفال: الآيه ۶۵.

....

الشَرح:

ويصدر الأمر بالشروع فى القتال أو الخروج إليه.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الأمر بالأمر ظاهره الواسطه فى التبليغ ما إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بالفعل الفلانى واطّلع عليه العبد الآخر من غيرتوسيط أمر المأمور وترك الفعل، فإنّه مع اعترافه بالإطلاع يؤاخذه المولى بتركه.

ويترتّب على ما ذكرنا القول بمشروعيّه عبادات الصبى أخذاً بما ورد من أمر أولياء الصبيان بأمرهم بالصلاه والصوم.

وقد يقال بمشروعيه عبادات الصبى بوجه آخر وهو أنّ خطابات الأحكام والتكاليف تعمّ البالغين والمميزين من الصبيان وأنّ ما ورد فى رفع القلم عن الصبى ناظر إلى رفع قلم الجزاء والمؤاخذه على عدم رعايه تلك التكاليف والأحكام سواء كانت المؤاخذه من قبيل العقاب الأخروى أو من قبيل الحدود والتعزيرات من المؤاخذات الدنيويّه إذن فحديث رفع القلم يرفع الإلزام فقط دون أصل المحبوبيه.

ولكن لا يمكن المساعده على هذا الوجه لأنّ مفاد رفع القلم عن الصبى يتّحد مع مفاد رفع القلم عن النائم والمجنون والمرفوع فى الكل التكليف وقلم التشريع لا الالزام فقط. وبالجمله مشروعيّه عبادات الصبى مستفاده ممّا ورد فى تكليف الأولياء بأمرهم الصبيان بالصلاه والصيام.

فصل

إذا ورد أمر بشى ءٍ بعد الأمر به وقبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذاك الشىء أو تأكيد الأمر الأوّل] ١] والبعث الحاصل به؟ قضيه إطلاق الماده هو التأكيد، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعه واحده مرتين، من دون أن يجىء تقييد لها فى البين، ولو كان بمثل (مرّه أخرى) كى يكون متعلق كلٍّ منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى، والمنساق من إطلاق الهيئه، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلّا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

الشَرح:

الأمر عقيب الأمر

[١] إذا ورد الأمر بفعل بعد سقوط الأمر الأوّل به فلا ينبغى التأمّل فى كون الأمر الثانى تأسيساً، وانّما الكلام فيما إذا ورد الأمر به قبل امتثال الأمر الأوّل المتعلق به كما إذا استمع إلى آيه السجده وقبل أن يسجد استمع إليها ثانياً فهل ظاهر الأمر الثانى فى التأسيس الموجب لتعدد الواجب فيرفع اليد عن إطلاق الماده وتقييدها فى الأمر الثانى بمثل وجود آخر من تلك الماده، أو أنّ إطلاق الماده وكونها بعينها ممّا ورد الأمر بها أوّلاً يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر الثانى فى التأسيس وحمله على التأكيد لأنّ صرف وجود الطبيعى لا يمكن أن يتعلق به وجوبان تأسيسيّان.

ذهب الماتن قدس سره إلى حمل الأمر الثانى على التأكيد فى فرضين:

الأوّل: ما إذا لم يذكر فى خطاب الأمر بالفعل سبب كما إذا أمر الوالد ولده بقراءه القرآن وقبل أن يقرء الولد أمره ثانياً بقراءته.

....

الشَرح:

الثانی: ما إذا ذکر لکل من الأمرین سبب واحد.

وأمّا إذا ذکر لکل من الأمرین سبب مغایر للسبب فی الأمر الآخر فظاهر الأمر الثانی کونه تأسیساً کما إذا ورد فی خطاب «إذا لبس المحرم فی إحرامه قمیصاً فعلیه شاه» وورد فی خطاب آخر «إذا ظلّل المحرم فی إحرامه فعلیه شاه»، فإنّه إذا لبس فی إحرامه قمیصاً وظلّل فیه یکون علیه شاتان یذبحهما بمکّه إذا کان فی إحرام عمرته وبمنی إذا کان فی إحرام حجّه.

أقول: الظاهر تعدّد أمر المولی بتعدد وجود الشرط فیما کان قابلاً للإنحلال، حیث إنّ ظاهر القضیه کون کل وجود من الشرط موضوعاً مستقلاً للأمر بالطبیعه فیرفع الید بذلک عن إطلاق الماده.

نعم إذا لم یکن الشرط قابلاً للإنحلال فلا یتعدّد الأمر کما إذا ورد «من أفطر فی نهار شهر رمضان فعلیه عتق رقبه أو إطعام ستین مسکیناً أو صیام ستین یوماً» فإنّه إذاتکرّر الأکل منه فی یوم واحد أو تناول مفطراً آخر بعد الأکل فلا تتکرّر الکفاره لأنّ عنوان الإفطار یعنی نقض الصوم بتناول المفطر، غیر قابل للتکرار بالإضافه إلی صوم یوم واحد وهذا بخلاف ما إذا جامع مرتین أو مرات فی نهار شهر رمضان من یوم واحد فإنّه یتکرّر وجوب الکفاره بتکرّر الجماع حیث إنّ الموضوع لوجوب الکفاره فیه لیس عنوان الإفطار بل الموضوع نفس عنوان الجماع کما هو ظاهر قوله علیه السلام : «علیه من الکفاره مثل ما علی الذی یجامع»(1) الدال علی أنّ من جامع فی نهار شهر رمضان فعلیه کفاره افطار الصوم، ویلزم علی ما ذکر الماتن قدس سره عدم الفرق بین تکرار

۱- (۱) الوسائل: ج ۷، باب ۴ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۱.

....

الشَرح:

الأكل وتكرار الجماع، وعلى الجمله التداخل فيما كان الشرط قابلاً للإنحلال خلاف ظهور الخطاب فى أنّ كل وجود من الشرط موضوع مستقل للأمر بالطبيعى القابل للتكرار.

وإذا قام دليل خاص على عدم تكرار التكليف بتكرار الشرط يؤخذ به ويلتزم فيه بالتداخل كما إذا ظلّل المحرم فى إحرام عمرته أو فى إحرام حجّه عدّه مرّات فإنّه قام الدليل بعدم تكرار الكفاره بذلك، بخلاف ما إذا ظلّل فى إحرام عمرته وفى إحرام حجّه فانّ عليه كفارتين كما دلّ عليه الروايات(۱) وهكذا الحال فى تكرار سائر محظورات الإحرام ويأتى تمام الكلام فى المقام فى مسأله ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فى باب المفاهيم إنشاء اللّه تعالى.

۱- (۱) الوسائل: ج ۹، باب ۷ من أبواب بقيه كفارات الإحرام.

المقصد الثانی (النواهی)

ص :۲۹۹

المقصد الثانی: فی النواهی

اشاره

فصل

الظاهر أن النهی بمادته وصیغته فی الدلاله علی الطلب، مثل الأمر[۱] بمادته وصیغته، غیر أن متعلق الطلب فی أحدهما الوجود، وفی الآخر العدم، فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت أصلاً، نعم یختص النهی بخلاف، وهو: إن متعلق الطلب فیه، هل هو الکف، أو مجرد الترک وأن لا یفعل؟ والظاهر هو الثانی، وتوهم أن الترک ومجرد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصح أن یتعلق به البعث والطلب، فاسد، فإن الترک أیضاً یکون مقدوراً، وإلّا لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإراده والاختیار، وکون العدم الأزلی لا بالاختیار، لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والإستمرار الذی یکون بحسبه محلاً للتکلیف. ثم إنه لا دلاله الشَرح:

ماده النهی وصیغته

[۱] مراده قدس سره کما یکون الطلب فی الأمر مستفاداً من مادّه (أ ــ م ــ ر) تاره ولذا یستفاد منه الطلب مع طروّ الهیئات المختلفه علی تلک المادّه، وأخری یستفاد من الهیئه نحو «إضرب» ولذا لا یستفاد الطلب بطروّ هیئه أخری علی ماده (ض ــ ر ــ ب)، کذلک یستفاد الطلب فی النهی من ماده (ن ــ ه ــ ی) ولا تنتفی الدلاله علیه بطروّ الهیئات المختلفه علیها وقد یستفاد من صیغه النهی نحو «لا تضرب» وتنتفی الدلاله علیه بطروّ هیئه أخری علی ماده (ض ــ ر ــ ب).

ولکن یختلف الأمر مع النهی فی متعلّق الطلب فإنّ متعلّقه فی الأمر الوجود

ص: ۳۰۱

....

الشَرح:

بمعناه المصدرى المعبّر عنه بالإيجاد والجعل البسيط، وفى النواهى الترک ومجرد أن لا يفعل.

وبتعبير آخر الأمر والنهى يشترکان فى الطلب ويمتاز الأوّل عن الثانى فى متعلّق الطلب.

وقد يقال: إنّ الطلب فى النهى لا يتعلّق بالترک فانّ الترک أمر أزلى سابق على المکلّف والتکليف وقدرته، بل يتعلّق بالکف وهو امتناع النفس عن ارتکاب الشىء عند ميله إلى الإرتکاب.

وهذا القول مخالف لقول المشهور بل غير صحيح لأنّ المتبادر من النهى فى موارده طلب ترک الفعل، سواء کان للنفس ميل إلى الإرتکاب أم لا، ولذا يعدّون التارک للمنهى عنه عاملاً بالنهى وآخذاً به سواء کان له ميل إلى ارتکابه أم لا، والترک فى بقائه يدخل فى إختيار المکلف وقدرته، للزوم تساوى نسبه القدره إلى الإيجاد والترک ولو لم يکن الترک فى بقائه مقدوراً لما کان الإيجاد إختيارياً.

أقول: المستفاد من النهى سواء کان بمادته أو بصيغته هو المنع عن الفعل والزجر عنه، وعليه فالنزاع فى أنّ مدلول النهى طلب ترک الفعل أو طلب الکفّ عنه ساقط من أصله، حيث لا يستفاد من النهى الطلب أصلاً وإذا فرض الصلاح فى ترک الفعل يکون الطلب المتعلّق بالترک إيجاباً لا نهياً عن الفعل، فإنّ تحريم فعل ينشأ عن الفساد فى ذلک الفعل لا الصلاح فى الترک ولو فرض الصلاح فى الترک فهو على ثلاثه أقسام.

الأول: أن يترتب الصلاح على مجموع التروک کما فى الصوم حيث إنّ ترک ....

الشَرح:

المفطرات من طلوع الفجر إلى دخول الليل يترتب عليه ملاک واحد يکون مجموع التروک داخلاً فى الواجب الإرتباطى.

الثانى: أن يترتب الصلاح على کل منها على نحو العموم الإستغراقى فيکون کل

واحد واجباً مستقلاً.

الثالث: أن يترتب الصلاح على أمر بسيط مسبّب من مجموع التروك بحيث يكون المطلوب هو ذلك البسيط ويكون مجموع التروك محصّلاً للواجب.

وتظهر الثمره فيما إذا شك بالشبهه الموضوعيه في كون شيء من افراد الفعل فعلى إيجاب الترك بالنحو الثاني يكون ترك المشكوك مورداً لأصاله البراءه عن احتمال وجوبه بلا كلام لأنّ الشك في التكليف المستقل، وعلى اعتباره بالنحو الثالث يكون مجرى قاعده الإشتغال كما هو المشهور للشك في حصول الواجب المعلوم وجوبه بدون ترك المشكوك، وفي الأوّل يكون الرجوع إلى البراءه أو الإشتغال مبنياً على مسأله الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وقد يقال كما عن سيدنا الاستاذ قدس سره : إنّ في مورد الأمر بفعل يعتبر الفعل على عهده المكلّف ويكون إبراز هذا الإعتبار أمراً ومصداقاً للبعث والطلب كما يعتبر في مورد النهي عن الفعل حرمان المكلّف ومحروميته عنه ويكون إبراز هذا الحرمان نهياً ومصداقاً للزجر والمنع.

وبتعبير آخر لا يكون معنى النهي طلب الترك أو الزجر عن الفعل بل معناه كون المكلف محروماً عنه بحسب الإعتبار(١).

وفيه: أنّه لا يرى العرف قوله «لا تضرب أحداً ولا تشتمه» مرادفاً لقوله جعلتك لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلاله لصيغه الأمر[١] وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحده متعلقهما، بأن يكون طبيعه واحده بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مره والنهي أخرى، ضروره أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع، كما لا يخفى. ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، الشَرح:

محروماً عن ضربه وشتمه ولا ـ يرى قوله «لا تزنِ» مرادفاً لقوله جعلتك محروماً عن الزنا، كما لا يكون قوله «جئني بالماء» مرادفاً لقوله جعلت المجيء بالماء على عهدتك إلاّ بنحو الكنايه.

والظاهر أنّ الأمر بمادته أو صيغته تحريك الآخر نحو الفعل ويعبّر عن ذلك

١- (١) المحاضرات ٤ / ٨٦.

بالبعث والطلب كما أنّ النهى بمادته أو صيغته يدل على الزجر عن الفعل والحركه إليه ويعبّر عن ذلك بالزجر والمنع، والشاهد لما ذكرنا أنّك لا تجد فى موارد إيجاب الفعل واستحبابه فرقاً فى المستعمل فيه وكذا فى موارد تحريم الفعل وكراهته فى ناحيه معنى صيغه الأـمر أو صيغه النهى، فالأمر هو التحريك الـذى لا ترخيص فى تركه كما أنّ النهى هو المنع عن الإرتكاب من غير ترخيص فيه وإلّا يكون التحريك ترغيباً مولوياً والمنع تنزيهاً.

وممّا يترتّب على كون معنى الأمر اعتبار الفعل على العهده والنهى اعتبار المحروميّه هو أنّ القدره على المتعلّق فى التكاليف بناء عليهما تكون معتبرةً ودخيلةً فى تنجّزها بخلاف القول بكون الأـمر هو البعث نحو الفعل والنهى هو الزجر عنه والمنع عن الإرتكاب حيث لا يتحقق البعث والزجر إلّا فى حق القادر، ولكن فى المترتب عليهما تأمّل.

دلاله النهى على الدوام والتكرار

[۱] ذكر قدس سره أنّه كما لا دلاله لصيغه الأمر على خصوصيّه التكرار أى الدوام بل إنما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه مطلقه غير مقيده بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه، إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعيه والتدريجيه.

وبالجمله قضيه النهى، ليس إلاّـ ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له، كانت مقيده أو مطلقه، وقضيه تركها عقلًا، إنما هو ترك جميع أفرادها. ثم إنه لاـ دلاله للنهى على إراده الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لابد فى تعيين ذلك من دلاله، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهه، ولا يكفى إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً.

الشَرح:

كان مدلولها طلب وجود الطبيعى، كذلك لا دلاله لصيغه النهى على تكرار الترك ودوامه بالدلاله اللفظيه بل مدلولها اللفظى طلب ترك طبيعى الفعل، نعم يفترق الأمر عن النهى فى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق فى الأوّل كفايه وجود فرد واحد من الطبيعى المتعلق به الأـمر لحصول الطبيعى به، بخلاف إطلاق المتعلق فى النهى فانّ مقتضاه عقلاًـ ترك جميع أفراد الفعل بلا فرق بين أفراده الطوليه والعرضيّه ليتحقّق تركه وبقائه على عدمه وهذا فيما كان متعلّق النهى مطلقاً أى غير مقيّد بزمان أو حال وإلّا كان

مقتضى المدلول ترک أفراد المتعلق فی ذلک الزمان أو الحال.

وبالجمله فإن لم یکن الطبیعی مقیـداً بزمان أو حال فمقتضـی النهی عنه ترک تمام افراده، وإن کان مقیـداً بأحدهما کان مقتضاه ترک أفراده فی ذلـک الزمـان أو الحـال بخلاـف الإطلاـق فی متعلّق الأـمر فـإنّ مقتضـاه عقلاًـ الإکتفـاء بحصول فرد ما لحصول الطبیعی معه.

ص :۳۰۵

....

الشَرح:

أقول: إن أراد بترک الطبیعی فی قوله: «لا یکون مثل هذه الطبیعه معدومه إلّا بعدم جمیع أفرادها الدفعیه والتدریجیه»(۱) صرف ترکها المقابل لصرف وجودها فلا- ینبغی التأمّل فی أنّ صرف ترکها أیضاً یحصل بترک فرد منها، وانّما یجب ترک جمیع الافراد، فیما کان المطلوب ترکها المطلق أی ترکها الإستیعابی مقابل وجودها الإستیعابی لا صرف ترکها.

وبتعبیر آخر تختلف الأوامر عن النواهی بأنّ المطلوب فی الأوامر مع عدم القرینه علی الخلاف صرف وجود الطبیعی بخلاف النواهی فإنّ المطلوب فیها مع عدم القرینه علی الخلاف هو الترک المطلق وهذا الفرق لا یکون بمقتضی العقل بل هو مقتضی القرینه العامّه فی البین وهی أنّ صرف الترک بالمعنی المزبور حاصل فی موارد النواهی لا محاله لعدم تمکن المکلف نوعاً من الإتیان بجمیع أفراد طبیعی الفعل فلا معنی لطلبه، أضف إلی ذلک أنّ المفسده الناشئه منها النهی تحصل نوعاً فی کل وجود من تلک الطبیعه فیکون المطلوب ترک کل منها وینحلّ النهی بالإضافه إلی انحلال متعلّقه کما ینحلّ بالإضافه إلی موضوعه وهذا بخلاف الأوامر فإنّ المصلحه الملحوظه فیها تحصل بصرف الوجود ولا یکون فی الوجودات الأخری ملاک ملزم بعد الوجود الأوّل، مع أنّ المکلف لا یتمکن نوعاً من الإتیان بجمیع افراد الطبیعی من أفراده العرضیه والطولیّه فیکون المطلوب صرف وجوده مع عدم المعیّن لمطلوبیّه غیره ولذا یکون مقتضی إطلاق المتعلق فی الأوامر العموم البدلی ومقتضاه فی النواهی العموم الإستیعابی فالفارق بین الأمر والنهی هو ما ذکرناه من أنّه مقتضی القرینه العامه لا مقتضی حکم العقل مع اتّحاد المطلوب فی کل منهما کما ....

الشَرح: هو ظاهر عباره الماتن قدس سره هذا کلّه بناءً علی أنّ النهی هو طلب الترک.

وأمّا بناءً علی أنّه المنع والزجر عن الفعل فیختلف الحال إذ یکون علی قسمین:

ص: ۳۰۶

۱- (۱) الکفایه: ۱۴۹.

الأول: أن تكون المفسده فی مورد النهی فی أوّل وجود من الطبیعی أی فی إخراجه إلی الوجود سواء کان مطلقاً أو فی زمان أو فی حال وفی مثل ذلک لو خالف المکلف النهی المزبور ولو بإیجاد فرد منه سقط النهی رأساً، لکون بقائه بلا ملاک لعدم الإنحلال فی الملاک حسب الفرض وربما یمثل لذلک بما إذا نذر المکلّف عدم شرب التتن فإنّه لو شربه بعد النذر المزبور ولو مرّه عصی ولا مانع بعد ذلک من جواز شربه، ولکن فی المثال مناقشه حیث إنّ الناذر فی قوله «للّه علیّ أن لا أشرب التتن» یأخذ علی عاتقه ترک شربه بحیث لا یحصل منه صرف الوجود وإذا فرض صحه هذا النذر کما هو الصحیح لرجحان ترک شربه لاحتمال الحرمه فی شربه یکون الترک المزبور واجباً شرعیاً، وعدم جواز شربه عقلیاً من باب حکمه بعدم جواز ترک الواجب، لا أنّه من قبیل ارتکاب المحرم الشرعی، لکون الحرمه غیریه.

الثانی: أن تکون المفسده فی کل من وجودات الطبیعی فیکون النهی عنه انحلالیاً وذکرنا أنّ الغالب فی موارد النواهی تحقّق الفساد فی کل فرد من أفراده بحیث یکون کل منها مورد الزجر والمنع وإذا خالف المکلف التکلیف فی فرد سقط التکلیف بالإضافه إلیه لا ـ عن سائر الوجودات وهذه الغلبه فی النواهی الواقعه فی العرفیات والشرعیات موجبه لظهور النهی عن فعل ـ مطلقاً أو فی زمان أو حال ـ فی الإنحلال بحیث یحتاج تفهیم أنّ النهی من القسم الأوّل إلی التعرض والبیان ولو بقوله (وإن عصیت فلا بأس بالفعل بعدها).

....

الشَرح: وبالجمله إذا ورد نهی فی خطاب عن طبیعی الفعل ولم یکن فی البین قرینه علی أنّ الزجر عن صرف وجوده کان مقتضی عدمها بضمیمه کون المتکلم فی مقام البیان ـ علی ما هو الأصل فی کل خطاب ـ موجباً لظهوره فی الإنحلال فعدم نصب القرینه علی الخلاف کاف فی إثبات الإنحلال المقتضی لعدم سقوط التکلیف عن سائر الأفراد بسقوطه عن فرد للعصیان أو الإضطرار إلیه أو الإکراه علیه کما لا یخفی.

الانحلال فی الوضعیات وتخفیف المانع

ثمّ إنّه لا ـ یختصّ الإنحلال ـ کما هو مقتضی إطلاق المتعلق فی خطاب النهی ـ بما إذا کان النهی تکلیفیاً بل یجری فی النهی الوضعی أیضاً کما فی النهی عن شیءٍ

ص :۳۰۷

عنـد الإتيـان بعباده أو معامله الظاهر فى مانعيته عنهما ويترتب على انحلاله لزوم تقليل المانع مع التمكّن من التقليل والرجوع إلى البرائه فى المشكوك من أفراد المانع ولو بالشبهه الموضوعيه من غير إشكال وتأمّل.

وبيـان ذلک: أنّه يقع الکلام فى موارد النهى عن شـىء عنـد الإتيان بعباده أو معامله الظاهر فى الارشاد إلى مانعيته عنهما، فى أنّ المانعيّه تعتبر لصرف وجود ذلک الشىء أو لجميع وجوداته على نحو الانحلال.

إذا ثبتت المـانعيه لصـرف وجوده، فيترتب عليه أنّه لو اضـطرّ المکلّف إلى الصـلاه فى بعض وجودات ذلک المانع أو مع بعضـها فترتفع المانعيه عن ذلک الشـىء لعدم سـقوط التکليف بالصـلاه وعدم تمکنه على رفع صرف وجود ذلک المانع فلا يجب عليه تقليـل وجوداته، وكـذا إذا شـک فى شـىء من وجودات ذلـک الشـىء المـانع بصـرف وجوده لاـ تجرى أصاله البرائه عن مانعيه المشکوک بل اللازم الصلاه ....

الشَرح:

فى غير المشـکوک ليحرز تحقّق الصـلاه مع عدم صـرف وجود ذلک الشـىء کما هو مقتضـى قاعده الإشتغال فإنّ مانعيه صرف وجوده للصلاه معناها تقيد الصلاه بکل تروک ذلک الشىء ومع الصلاه فى المشکوک لا يحرز حصول القيد لها.

وإذا کـانت المـانعيّه انحلاـليّه ثـابته لکـل وجود من وجودات ذلک الشـىء فيترتب على هـذا الإنحلال وجوب التقليل فى المثال الأـوّل حيث إنّ سـقوط المـانعيه عن فرد من ذلـک الشـىء بالإضـطرار إليه أو الإـکراه عليه لاـ يوجب سـقوط المـانعيه عن سـائر وجوداته، وعلى الإنحلال ليست المانعيه المعتبره مانعيه واحده لصرف وجوده، بل کل واحد من وجوداته مانع مستقل اعتبر ترکه فى متعلّـق التکليـف بالصـلاه قيـداً لهـا وإذا سـقطت المـانعيه عـن بعض وجـوداته للإضـطرار ونحـوه، فلاـ مـوجب لسـقوطها عن الوجودات الآخر.

کما يترتّب على الإنحلال الرجوع إلى البرائه عن اعتبار المانعيّه للمشکوک فى کونه من أفراد ذلک الشىء على المختار فى باب الشـک فى الأقـل والأـکثر الإرتبـاطيين وحيث إنّ ظاهر النهى الإرشادى إلى المانعيه _ بحسب المتفاهم العرفى _ لا يختلف عن ظاهر النهى التکليفى فى هذه الجهه تظهر الثمره فى موارد الإضطرار إلى بعض

افراد المانع فی موارد الصلاه فی اللباس المشکوک.

ولکن الرجوع إلی البرائه فی المشکوک إنّما هو فیما لم یکن فی البین أصل حاکم یثبت دخول المشکوک فی ذلک الشیء المانع أو یثبت خروجه عنه، وإلاّ یؤخذ بالأصل الحاکم ولا تصل النوبه إلی أصاله البرائه عن المانعیه کما إذا أراد المکلف أن یلبس فی صلاته ثوباً أو یستصحب معه شیئاً یعلم أنّه من أجزاء الحیوان المأکول لحمه ولکن شک فی أنّه مذکّی، فإنّه باستصحاب عدم ذکاته یحرز بأنّه غیر ....

الشَرح: مذکّی فلا تجوز الصلاه فیه لأنّ عدم ذکاه الجلد أو نحوه المأخوذ من الحیوان المأکول لحمه مانع عن الصلاه، کما أنّه إذا أحرز أنّ الثوب أو نحوه من المذکی ولکن شک فی أنّ المذکّی المزبور ممّا یؤکل لحمه کالغنم، أو ممّا لا یؤکل کالأرنب والذئب فإنّ الإستصحاب فی عدم کونه من الذئب أو الأرنب مقتضاه جواز الصلاه فیه لعدم کونه من افراد المانع ولا یحتاج جوازها إلی إحراز کونه من الغنم لعدم اشتراط الصلاه بوقوعها فی أجزاء الحیوان المأکول لحمه وهذا مبنی علی کون المراد ممّا لا یؤکل لحمه فی مثل قوله علیه السلام (۱): «لا تصل فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه» الإشاره إلی عناوین الحیوانات، وإلاّ فبناءاً علی موضوعیه عنوان «ما لا یؤکل» فیمکن إحراز کون الحیوان ممّا یؤکل لحمه بجریان أصاله الحلیّه فیه مع فرض ذکاته کما هو المفروض.

وما ذکرناه واضح بناءاً علی اعتبار الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه وأمّا بناءاً علی عدم جریانه فیها فیمکن الإستصحاب النعتی وذلک فإنّ مفاد قوله علیه السلام (۲): «وان کان غیر ذلک ممّا . . . حرم علیک أکله فالصلاه فی کل شیءٍ منه فاسد» هو مانعیه شیء ینطبق علیه أنّه من أجزاء مثل الذئب وتوابعه، فیقال هذا الموجود الذی یرید المکلف أن یصلّی فیه أو معه لم یکن فی زمان من أجزاء الذئب وتوابعه قبل صیرورته جزءاً من بدن الحیوان، ویحتمل أن یکون فعلاً کذلک أی لیس من أجزاء الذئب.

وما اشتهر فی الألسن من اعتبار بقاء الموضوع فی جریان الإستصحاب علی ما

۱- (۱) الوسائل: ج ۳، الباب ۲ من أبواب لباس المصلی، الحدیث: ۱ و۶.

۲- (۲) من أبواب لباس المصلی، الحدیث ۱ و۶.

....

الشَرح: بين فى تنبيهات الإستصحاب فمعناه اتّحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه وهذا الإتّحاد محرز فى الفرض كما هو الحال فى موارد الشك فى الإستحاله بالشبهه الموضوعيه.

نعم بقاء العنوان المقوّم بنظر العرف معتبر فى الإستصحاب فى الشبهات الحكميه لأنّ الحكم الذى يجرى الإستصحاب فيه كان ثابتاً لذلك العنوان، ولا يجرى فى مثل مورد الكلام ممّا يشك فى بقاء ذات المعنون أو تبدّله بشىء آخر ينتفى معه عنوانه السابق كما لا يخفى.

وقد يتعدّى من تقليل المانع الذى التزمنا به إلى تخفيف النجاسه من الثوب أو البدن كما إذا لم يكن عند المكلف ماء لغسل ثوبه المتنجس بالبول إلّا مرّه فقد ذكر فى العروه أنّه يتعيّن عليه غسله مرّه واحده، ولكن هذا يتمّ فيما إذا كان للمتجنس عنوانان كما إذا كان البول الذى أصاب ثوبه أو بدنه من حيوان لا يؤكل لحمه فيجب غسله مرّه لازاله العين لتمكن المكلف من إزاله عين البول المانع عن الصلاه لا بعنوان النجاسه بل بما هو من توابع حيوان لا يؤكل لحمه ولذا حتّى لو كان تابعه طاهراً لا تجوز الصلاه فيه أو معه.

بقى فى المقام أمر وهو أنّه إذا فرض عدم الإنحلال فى النواهى الإرشاديه كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه وانّ الصلاه تكون مقيّده بمجموع التروك المفروضه للبس أو حمل ما لا يؤكل لحمه أو مقيده بما ينتزع من كلّ تلك التروك، فقد تقدم أنّه لا مجال على هذا الفرض للقول بوجوب التقليل ولا للرجوع إلى البرائه فى المشكوك بالشبهه الخارجيّه، فهل يمكن تصحيح الصلاه فى المشكوك كذلك بالإستصحاب بأن يقال: «فى زمن من الأزمنه لم يكن لبس وحمل ما لا يؤكل لحمه ....

الشَرح: على نحو مفاد ليس التامّه وهو قبل لبس المشكوك أو حمله، ومقتضى الإستصحاب بقاء ذلك العدم على حاله بعد لبسه وحمله.

وقد يقال إنّ التصحيح بالإستصحاب مبنى على اعتبار الإستصحاب فى

الاعدام الأزليه كما إذا كان الترک المفروض وصفاً للصلاه أو أن يکون العدم المفروض المعتبر فی الصلاه وصفاً للمصلّی لا للصلاه حيث إنّه لو کان وصفاً للمصلّی لصحّ أن يقال إنّ المصلّی لم يکن قبل لبس المشکوک أو استصحابه مستصحباً من تلک الأجزاء والرطوبات ولا لابساً لما لا يؤکل لحمه والاستصحاب يقتضی بقاء ذلک الوصف فی المصلّی حال صلاته.

وکان أخذه وصفاً للمصلّی خلاف ظاهر خطاب النهی حيث إنّ الخطابات ظاهره فی اعتباره وصفاً لنفس الصلاه وقيداً لها والإستصحاب لا يعتبر فی العدم الأزلی ولا يثبت العدم النعتی حتی بناءاً علی اعتباره فی الاعدام الأزليه فانّ العدم النعتی مفاد القضيه المعدوله.

فإنّه يقال: إنّ الصحيح جواز الصلاه فی المشکوک حتی بناءً علی عدم الإنحلال فی النواهی وعدم کونها إرشاداً إلی وصف المصلّی لاعتبار الإستصحاب فی العدم الأزلی، بل حتی بناءً علی عدم اعتباره فيه أيضاً لأنّ التقيّد المستفاد من النهی الوضعی ليس إلاّ إجتماع تلک التروک فی الزمان مع الصلاه بأن تکون الصلاه فی زمان تکون تلک التروک محققه موجوده فی ذلک الزمان، کما هو الحال فی تقيّد کل عرض بعرض آخر وجوداً أو عدماً فرکعات الصلاه موجوده بالوجدان وتلک التروک محرزه بالأصل فيتم إحراز متعلّق التکليف بتمامه کما اوضحنا ذلک فی بحث الإستصحاب فی وجه جريانه فی نفس الزمان وغيره ممّا يکون من قيود متعلّق التکليف.

....

الشَرح:

وعلی تقدير الإغماض عن ذلک کلّه فيمکن أن يرجع إلی البراءه عن جزئيه المشکوک من مجموع التروک المجعول قيداً للصلاه فانّ جزئيه المشکوک للتروک المطلوبه فی الصلاه غير معلوم فيرفع بحديث الرفع، نعم إذا کان القيد للصلاه الأمر المسبّب من مجموع التروک فلا مجال معه البراءه فی المشکوک وهذا إجمال ما يمکن أن يقال فی بحث اللباس المشکوک فلاحظ.

ص :٣١١

فصل

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد[١]، وامتناعه، على أقوال: ثالثها: جوازه عقلاًـ وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدم أمور:

الشَرح:

اجتماع الأمر والنهى

[١] ذهب المحقق النائينى قدس سره إلى أنّ الأولى أن يعنون الخلاف بوجه آخر وهو: أنّ تعلّق الأمر بعنوان وتعلّق النهى بعنوان آخر بحيث يكون لهما مورد الإجتماع، هل يوجب سرايه أحدهما إلى متعلّق الآخر خارجاً ليتعيّن رفع اليد عن أحدهما فى مورد الإجتماع، أو أنّ اتّحاد العنوانين وانضمامها كما ذكر لاـ يوجب سرايه أحدهما إلى متعلّق الآخر وأنّه لا موجب لرفع اليد عن أحدهما فى مورد إجتماعهما. وجه الأولويّه هو أنّ ظاهر هذا النحو من العنوان كون تضادّ الوجوب والحرمه مسلّماً عند الكلّ سواء بين القائل بجواز الإجتماع والقائل بعدم الجواز، إلاّ أنّ القائل بالجواز يرى أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهى، والقائل بعدم الجواز يرى سرايه أحدهما إلى متعلّق الآخر، فلا تعدّد فى الحقيقه فى ناحيه متعلّقهما بخلاف عنوان الخلاف بأنّه يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد فإنّه يوهم أنّ القائل بالجواز لاـ يعترف بتضادّ الوجوب والحرمه فلاـ بأس عنده باجتماعهما فى واحد خارجاً(١).

أقول: لاـ فرق فى عنوان الخلاف بين ما ذكره قدس سره والمذكور فى كلام القوم فى أنّ ظاهرهما اعتراف القائل بالجواز كالقائل بالإمتناع بتضادّ الوجوب والحرمه فانّ تقييد مورد الخلاف فى كلامهم بكون الواحد ذاجهتين فيه دلاله على تسالم الطرفين بتضاد الأول: المراد بالواحد[١] مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالآخر للنهى، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاه فى المغصوب، وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهى ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود للّه تعالى، والسجود للصنم مثلًا، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى كالحركه والسكون الكليين المعنونين

ص :٣١٣

١- (١) أجود التقريرات ١ / ١٣٣.

بالصلاتيّه والغصبيّه.

الشَرح:

الوجوب والحرمه وإشاره إلى أنّ القائل بالجواز يرى أنّ متعلق أحدهما غير متعلق الآخر وإلّا لكان القائل بالجواز يلتزم بالجواز فى إجتماعهما فى واحد مع تعدد الجهه.

وبالجمله اختصاص القول بالجواز بما إذا كان للواحد عنوانان فيه إشاره إلى تعدّد المتعلقين وإنّ هذا القائل لا يرى سرايه أحدهما إلى متعلّق الآخر نعم من لم يأخذ فى عنوان الخلاف كون الواحد ذاجهتين كالماتن قدس سره فللوهم فى عبارته مجال.

المراد بالواحد فى محلّ النزاع

[١] المراد بالواحد ما يندرج تحت عنوانين يتعلّق بأحدهما الأمر وبالآخر النهى فيكون البحث فى المقام فى إمكان إجتماع الأمر والنهى فى ذلك الواحد وامتناعه، بلا فرق بين كون الواحد شخصياً أو كليّاً كالواحد النوعى مثل الحركه الخاصه فى ملك الغير بلا رضا مالكه فإنّها كلّى يندرج فى عنوانى الغصب والصلاه، وفى تمثيل الماتن قدس سره للكلّى المندرج فى عنوانين بالصلاه فى المغصوب مسامحه فإنّ عنوان الغصب ينطبق على بعض الحركات الصلاتيّه لا على تمام الصلاه.

تعرض قدس سره لبيان المراد من الواحد دفعاً لما ذكر فى القوانين والفصول من أنّ .... .

الشَرح:

المراد به هو الواحد الشخصى ليخرج الواحد النوعى أو الجنسى.

ووجه الدفع أنّه لا موجب للإحتراز عنهما ولو فرض واحد نوعى يندرج تحت عنوانين تعلّق بأحدهما الأمر وبالآخر النهى يجرى الكلام فى إمكان الأخذ بإطلاق كل من خطابى الأمر والنهى فى ذلك الواحد كما مرّ فى مثال الحركه الخاصه المنطبق عليها عنوان الصلاه وعنوان الغصب فيكون ذكر الواحد للإحتراز عمّا إذا كان كل من العنوانين مندرجاً تحت عنوان من غير أن يكون ذلك العنوان محكوماً بحكم كالسجود للّه والسجود للشمس والصنم حيث يندرجان تحت عنوان السجود وليس عنوان السجود الجامع محكوماً بحكم.

وبتعبير آخر لا حاجه فى إخراج مثل الأمر بالسجود للّه والنهى عن السجود

لغيره عن عنوان الخلاف إلى إراده الواحد الشخصى بدعوى أنّه ليس فى موردهما واحد شخصى بل واحد جنسى وهو عنوان السجود، والوجه فى عدم الحاجه هو أنّ المراد بالواحد فى عنوان الخلاف ما يندرج تحت عنوانين يكون أحدهما متعلق الأمر والآخر متعلق النهى، ففى مثل السجود للّه والسجود للشمس العنوانان مندرجان تحت واحد لا أنّ الواحد مندرج تحتهما كما هو ظاهر.

أقول: كان المناسب التعرض فى هذا الأمر للمراد من الواحد وأنّه ما كان مجمعاً للعنوانين بنحو التركيب الإتحادى بينهما أو ما يكون مجمعاً لهما بنحو التركيب الإنضمامى أو أنّ المراد يعمّ كلا التركيبين سواء كان اتحادياً أو انضمامياً حيث إنّ هذا الأمر دخيل فى جواز الإجتماع وعدمه كما يظهر إنشاء اللّه تعالى.

ص: ٣١٥

الثانی: الفرق بین هذه المسأله ومسأله النهی فی العبادات[۱]، هو أن الجهه المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل، هی أن تعدد الوجه والعنوان فی الواحد یوجب تعدد متعلق الأمر والنهی، بحیث یرتفع به غائله استحاله الإجتماع فی الواحد بوجه واحد، أو لا یوجبه، بل یکون حاله حاله، فالنزاع فی سرایه کل من الأمر والنهی إلی متعلق الآخر، لاتحاد متعلقیهما وجوداً، وعدم سرایته لتعددهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فی المسأله الأخری، فإن البحث فیها فی أن النهی فی العباده أو المعامله یوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إلیها.

الشَرح:

الفرق بین مسأله الاجتماع ومسأله النهی فی العبادات

[۱] حاصله أن تمایز مسائل علم عن آخر بأن تکون مسأله منها فی مقابل سائر مسائله انّما هو بالغرض المترتب علیها وأنّه غیر الغرض المترتّب علی مسأله أخری منها فیکون تعدّد المسائل بتعدّد الأغراض المعبّر عنها بالجهات الخاصّه، وعلیه لو کان فی البین جهتان یکون تعدّدها مصحّحاً لعقد مسألتین ولو کان الموضوع فی المسألتین أمراً واحداً، کما أنّه لو لم یکن فی البین إلّا جهه واحده ولو مع تعدّد الموضوع یکون المناسب عقد مسأله واحده فوحده المسأله وتعدّدها بوحده الجهه المبحوث عنها وتعدّدها.

وبتعبیر آخر اللازم فی مقام ذکر المائز بین المسألتین هو بیان جهتین وکون جهه البحث فیها غیر جهه البحث فی الأخری، وعلیه ذلک فالمائز بین مسأله اجتماع الأمر والنهی، ومسأله النهی عن العباده هو أنّ الجهه فی الأولی إثبات سرایه کل من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر بحسب الخارج أو عدم سرایه أحدهما إلی الآخر بحسبه، بخلاف الجهه فی الثانیه فإنّ الجهه المبحوث فیها ترتب الفساد علی متعلّق النهی فیما إذا کان المنهی عنه عباده أی ما لو أمر به لکان الأمر المزبور عبادیّاً لا یسقط إلّا نعم لو قیل بالإمتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسأله الاجتماع، یکون مثل الصلاه فی الدار المغصوبه من صغریات تلک المسأله.

فانقدح أن الفرق بین المسألتین فی غایه الوضوح، وأما ما أفاده فی الفصول، من الفرق بما هذه عبارته:

(ثم اعلم أن الفرق بین المقام والمقام المتقدم، وهو أن الأمر والنهی هل

يجتمعان فى شىء واحد أو لا؟ أما فى المعاملات فظاهر، وأما فى العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقه وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق، والنهى بالمقيد) انتهى موضع الحاجه.

الشَرح:

بقصد التقرب، فلا ترتبط المسأله الأولى بالثانيه من ناحيه الجهتين، نعم لو فرض القول بالإمتناع فى المسأله الأولى وبتقديم جانب النهى على إطلاق متعلّق الأمر فى المجمع كما فى الصلاه فى الدار المغصوبه لكان ذلك المجمع من صغريات المسأله الثانيه فالفرق بين المسألتين فى كمال الوضوح.

ثمّ إنّ الماتن قدس سره قد رتّب على ما ذكر فساد الفارق المذكور فى كلام صاحب الفصول بين المسألتين حيث قال فى مسأله اقتضاء النهى عن معامله أو عباده فسادهما: إنّ الفرق بين هذه المسأله ومسأله اجتماع الأمر والنهى ظاهر فى المعاملات لعدم الأمر التكليفى بالمعامله، وأمّا فى العباده ففى مسأله جواز الإجتماع يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهى بالذات أى يكون الإختلاف بين المتعلّقين لا بالإطلاق والتقييد، بل يتعلّق الأمر بعنوان والنهى بعنوان آخر غير عنوان متعلق الأمر ولو كان بين العنوانين بحسب الصدق عموم وخصوص مطلق كما إذا أمر بالحركه ونهى عن الفرار عن الزحف فالفرار من الزحف يصدق عليه عنوان الحركه فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، ومعه لا حاجه أصلًا إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحده الموضوع وتعدد الجهه المبحوث عنها، وعقد مسأله واحده فى صوره العكس، كما لا يخفى.

ومن هنا انقدح أيضاً فساد الفرق، بأن النزاع هنا فى جواز الاجتماع عقلًا، وهناك فى دلاله النهى لفظاً، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهه فى البين، لا يوجب إلّا تفصيلًا فى المسأله الواحده، لا عقد مسألتين، هذا مع عدم اختصاص النزاع فى تلك المسأله بدلاله اللفظ، كما سيظهر.

الشَرح:

بخلاف مسأله اقتضاء النهى عن عباده فسادها، فإنّ الأمر فيها يتعلّق بعنوان، والنهى

بـذلک العنوان مقيّداً کالأـمر بالصـلاه والنهی عن الصـلاه فی الـدار المغصوبه فالأمر والنهی المفروضان فی مسأله جواز إجتماع الأمر والنهی فی واحد غير الأمر والنهی المفروضين فی مسأله اقتضاء النهی عن عباده فسادها(۱).

ووجه الفسـاد أنّ مجرّد تعـدّد الموضوعـات وتغايرهـا بحسب مفهومهـا کمـا فرضه صـاحب الفصول قـدس سـره فی مسأله جواز الإجتمـاع ومسـأله اقتضـاء النهی عن عباده فسادها، لا يوجب جعلهما مسألتين ما لم يکن فی البين تعـدّد فی الجهه المبحوث فيها ومع تعـدّدها کما ذکرنا بين المسألتين فلا ينظر إلی تعدد الموضوع أو وحدته بل مع إتحاد الموضوع فيهما وتعدّد الجهتين يتعين جعلهما مسألتين يبحث فی احداهما عن جهه وفی الآخر عن جهه أخری.

وممّا ذکر يظهر أنّ جعل الفارق بين المسألتين، کون النزاع والخلاف فی مسأله ....

الشَرح:

اجتمـاع الأمر والنهی فی الجواز عقلاً وفی مسأله اقتضاء النهی الفساد فی دلاله اللفظ، غير صـحيح فانّه لو لم يکن فی البين تعـدّد الجهه يتعين عنوان مسـأله واحـده يفصّـل بينهمـا فی الإقتضاء مع أنّ النزاع فی مسأله اقتضاء النهی لا ينحصـر فی دلاله اللفظ کما سيظهر.

أقول: تعلّق الأـمر التکليفی بمعـامله ــ ولو بعنوان قـد ينطبق عليها ــ سواء کان المراد بها ما يقابل العباده أو معناها الأخص وکـذا تعلّق النهی بها ــ ولو بعنوان آخر قد ينطبق عليها ــ لا يحتاج إلی التأمّل فإنّه علی القول بالجواز تکون المعامله واجبه وحراماً ولو بعنوانين وعلی القول بالإمتنـاع وتقـديم جـانب الحرمه يکون المورد من صـغريات النهی عن المعـامله. والمراد بالعباده فی مسأله اقتضـاء النهی کما يـذکر هی ما لو تعلّق بها أمر کان قصـد القربه معتبراً فی سـقوطه فيکون المفروض فی تلک المسأله هو النهی فقـط ويبحث فی أنّ مقتضـاه فسـاد متعلّقه سواء کـان عبـاده أو معـامله أو فسـاده فی العباده فقط، بخلاف هـذه المسأله فانّ مورد الکلام فيها هو ما إذا تعلّق الأمر فی الخطاب بعنوان وتعلّق النهی فيه بعنوان آخر يجتمع العنوانان فی واحد

۱- (۱) الفصول: ۱۱۲.

فهل إجتماعهما فيه يوجب وقوع المعارضه بين الخطابين بحيث يجب رفع اليد عن الإطلاق فى أحدهما أو لا تعارض بينهما أصلاً ويثبت فى مجمعهما كلا الحكمين.

نعم إذا فرض المعارضه بينهما والإلتزام بتقديم خطاب النهى فى مورد الإجتماع يدخل المجمع فى صغرى المسأله الآتيه يعنى كون النهى فى المجمع من قبيل النهى عن العباده أو المعامله.

ونقول لزياده التوضيح: أنّ العنوانين المتعلّق بأحدهما الأمر وبالآخر النهى إمّا ....

الشَرح:

متساويان فى الصدق بحيث يكون تغايرهما بحسب المفهوم فقط كما فى عنوانى العتق والتحرير، والصبر والصوم فلا ـ ينبغى التأمّل فى أنّ تعلّق الأمر بأحدهما فى خطاب وتعلّق النهى بالآخر فى خطاب آخر يوجب كون الخطابين من المتعارضين فيما لم يكن النهى قرينه على حمل الأمر على الترخيص فى الإرتكاب كما هو الحال فى صوره تعلّقهما فى خطابين بعنوان واحد.

وكذا ليس من باب الإجتماع ما إذا كان أحد العنوانين بالإضافه إلى الآخر من المتباينين لا يجتمعان فى الصدق أصلاً سواء كان تباينهما بالذات أو لتقيّد الطبيعى فى كل منهما بقيد يباين القيد فى الآخر كما إذا تعلّق الأمر بالسجود للّه والنهى عن السجود للانسان، وكذا يخرج عن محل النزاع ما إذا كان العنوان فى أحد الخطابين مع العنوان الآخر فى الخطاب الآخر من المطلق والمقيد أو العام والخاص كما إذا ورد الأمر ولو استحباباً بالصوم فى خطاب والنهى عن صوم يوم العيدين فيه أو فى خطاب آخر فإنّ النهى المزبور قرينه على تقييد المطلق أو تخصيص العموم. فينحصر مورد الكلام فيالمسأله بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه كما ذكره فى القوانين ولكن لا ـ مطلقاً بل فيما إذا أمكن للمكلّف التفكيك فى المجمع بين العنوانين بأن يأتى بالمنهى عنه فيه من غير أن يطبق عليه متعلّق الأمر كما إذا ورد الأمر بالصلاه والنهى عن الغصب أو ورد الأمر بالوضوء والنهى عن الغصب فإنّ مورد الإجتماع هى الصلاه فى الدار المغصوبه ويمكن للمكلف التصرف فيها بغير صلاه، وفى الثانى يمكن استعمال الماء المغصوب فى غير الوضوء.

وأمّا إذا كان ارتكاب المحرّم فى مورد الإجتماع غير منفك عن انطباق العنوان

الآخر ــ المتعلق به الأمر فى خطاب آخر ــ عليه كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام ....

الشَرح:

العالم وفى الآخر النهى عن إكرام الفاسق يكون المجمع يعنى إكرام العالم الفاسق مورد المعارضه على ما يأتى.

وعن المحقق النائينى قدس سره أنّ الأمر بالصلاه مع النهى عن الغصب بالإضافه إلى الصلاه فى الدار المغصوبه من باب الإجتماع ولكن الامر بالشرب مع النهى عن الغصب بالإضافه شرب الماء المغصوب ليس من باب الإجتماع بدعوى أنّ مع عدم اتحاد العنوانين فى المجمع فى الأوّل يمكن أن يتحمّل المجمع حكمين بخلاف الثانى فانّ مع اتّحاد العنوانين فى المجمع لا يتحمّل حكمين.

توضيح ذلك: بأنّ العموم من وجه بين العنوانين قد يكون بنحو يصحّ حمل أحد العنوانين على الآخر فيكون مورد صحه الحمل مورد اجتماعهما كما فى المجمع بين عنوانى العادل والعالم أو العالم والفاسق ويسمّى التركيب فى المجمع اتّحادياً حيث إنّ تعدد العرض والمبدء لا يوجب تعدّد المعروض فالذات الّتى تتّصف بمبدء العالم بعينها فى المجمع تقوم بها العداله أو الفسق، وأخرى يكون بنحو لا يصحّ حمل أحد العنوانين على الآخر بل يصحّ حمل كل منهما على ذات تكون تلك الذات مجمعاً لهما كما فى البياض والحلاوه وتكون النسبه بينهما بالعموم من وجه باعتبار معروضهما ويسمّى التركيب فى هذا القسم بين العنوانين إنضمامّياً حيث إنّ أحدهما ينضمّ فى الذات المفروضه إلى ثانيهما من غير أن يكون أحدهما عين الآخر بحسب الحمل، وعليه فلو ورد الأمر بإكرام العالم فى خطاب، والنهى عن إكرام الفاسق فى خطاب آخر فالخطابان خارجان عن موضوع مسأله الإجتماع لأنّ النسبه بين العنوان الواجب والعنوان الحرام وإن فكانت عموماً من وجه إلاّ أنّ التركيب بينهما إتحادىّ والخطابان مع التركيب الإتحادى بين العنوانين داخلان فى ....

الشَرح:

التعارض بلا تأمّل، وإنّما يدخلان مسأله إجتماع الأمر والنهى إذا كان التركيب بينهما انضمامّياً كما إذا ورد الأمر بالصلاه والنهى عن الغصب حيث إنّ الصلاه من مقوله الوضع

والغصب من مقوله الأين فلا اتحاد بينهما بل تكون الصلاه فى الدار المغصوبه مركّباً انضمّ فيه أحد المبدئين إلى الآخر ويكون البحث فى مسأله الإجتماع أنّ الإجتماع كذلك يوجب سرايه أحد الحكمين إلى متعلّق الآخر ليحصل التعارض بين خطاب الأمر والنهى فى مورد انضمامها أو أنّه لا سرايه فى البين فيؤخذ بالإطلاق فى كلا الخطابين.

والوجه فى كون التركيب بين الصلاه والغصب انضماميّاً لا اتحاديّاً هو أنّ كل مبدء بالإضافه إلى المبدء الآخر يكون غيره إلّا أن يكون أحد المبدئين متمّماً للآخر والمتمّم هو الذى يكون عين الآخر فى حقيقته ويكون عروضه للجوهر بواسطه العرض كالسرعه بالإضافه إلى الحركه، والشده بالإضافه إلى الضرب حيث إنّ ما تمتاز به الحركه السريعه عن الحركه البطيئه تكون حركه وعين ما به الإشتراك، وما يمتاز به الضرب عن الشديد الضرب الضعيف يكون ضرباً وعين ما به الإشتراك.

وللمتمّم صوره أخرى وهو ما يكون عروضه للعرض بإضافه ذلك العرض إلى شىء آخر كمبدئى الإبتداء والإنتهاء حيث يعرضان للسير بإضافه السير إلى المكان فإن كان المتمّم من القسم الأوّل فالتركيب بينه ومعروضه اتّحادى يخرج عن مسأله الإجتماع بخلاف الثانى فإنّ التركيب فيه بين العرض ومعروضه انضمامى(1).

أقول: لو كان المبدء فى كل من متعلّقى الأمر والنهى من المبادى المتأصّله بأن يكون ....

الشَرح:

لكل منهما ما بإزائه وحصوله خارجاً، من غير حاجه إلى لحاظ شىء آخر كعنوانى الضرب والقيام فلا ينبغى التأمّل فى أنّ التركيب بينهما على تقديره انضمامى فإنّ حصول كل منهما فى المجمع لا يختلف عن وجود كل منهما فى غير المجمع.

وأمّا إذا كان المبدآن انتزاعيين أو أحدهما انتزاعياً ــ والمراد بالإنتزاعى المأخوذ عن شىء بلحاظ شىء آخر ــ أو كانا اعتباريين أو أحدهما اعتبارياً ــ والمراد بالإعتبارى ما لا يكون له واقع إلّا الإعتبار والقرار ــ ففى جميع ذلك لا يكون تعدّد المبدء موجباً لكون التركيب فى المجمع انضماميّاً بل لابدّ من ملاحظه كل مورد بخصوصه مثلاً التركيب بين الصلاه والغصب أو بين الوضوء والغصب إذا كان موضع السجود أو الماء غصبياً اتّحادى،

١- (١) فوائد الأصول ١ / ٤٠٨ و ٤٠٩؛ أجود التقريرات: يستفاد هذا من المقدمه السادسه ٣٤١ والمقدمه التاسعه ٣٤٦.

بخلاف الوضوء والغصب فيما كان الغصب باعتبار مكان الغسل أو مصبّ غساله الوضوء فإنّ التركيب معه بين الوضوء والغصب انضمامی.

وذكرنا أيضاً أنّ مجرّد كون التركيب بين عنوان الفعل المتعلّق به الأمر والعنوان المتعلق به النهی اتحاديّاً لا يوجب الخروج عن محل النزاع فی مسأله الإجتماع بل إذا كان تحقّق الحرام بالمجمع غير منفک عن حصول ما تعلق به الأمر كما فی أكرم العالم ولا تكرم الفاسق فهو خارج عن محل النزاع فيها، دون مثل الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاه فی الدار المغصوبه ممّا كان انطباق الواجب وتحقّقه بالمجمع محتاجاً إلى ضمّ فعل إلى المحرم ليتحقّق عنوان الواجب أيضاً بالمجمع، وبتعبير آخر يكون الحرام بعض ما ينطبق عليه عنوان الواجب سواء كان بنحو الجزء أو الشرط للواجب فالأول كما فی الصلاه فی الدار المغصوبه والثانی كالصلاه فی الستر المغصوب هذا فی موارد التركيب الإتحادی، وامّا فی موارد التركيب الإنضمامی فالمجمع ما يكون حصول الواجب فيه مستلزماً أو موقوفاً على حصول الحرام ....

الشَرح:

كالوضوء فی مكان ينصبّ غسالته فی ملك الغير أو الوضوء بماء يكون فی الآنيه التی ملك الغير.

لا يقال: ما ذكر من أنّ التركيب فی موارد الإجتماع فی المبادی المتاصّله يكون انضماميّاً لا اتحاديّاً ينافی ما عليه الإماميه من عدم زياده صفات الذات على ذات الحق جلّ وعلا فانّه تعالى فی وحدته وبساطته كل صفات الذات.

فإنّه يقال: إنّ الكلام فی مثل القدره والعلم من المبادئ المتأصّله التی تعتبر عرضاً وإنّ أحد العرضين يجب أن يكون غير الآخر وجوداً ولذا لا يصح حمل أحدهما على الآخر وما هو من هذا القبيل لا يكون من ذات الحقّ جلّ وعلا بشیء وذاته المقدّسه خارجه عن مسح عقولنا نعم بساطته ـ لاستلزام التركيب الإمكان ـ ثابته بعقولنا.

ثمّ إنّه كما يأتی أنّ التركيب فی المجمع إذا كان اتحاديّاً لا يجوز الإجتماع فيه بل كان الخطابان بالإضافه إلى المجمع من المتعارضين فلابد من الرجوع إلى قواعد التعارض وكذا فيما كان التركيب انضماميّاً وقيل بسرايه كل من الحكمين إلى متعلق

الآخر، وأمّا إذا منع عن القول بالسرايه كما هو الصحيح فيثبت كل من الخطابين بالإضافه إلى المجمع بلا تعارض بينهما.

وهل يدخل الأمر والنهى بالإضافه إلى المجمع فى المتزاحمين، فقد يقال كما عن المحقق النائينى قدس سره (۱) بذلک من غير فرق بين أن يكون فى البين مندوحه أم لا، غايه الأمر لو كان فى البين مندوحه يتعيّن امتثال الأمر بغير المجمع عقلاً لما تقدم فى ....

الشَرح:

باب التزاحم من أنّه كلّما دار الأمر فيه بين امتثال ما له بدل وما ليس له بدل يقدّم ما ليس له بدل والمنهى عنه ليس له بدل فيتقدّم، بخلاف المأمور به فإنّه يمكن امتثاله بغير المجمع.

ولكن لا يخفى ما فيه فإنّا ذكرنا أنّ التزاحم لا يتحقق بين الواجب الموسع والمضيق فضلاً عمّا إذا كان للواجب أفراد عرضيه يتمكن المكلف من امتثال الواجب بها من غير ابتلاء بمحذور، وبالجمله لا يكون خطاب الأمر والنهى فى المفروض لا من المتعارضين ولا من المتزاحمين لتمكنه من امتثالهما.

نعم لو اختار المكلف امتثال الأمر بالمجمع صحّ عمله كما تقدم أخذاً بإطلاق متعلق الأمر فيه من غير حاجه إلى الترتب ويستحقّ العقاب على مخالفه النهى.

وأمّا إذا لم يكن فى البين مندوحه يدخل كل من الأمر والنهى فى المتزاحمين فلو كان للواجب بدل اضطرارى يتعيّن رعايه خطاب النهى كما إذا دار الأمر بين الوضوء فى مكان يصبّ غسالته فى ملک الغير مع عدم رضاه ورعايه حرمه الغصب والتصرف فى مال الغير بغير طيب نفسه فتنتقل الوظيفه إلى الصلاه مع التيمم ويتفرع على ذلک جواز الأمر بالصلاه مع الوضوء على نحو الترتب على عصيان خطاب النهى، ومع عدم البدل له كذلک يرجع إلى غيره من مرجحات باب التزاحم.

وذكر المحقّق العراقى قدس سره فى الميز بين مسأله جواز الإجتماع وبين مسأله اقتضاء النهى عن عباده فسادها، أنّه على القول بالإمتناع يكون فساد العباده فى المجمع من باب غلبه ملاک النهى والفساد على ملاک الأمر فى مقام التزاحم بين

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ٣٣٢.

الملاكين كما هو مقتضى تقديم خطاب النهى، فالمعتبر فى باب الإجتماع ثبوت ....

الشَرح:

ملاك كل من الأمر والنهى فى المجمع وتقديم جانب النهى على القول بالإمتناع لغلبه ملاكه، وعليه فلو أتى المكلف بالمجمع مع قصد القربه ليكون عباده مع الجهل بالحرمه أو الغفله تصحّ لحصول ملاك الواجب وحصول التقرب المعتبر فى وقوع الفعل عباده، بخلاف صوره العلم بالحرمه فإنّه مع العلم لا يحصل التقرب المعتبر فى العباده، بخلاف الفساد فى المسأله الآتيه فإنّ الحكم بفساد العباده المنهى عنها، للتخصيص والتقييد فى الأمر بالعباده فلا يكون فى المنهى عنه ملاك الأمر ولذا لو صام يوم الفطر أو الأضحى جهلاً بكونه يوم العيد أو غفله يحكم أيضاً بفساده لعدم الملاك فيه، فالفساد المفروض فى مسأله الإجتماع غير الفساد المبحوث عنه فى المسأله الآتيه(۱).

أقول: قد تقدم أنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر أو دخول المنهى عنه فى الطبيعى المتعلق به الأمر بحيث يعمّه الترخيص فى التطبيق، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى مطلقاً أو فيما كان التركيب فى المجمع إنضمامياً يمكن كشف ملاك الأمر فى المجمع كما ينكشف بالنهى ملاكه، وعلى الإمتناع وتقديم جانب النهى لا يدخل المجمع فى متعلّق الأمر فلا كاشف عن ملاك متعلّق الأمر فيه فيحكم بفساد العباده فى المجمع سواء علم المكلف بحرمته أو شك فيه، والنهى عن العباده فى المسأله الآتيه يعمّ ما إذا كان النهى لتقديم جانبه على جانب الأمر أم كان لسبب آخر، وفساد صوم يوم العيدين مع الغفله عن حرمتهما إنّما هو لعدم الأمر بهما بخلاف صوره الغفله عن كون الدار أو الماء مغصوبين فإنّ وجه الحكم بصحه الصلاه الثالث: إنه حيث كانت نتيجه هذه المسأله مما تقع فى طريق الاستنباط، كانت المسأله من المسائل الأصوليه، لا من مبادئها الأحكاميه[۱]، ولا التصديقيه، الشَرح:

والوضوء مع الغفله هو سقوط النهى مع الغفله فيعمّهما الأمر المتعلّق بكل من الصلاه

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۴۱۲.

والوضوء، هـذا مع غض النظر عمّا ذكرنا من أنّ النهى عن الصوم فى العيدين كالنهى عن الصـلاه والصوم فى أيام الحيض ارشاد إلى عدم مشروعيّتهما فتدبر جيّداً.

مسأله الاجتماع مسأله أُصوليّه

[۱] ذكر قدس سره أنّ البحث فى جواز الإجتماع أو عدم جوازه من المسائل الأصوليه حيث لو كانت نتيجه المسأله جواز الإجتماع فبضمّها إلى صغراها من تعلق الوجوب والحرمه بالصلاه فى الدار المغصوبه بعنوانين وبالوضوء عند صب غسالته فى ملك الغير عدواناً تكون النتيجه ــ يعنى لازمها ــ كون الصلاه والوضوء المذكورين مصداقاً لما تعلّق به الوجوب وداخلاً فيه فيكون الإتيان به مسقطاً للوجوب المعبّر عن ذلك بالصحه وإن كانت نتيجتها امتناع الإجتماع وتقديم جانب الحرمه فى المجمع يلزم عليها الحكم ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه وفساد الوضوء المزبور بضميمه المسأله الآتيه من اقتضاء حرمه العباده فسادها.

وبالجمله إذا ترتب إستنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلى على نتيجه هذه المسأله فلا وجه للإلتزام بأنّها من المبادئ الأحكاميه لمسائل علم الأصول أو من المبادئ التصديقيه لمسائله أو من مسائل علم الكلام أو من المسائل الفقهيه، نعم هذه المسأله مع كونها أصوليه تكون الجهات المذكوره موجوده فيها أيضاً، ولكن وجود تلك الجهات لا يوجب خروجها عن مسائل علم الأصول إذا كان فيها جهه المسأله الأصوليه يمكن جعلها من مسائل الأصول بتلك الجهه كما مرّ.

ولا من المسائل الكلاميه، ولا من المسائل الفرعيه، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضروره أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهه أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها فى الأصول، وإن عقدت كلاميه فى الكلام، وصح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت فى أوّل الكتاب أنه لا ضير فى كون مسأله واحده، يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين، لإنطباق جهتين عامتين على تلك الجهه، كانت بإحداهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الشَرح:

أقول: أمّا وجود جهه كونها من المبادئ الأحكاميه فإنّ المبادئ الأحكاميّه مباحث ترجع إلى البحث عن لوازم الحكم الشرعى المجعول كالبحث فى أنّ الأمر

بشـیء یسـتلزم الأمر بمقـدمته أو النهی عن ضدّه أم لا ؟ وبتعبیر آخر یسـتلزم وجوب شـیء وجوب مقدمته أو حرمه ضده أم لا ؟ ممّا یکون لتلک المباحث دخل فی إستنباط الحکم الشرعی علی ما قیل، وقد التزم المحقق النائینی قدس سره (۱) أنّه یمکن أن تکون مسـأله الإجتمـاع من المبـادی الأحکـامیه حیث یبحث فی هـذه المسـأله عن أنّ حرمه شـیء ولو بعنوان یسـتلزم عـدم تعلّق الوجوب به ولو بعنوان آخر، کـان الـترکیب بین العنوانین اتحادیّاً أو انضـمامیاً وکـذا تعلق الوجوب به بعنوان یسـتلزم عـدم تعلق النهی به ولو بعنوان آخر غـایه الأمر البحث فی اسـتلزام وجوب المقـدمه أو حرمه الضـد انّما هو عن لازم حکم واحـد وفی هـذه المسأله عن لازم حکمین واستلزام کل منهما عدم الآخر.

وأمّـا کونها من المبادئ التصـدیقیّه لمسائل علم الأصول فلأنّ المبادئ التصـدیقیّه لمسائله ما یترتب علی نتائجها إحراز الموضوع لمسأله أصولیه، وحیث ....

الشَرح:

یـترتب علی مبحث جـواز الإجتمـاع وعـدم جوازه إحراز الموضوع لمسـأله اقتضـاء النهی للفسـاد فیکون البحث عنه من المبـادئ التصدیقیّه لتلک المسأله الأصولیّه.

وقـد یقرّر کـون البحث عنهـا من المبـادئ التصـدیقیه للمسـأله الأـصولیه بتقریب آخر وهـو إنّ البحث عن أحکـام التعـارض بین الأمـارات ــ ومنهـا الخطابـات ــ بحث عن مسأله أصولیه وبالبحث فی جواز الإجتماع وامتناعه یحرز أنّ خطاب الأمر بالصـلاه أو الأمر بالوضوء مع خطاب النهی عن الغصب والتصـرف فی مال الغیر بلا رضاه لا یجتمعان فیکونان من المتعارضـین بالإضافه إلی المجمع هذا بناءً علی امتناع الإجتماع، وأمّا بناءً علی جوازه کما فی موارد الترکیب الإنضـمامی والقول بعدم السـرایه فیهما یکون الخطابان بالإضافه إلی المجمع من المتزاحمین.

وقـد اختار المحقّق النائینی قـدس سـره عـدم کون المسأله یعنی ــ بحث جواز الإجتماع وعـدم جوازه ــ من مسائل علم الأصول حیث إنّ المسأله الأصولیّه هی التی تکون نتیجتها بمجرّدها مع انضمامها إلی صغراها ممّا یستنبط منها الحکم الشرعی الفرعی

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۳۳.

الكلّى ومبحث جواز الإجتماع وعـدم جوازه ليس من هذا القبيل فإنّه لابدّ فى الإسـتنباط بعد إحراز الصـغرى من ملاحظه أحكام التعـارض بنـاءً على امتناع الإجتماع وملاحظه أحكام التزاحم بناءً على جواز الإجتماع، وبالجمله يحرز بالبحث فى جواز الإجتماع وعـدمه امّـا تحقّق التعـارض فى مورد الإجتماع أو التزاحم فيه فيكون البحث من المبادى التصـديقيه لإحـدى المسألتين والمبادئ التصـديقيّه فى مقابـل المبـادئ التصـوريّه الـتى يبحث فيهـا عن معنى الموضوع فى المسـأله كـالبحث عن المراد بـالخبر الواحــد والمستفيض ونحو ذلك ممّا جعل موضوعاً فى مسائل

....

الشَرح:

علم الأصول(١).

وأمّـا وجود جهه المسأله الكلاميه فى بحث جواز الإجتماع وعـدمه فقيل فى وجهه انّ البحث عن الإمكان والإمتناع مسأله كلاميّه كـالبحث عن امكـان التعبـد بالامـاره غير العلميه أو امتناعه ممّا ذكروه فى مبحث امكان اعتبار الأمارات الظنيه فى دفع شـبهه ابن قبه، وربّما يقال كونها كلاميه لدخول البحث عنها فى مسأله قبح التكليف.

ولكن هـذا مجرّد وهم، فـانّ الـداخل فى المسائـل الكلاميه مسأله قبـح التكليف بما لا يطاق حيث وقع الخلاف فيها بين الأشاعره والمعتزله والإمـاميه، والكلاـم فى المقام كما يأتى فى كون التكليف بالأمر بعنوان والنهى عن عنوان لهما مجمع بتركيب اتحادى أو انضمامى، من التكليف المحال أم لا حتى مع وجود المندوحه.

كما أن جهه المسأله الفرعيه فى بحث جواز الإجتماع وعـدمه كما هو ظاهر الماتن قـدس سـره فاسـده، لأنّ صـحه المجمع عباده وسقوط الأمر بالإتيان به حكم شرعى عملى يستنبط من نتيجه هذه المسأله لا أنّ المبحوث عنه فيها هو ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مـا ذكر المحقق النـائينى قـدس سره فى جهه خروج مسـأله جواز الإجتمـاع وعـدمه عن مسائـل علم الأصول ودخولها فى المبـادئ التصـديقيه غير صـحيح حتى لو قلنا بـأنّ الملاـك فى كون مسأله أصوليه أن يكفى نتيجتها بعـد الضم إلى صـغراها فى إستنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلّى، وذلك لأنّ كفايتها على تقدير ولو فى مورد واحد موجبه لدخولها فى المسائل الأصوليه وإن لم تكن النتيجه على جميع التقـادير الرابع: إنه قـد ظهر من مطـاوى ما ذكرناه، أن المسأله عقليه[١]، ولا اختصاص للنزاع فى جواز الإجتمـاع والإمتنـاع فيهـا بمـا إذا كـان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلاّ أنه لكون الشَرح:

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٣٣.

وفى جميع الموارد كـافيةً فمثلاً مسأله اعتبار خبر الثقه القائم على الأحكام الشـرعيه الفرعيه من المسائل الأصوليه بلا كلام ولكن لو كانت نتيجه تلك المسأله عنـد شـخص أو جماعه عـدم اعتبار خبر الثقه بما هو خبر الثقه فلا يسـتنبط من ضم هذه النتيجه إلى صغراها حكم شـرعى فرعى أصـلاً وانّما يسـتنبط بالضم لو كانت النتيجه اعتبار خبر الثقه ولكن على هذا التقدير أيضاً لا يسـتنبط بضـمها إلى صـغراها مطلقـاً بل فيما لم يكن خبره مبتلى بالمعارض أو لم يكن فى مـدلوله إجمال ولو كان حكمياً، ومسأله جواز الإجتماع وعـدمه أيضاً كـذلك، فانّه لو قلنا بجواز الإجتماع فى موارد التركيب الإنضـمامى يحكم بصـحه العباده فى المجمع من غير ملاحظه أحكام التزاحم إذا اعتبرنا قيد المندوحه فى المسأله أو لم نعتبر القيد ولكن كانت فى البين مندوحه.

أضف إلى ذلك ما ذكرنا فى تعريف مسائل علم الأصول من أنّ كل مسأله يكون لها الدخل فى إسـتنباط الحكم الفرعى الكلى ولم تنقّح فى سائر العلوم تدخل فى مسائل علم الأصول ولو كان الإستنباط منها محتاجاً إلى ضم مسأله أخرى من مسائل الأصول دائماً، وعليه فلا حاجه فى إدخال هذه المسأله فى مسائل علم الأصول إلى التطويل أكثر من هذا.

مسأله الإجتماع من المباحث العقليه

[١] غرضه قـدس سـره من التعرض لهـذا الأمر بيان أنّ مسأله جواز الإجتماع وعدمه وإن تذكر فى كتب الأُصول فى قسم مباحث الألفاظ الراجعه مسائلها إلى البحث عن الـدلاله عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والإمتناع عرفاً، ليس بمعنى دلاله اللفظ، بل بـدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنين، وأنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين، وإلّا فلا يكون معنى محصـلاً للإمتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلاله اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

الشَرح:

دلالـله الألفاظ ومـداليلها إلّا أنّ ذكر هـذه المسأله فيها كـذكر مسألتى اقتضاء الأمر بشـيء الأمر بمقـدمته، أو النهى عن ضـدّه فى مبـاحث الألفاظ مع كونهما من المسائل العقليه لا ترجع إلى البحث فى مـداليل الألفاظ أصـلًا، وعنوان المسأله بقولهم هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد مع ظهور الأمر والنهى فى الطلب والمنع بالقول

باعتبـار أنّ الغـالب فى اسـتفاده وجـوب فعـل أو حرمه، الطلب والمنع من القول، لا ـ لأ ـنّ للطلب والمنع به خصوصـيه ودخـاله فى ملاك البحث ومورد الخلاف.

ونقول فى توضـيح ذلـك أنّ مع التركيب الإنضـمامى فى المجمع بين متعلقى الوجوب والحرمه ـ على ما يأتى إن شاء الله تعالى ـ لا مانع من ثبوت الحرمه والوجوب بالإضافه إلى المجمع، لكون المتعلّق لأحدهما خارجاً غير المتعلق للآخر غايه الأمر انضمام أحـدهما إلى الآ ـخر أوجب الوهم بـأنّ أحـد الحكمين يسـرى إلى متعلّق الآ ـخر، وهـذا الوهـم ـ الموجب للخلا ـف والبحث ـ لا يختص بما كان استفاده الوجوب والحرمه من اللفظ.

وأمّـا إذا كـان الـتركيب فى المجمـع بين متعلّقى الوجـوب والحرمه اتحاديّاً فكون المجمع واحـداً خارجـاً يوجب أن لا ـ يتعلّق به الوجوب أو الترخيص فى التطبيق مع تعلّق الحرمه به، وكـذا العكس، ونتيجه ذلـك أنّه لو كـان فى البين خطاب للوجوب المتعلّق بالفعل بعنوان وخطاب للحرمه بعنوان يتحدان فى المجمع تقع المعارضه ....

الشَرح:

بين الخطـابين بالإضـافه إلى المجمع فلابـدّ من رفع اليـد فيه عن أحـدهما وعلى ذلك يكون البحث فى المسأله فى إمكان ثبوت الوجوب والحرمه بالإضافه إلى المجمع وعـدم إمكانه ـ والمراد بالإمكان هو الوقوعى ـ فيصـحّ عنوان البحث بأنّه يلزم عقلًا من ثبوت الحكمين فى المجمع محـذور أم لا ـ ؟ أو يلزم فى مورد التركيب الإتحـادى دون الإنضـمامى، وعلى كـل تقـدير فالمسـأله عقليّه لا ترتبط بمباحث الألفاظ إلّا من جهه كون الطلب والمنع بالقول غالباً.

ثمّ إنّ المنسوب إلى بعض فى المسـأله، الإ ـلتزام بجواز الإجتمـاع عقلاً ـ وامتنـاعه عرفاً ويتوهّم من التفصـيل المزبور أنّ المراد من الإمتنـاع العرفى، دخـاله اللفـظ بـدلاله الأمر والنهى بالملازمه العرفيه على عـدم جواز ثبوت الحكمين للمجمع، فيكون البحث فى المسأله على هذا راجعاً إلى دلاله الألفاظ ومداليلها ولو بالالتزام فتدخل فى مباحث الألفاظ.

وأجـاب قـدس سـره بأنّه لا دخل لخصوصـيه اللفظ فى المبحوث عنه فى المقام حتى عنـد هـذا القائل فإنّ مراده أنّ المجمع بنظر العرف واحد وإن كان بنظر العقل متعدداً

لا من جهه أنّ للقول خصوصيه لأنّه ليس للإمتناع العرفى معنى محصّل غير ما ذكر إلّا أن يدعّى انصراف الأمر بعنوان إلى تعلق الوجوب بما لم يتعلّق به النهى ولو بعنوان آخر، وكذا انصراف النهى عن عنوان إلى حرمه ما لم يتعلّق به الوجوب فهذه على تقديرها من دعوى دلاله الخطاب على عدم وقوع الإجتماع لا على امتناعه كما لا يخفى.

الخامس: لا- يخفى أن ملاك النزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحريم[١]، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر والنهى، ودعوى

الشَرح:

جريان النزاع فى جميع أقسام الأمر والنهى

[١] ذكروا أنّ دلاله اللفظ على معنى مع فقد القرينه الخاصه تكون بالوضع أو بالإنصراف أو بالإطلاق، والظهور الإنصرافى متوسط بين الظهور الوضعى والإطلاقى حيث لا- وضع لتكون الدلاله على المعنى وضعيّه ولا- يحتاج إلى ملاحظه مقدمات الحكمه لتكون بالإطلاق وبما أنّ دلاله الألفاظ على معنى خاص لا تكون ذاتيّه ولابدّ لها من موجب فالموجب للدلاله الإنصرافيه هى القرينه العامّه وتدخل فيها غلبه استعمال اللفظ فيه وندره استعماله فيما وضع له ولكن بنحو لا يحتاج استعماله فيما وضع له إلى لحاظ العلاقه واعمال العنايه فلا يصل الإنصراف إلى حدّ الوضع التعيّنى لتدخل دلالته على المعنى الشائع استعماله فيه فى الدلاله الوضعيه.

وكلام الماتن قدس سره أنّ الدلاله الإنصرافيّه فى كلّ من مادّتى الأمر والنهى وصيغتهما إلى الوجوب النفسى التعيينى العينى والحرمه النفسيّه التعيّينيه العينيّه غير موجوده بل الموجود دلاله كل من مادتهما وصيغتهما على ما ذكر بالإطلاق وبمعونه مقدمات الحكمه عند استعمالهما فى مقام إنشاء الطلب، حيث إنّ مقتضى مقدمات الحكمه فى ذلك المقام هو أنّ الوجوب نفسى لا غيرى، تعيينى لا- تخييرى، عينى لا- كفائى وهكذا الحال فى ناحيه الحرمه النفسيه والتعيينيه والعينيّه، وذلك فإنّه لا يمكن عند استعمالهما فى مقام إنشاء الطلب بفعل أو ترك أن يكون المنشأ حكماً نفسياً وغيرياً، تعيينياً وتخييرياً، عينياً وكفائياً، وهذا بخلاف استعمالهما فى المقام أى فى عنوان النزاع حيث لم يستعملا فى مقام إنشاء الطلب، بل جريان ملاك النزاع فى جميع أقسام الأمر والنهى وكذا شمول ما ذكر من الدليل على القولين من جواز الإجتماع أو الإنصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين فى مادتهما، غير خاليه عن الإعتساف، وإن سلم فى صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.

نعم لا يبعد دعوى الظهور والإنسباق من الإطلاق، بمقدمات الحكمه الغير

الشَرح:

امتناعه قرينه على إراده جميع الأقسام مثلًا إذا أمر بالصلاه أو الصوم تخييراً بينهما

وكذلك نهى تخييراً عن التصرف فى دار خاصه أو المجالسه مع الأغيار، فإن صام المكلّف وتصرف فى الدار بغير الصلاه فيها وجالس الأغيار فقد ارتكب الحرام بالتصرف فى الدار ومجالسه الأغيار حيث كان المطلوب للمولى ترك أحدهما ولكن أطاع الأمر التخييرى بالصوم، وأمّا إذا صلّى فى تلك الدار وجالس الأغيار لكانت طاعته بإتيان الصلاه فيها مبنيه على جواز إجتماع الأمر والنهى.

ولا يخفى أنّه لو قلنا باعتبار المندوحه فى مسأله الإجتماع فالمندوحه فى موارد الأمر التخييرى متحقّقه ولا يكون الأمر التخييرى مع حرمه عنوان يتّحد مع أحد فردى التخيير من التكليف بما لا يطاق فانّ الأمر بالجامع يمكن امتثاله بغير ذلك الفرد، ولو فرض كون النهى أيضاً تخييرياً كما إذا نهى عن التصرف فى دار مخصوصه أو مجالسه الأغيار تخييراً مع الأمر بالصوم أو الصلاه فإن صام المكلّف وتصرف فى الدار المزبوره بغير الصلاه وجالس الأغيار فقد ارتكب الحرام وامتثل الواجب بلا كلام، وإذا صلّى فيها مع مجالسه الأغيار فصحه الصلاه مبنى ــ كما ذكرنا ــ على مسأله جواز الإجتماع فى مورد التركيب الإتحادى أيضاً، ولكن الحرام لا يتّحد مع الواجب إلّا فيما إذا صلّى فى تلك الدار بعد مجالسه الأغيار أو فى زمان مجالسته معهم، وأمّا إذا صلّى فيها قبل مجالستهم ثمّ جالسهم تكون الصلاه امتثالاً للواجب بلا حرمه أصلاً لأنّ مرجع الحرمه التخييريه على ما ذكر الماتن قدس سره إلى حرمه الجمع بين الفعلين فلا يكون للأول منهما حرمه أصلاً.

الجاريه فى المقام، لما عرفت من عموم الملاک لجميع الأقسام، وكذا ما وقع فى البين من النقض والإبرام، مثلًا إذا أمر بالصلاه والصوم تخييراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف فى الدار والمجالسه مع الأغيار، فصلى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاه فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك فى جريان النزاع فى الجواز والإمتناع، ومجئ أدله الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام فى البين، فتفطن.

الشَرح:

وقد ذهب سيدنا الاستاذ قدس سره إلى أنّه لا يجرى النزاع فى مبحث الإجتماع فيما إذا كان كل من الوجوب والحرمه تخييرياً فإنّه لا منافاه بين وجوب كل من الفعلين بنحو التخيير بأن يجب كل من الفعلين بشرط انفراده عن الآخر أو على نحو تعلق الوجوب بالجامع بين الفعلين، وبين تعلّق الحرمه التخييريه حيث لا يكون بين

الوجوب والحرمه تناف لاـ بحسب مبدأ الحكمين ولاـ بحسب منتهاهما فإنّ الحرمه التخييريه عباره عن تعلّق الحرمه بمجموع الفعلين فيمكن أن يكون فی كل من الفعلين حال عدم لحوق الآخر به مصلحه ملزمه ومع ذلك يكون فی المجموع من أحدهما وفعل الآخر مفسده ملزمه، والغرض من الإيجاب التخييری الإتيان بأحدهما والغرض من النهی التخييری عدم الجمع بين أحدهما غير المعيّن والفعل الآخر(١).

ولكن لاـ يخفی ما فيه فإنّ مورد البحث فی جواز الإجتماع ما إذا كان الواحد معنوناً بعنوانين تعلّق الأمر بأحد العنوانين والنهی بالعنوان الآخر وإذا فرض فی الوجوب التخييری تعلّق الوجوب بالجامع وهو عنوان أحدهما فليس معناه أن يحصل أحد العدلين بشرط عدم حصول العدل الآخر، وكذا إذا فرض تعلق الحرمه ....

الشَرح:

التخييريه بعنوان الجمع بين الفعلين فعنوان الجمع ينطبق على الإتيان بثانيهما وعليه فإذا أتی المكلّف ــ فی المثال ــ بالصلاه فی الدار المغصوبه بعد مجالسته الأغيار ينطبق على الصلاه عنوان الواجب وهو أحد الأمرين من الصوم والصلاه، وعنوان المحرّم وهو الجمع بين الغصب ومجالسه الأغيار كما لا يخفی.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ دعوی عدم جريان النزاع فی موارد كون الحرمه تخييريه ــ لأنّ الحرمه التخييريه لاـ معنی لها إلاّـ تعلّقها بالفعلين معاً بأن يكون كل من الفعلين جزءاً لما تعلّق به النهی بأن تعلّقت حرمه واحده بمجموع الفعلين بحيث يكون المفسده فيهما معاً لاـ فيما انفرد أحدهما عن الآخر فی التحقق ــ لأنّ النزاع فی مسأله الإجتماع يختصّ بما كان متعلّق كل من الوجوب والحرمه عنواناً جامعاً فاسده ــ ووجه الفساد إمكان تصوير الجامع فی موارد الحرمه التخييريه بأن تتعلق الحرمه بعنوان الجمع بينهما المنطبق على ما يأتی به المكلف من العدل الثانی بعد الإتيان بالأوّل منهما، نظير انطباق عنوان الجمع بين الاختين فی النكاح على المعقوده ثانيةً، نعم لو عقد عليهما بعقد واحد أو فی زمان واحد بطل نكاحهما لأنّ انطباق عنوان

١- (١) المحاضرات ۴ / ١٨٧.

الجمع على عقد أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ولا يختص ما ذكرنا من التصوير بموارد التركيب الإتحادى بل يجرى فى موارد التركيب الإنضمامى أيضاً، كما إذا أمر بالوضوء أو التيمم تخييراً ونهى عن التصرف فى مكان خاص ومجالسه الأغيار تخييراً وبعنوان الجمع كما ذكرنا ولو فرض أنّ المكلف بعد ما جالس الأغيار توضّأ فى مكان يلزم منه انصباب غسالته فى المكان الذى نهى عن التصرف فيه تخييراً فإنّ مصداق الواجب التخييرى فى الفرض ينضم إليه ما هو معنون بعنوان الجمع فى التصرف فى ذلك المكان ومجالسته الأغيار كما لا يخفى.

السادس: إنه ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه[١] فى مقام الإمتثال،

الشَرح:

ثمّ إنّ المقام يناسب التعرض لأمر وهو أنّ جريان الخلاف فى جواز الإجتماع فى موارد الأمر الغيرى _ مع النهى عن عنوان قد ينطبق على نفس القيد فى الواجب النفسى _ لا يتوقف على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه، بل ثبوته وعدم ثبوته على حد سواء فى جريان الخلاف وعليه فاذا كان ساتر المصلى مغصوباً بأن ستر عورتيه بثوب غصبى وصلّى فيه و إن لم نقل بتعلق الوجوب الغيرى بنفس الستر _ أى طبيعى الستر المقيّد به الصلاه كما اخترنا فى بحث المقدمه _ فصحه الصلاه فى ذلك الساتر مبنى على مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى، فإنّ الوجوب النفسى لم يتعلّق بمطلق الصلاه بل بالحصه منها التى نعبّر عنها بالصلاه المتقيده بطبيعى ستر العوره فالعنوان المنهى عنه ينطبق على نفس مصداق القيد فهذه الموارد من موارد التركيب الإتحادى التى لا يمكن تصحيح العباده فى المجمع _ بناءً على تقديم خطاب النهى _ حتى بالترتّب وذلك فإنّه لو فرض الترخيص فى تطبيق الحصه المأمور بها من الصلاه على تلك الحصه الّتى فى المجمع فبما أنّ التقيد داخل فى متعلق الأمر النفسى لا يمكن الترخيص الضمنى فى إيجاده لأنّه لا يوجد إلاّ بإيجاد الحرام، والترخيص الترتبى والمعلّق على تقدير حصول الستر بالمغصوب فى تلك الحصه أيضاً غير معقول وانّما المعقول الترخيص فى إتيان مطلق الصلاه التى هى ليست مأموراً بها كما لا يخفى فتدبر.

اعتبار قيد المندوحه وعدمها

[١] هذا الأمر لبيان عدم الوجه لاعتبار المندوحه فى مورد الخلاف فى مسأله

جواز الإجتماع وبيان ما ذكره الماتن قدس سره:

بل ربما قيل: بأن الإطلاق إنما هو للإتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلک عدم اعتبارها فی ما هو المهم فی محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحکمين المتضادين، وعدم الجدوى فی کون موردهما موجهاً بوجهين فی رفع غائله اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن

الشَرح:

أنّ امتناع التکليف ربّما يکون لخروج متعلّقه عن تمکن العبد واختياره ويعبّر عن هذا القسم بالتکليف بالمحال کما فی الأمر باجتماع الضدين، أو التکليف بکل من الضدين مطلقاً بحيث يکون مقتضاه أنّ على المکلف الجمع بين الضدين وقد يکون امتناع التکليف مع قطع النظر عن امتناع متعلّقه وعجز المکلّف عن الإتيان به ويعبّر عن ذلک بالتکليف المحال کما فی إيجاب شیء وتحريمه بعنوانه حيث إنّ الأمر به مع النهی عنه غير ممکن مع قطع النظر عن عجز المکلف عن الجمع بين الفعل والترک ولذا يکون اباحه شیء مع ايجابه ممتنعاً مع أنّ المکلّف متمکّن من الجمع بين مقتضاهما باختياره الفعل، وبالجمله التکاليف الخمسه لتضادهما فی المنشأ أو فی المقتضی ايضاً فی بعضها لا يجتمع أحدها مع الآخر فی متعلّق واحد فانّه من التکليف المحال.

ثمّ يقع البحث فی أنّ الشیء الواحد المعنون بعنوانين يکون بينهما عموم من وجه هل يمکن أن يتعلق به الوجوب بعنوان والحرمه بعنوان آخر ولا يکون هذا من التکليف المحال لتعدّد العنوانين حتى فيما کان الترکيب اتحاديّاً، أو أنّ محذور التکليف المحال لا يرتفع بتعدّد العنوانين أو يفصّل فی ارتفاع المحذور بين موارد الترکيب الإنضمامی والإتحادی فيرتفع المحذور فی الأوّل دون الثانی؟ وعلى کل حال فوجود المندوحه وعدمها لا دخل لها فی لزوم التکليف بالمحال وعدم لزومه تعدد الوجه يجدی فی رفعها، ولا يتفاوت فی ذلک أصلاً وجود المندوحه وعدمها، ولزوم التکليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلاً، لمن يرى التکليف بالمحال محذوراً ومحالاً، کما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر فی الحکم به کذلک أيضاً.

وبالجمله لا وجه لإعتبارها، إلاّ لأجل اعتبار القـدره على الإمتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور فى المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم.

الشَرح:

نعم لـو بنى على جـواز الإجتمـاع أو عـدم جـوازه فلابـدّ فى التكليـف الفعلى بـالواجب أو الحرام من وجود المنـدوحه لئلاّـ يلزم التكليف بالمحـال كمـا لابـدّ من اعتبار وجود سائر الشـرايط المعتبره فى التكليف الفعلى، وبالجمله اعتبار المنـدوحه انّما هو لئلاّ يلزم التكليف بالمحـال ولاـ دخـل لهـا فى رفع محـذور التكليف المحـال فإنّ تعـدّد العنوان لو كان مجـدياً فى دفع المحـذور مع المندوحه أى محذور التكليف المحال لكان مجدياً أيضاً مع عدمها وإلاّ لزم المحذور ولو كان فى البين مندوحه.

ولكن ذهب المحقق النائينى قدس سره إلى أنّ البحث عن مسأله جواز الإجتماع من جهتين.

الأولى: فى كـون كـل من العنوانين عنوانـاً تقييـدياً والـتركيب بينهمـا فى الخـارج انضـمامى فلاـ اتحـاد حقيقه فى نـاحيه متعلّقى الإيجـاب والتحريم، أو أنّ العنوانين تعليليان وتركيبهما بحسب الخارج اتحادى، واتحادهما كـذلك موجب لرفع اليـد عن إطلاق أحـدهما بحسب المتعلّق وتقييـده بغير المجمع والبحث فى هـذه الجهه أجنبىّ عن اعتبـار المنـدوحه وعـدمها ومتمحّض فى لزوم التكليف المحال وعدمه.

والجهه الثانيّه: أنّه بعد الفراغ عن كون العنوانين تقييديين والتركيب انضمامى ....

الشَرح:

وأنّه لا يلزم من ثبوت الحكمين فى المجمع محالٌ، يقع البحث فى التزاحم بين الوجوب والحرمه بالإضافه إلى المجمع بمعنى أنّه هل يصحّ الإتيان بالمجمع لامتثال الأمر وأنّ الإتيان به كاف فى مقام الإمتثال أو يقال بأنّ الأمر بشـىء بنفسه يقتضـى كون متعلقه مقـدوراً وانّ الحصـص غير المقدوره خارجه عن متعلّقه فلا يكون الإتيان بالمجمع مجزياً عن امتثال الأمر إلاّ إذا سـقط النهى عنه ليكون مقدوراً فيدخل فى متعلّق الأمر.

والحاصل بناءاً على أنّ اعتبار القدره فى متعلق التكليف باقتضاء نفس التكليف

وأنّه يدخل فيه الحصص المقدوره فلابدّ من رفع اليد فى المجمع امّا عن الأمر أو النهى.

بخلاف ما إذا قيل باعتبار القـدره فى متعلّق التكليف لحكم العقل بقبح تكليف العاجز فيثبت فى المجمع كلا الإطلاقين حيث إنّ العقـل لاـ يسـتقلّ إلاّـ باعتبار القـدره على صـرف وجود الطبيعى لا باعتبارها فى كل ما ينطبق عليه الطبيعى فالإنطباق فى المجمع قهرى فيكون مجزياً.

وبـالجمله القائـل بـالجواز من الجهه الأولى والثانيه يمكن له التحفظ على كلا الإطلاقين بالإضافه إلى المجمع ويمكن له الحكم بالاجزاء فيما إذاكان فى البين مندوحه وامّا إذا لم يكن فى البين مندوحه فيقع التزاحم بين خطابى الأمر والنهى بلا كلام(١).

السـابع: إنه ربمـا يتوهم تـارهً أن النزاع فى الجواز والإمتناع، يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع[١]، وأما الإمتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد

الشَرح:

أقول: قـد تقـدم فيمـا سـبق أنّ المطلوب بالأمر صـرف وجود الطبيعى لا الطبيعى المقـدور حتى يكون ما يحصل فى الخارج فرداً مقدوراً ليندرج فى الطبيعى المقدور وأنّ اعتبار القدره فى متعلّق التكليف لقبح تكليف العاجز ولو أغمضـنا عما ذكرنا وبنينا على أنّ متعلق الأمر الطبيعى المقدور كذلك ولكن إذا بنينا فى الجهه الأولى على الجواز فى موارد التركيب الإنضـمامى وعدم سـرايه كـل من الأـمر والنهى من متعلقه خارجاً إلى متعلق الآخر يحكم بالاجزاء بالإتيان بالمجمع لأنّ ما فى المجمع لا يخرج عن الفرد المقدور على تقدير عصـيان النهى فيه ولو بنحو الشرط المتأخر حتى فيما إذا لم يكن فى البين مندوحه فالحكم بالاجزاء والصحه بالإتيان بالمجمع مبنى على الترتب لا على وجود المنـدوحه، نعم فى فرض وجود المنـدوحه واعتبار القـدره فى التكليف عقلًا لا يحتـاج لتصـحيح المجمع وكونه فرداً من الطبيعى إلى الترتب حيث إنّ الثابت فى المجمع هو الترخيص فى التطبيق فلا يتزاحم مع النهى عن الآخر.

ابتناء المسأله على تعلّق الأحكام بالطبايع

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٣١.

[١] ذكر قدس سره هذا الأمر لبيان أنّ الخلاف فى مسأله جواز إجتماع الأمر والنهى لا يبتنى على الخلاف فى مسأله تعلّق الأوامر والنواهى بالطبايع أو الافراد، حيث توهم بعض أنّ الخلاف فى مسأله جواز الإجتماع مبنى على تعلّقهما بالطبايع وبناءاً عليه يبحث فى المقام أنّ تحقّق المتعلقين فى مورد وصدقهما عليه خارجاً هل يوجب امتناع تعلّق كل من الأمر والنهى على الطبيعتين مطلقاً؟ أو أنّ تحققهما فى مورد خارجاً لا يوجب اتحاد المتعلقين لا فى مرحله جعل الوجوب والحرمه ولا فى مرحله فعليّتهما، وأمّا بناءاً على تعلّق الأوامر والنواهى بالافراد فلا مجال للخلاف فى يخفى، ضروره لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

وأخرى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتحد وجوداً، والقول بالإمتناع على القول بالأفراد، لإتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً.

الشَرح:

امتناع الإجتماع.

وتوهّم بعض آخر بأنّ القائل بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبايع يتعيّن عليه أن يختار جواز الإجتماع فى المقام كما أنّ على القائل بتعلّقهما بالافراد يتعين عليه اختيار القول بالامتناع فإنّه بناءاً عليه يكون متعلق النهى مع متعلّق الأمر واحداً حيث إنّ المجمع واحد.

وقد دفع الماتن قدس سره الوهمين بأنّ تعدّد المتعلّقين عنواناً لو كان مفيداً فى جواز الإجتماع ولم يكن اتحادهما وجوداً موجباً للإمتناع لكان الموجود خارجاً ــ لإضافته إلى طبيعتين ــ فردين موجودين بوجود واحد، فيمكن تعلق الوجوب بأحد الفردين والحرمه بالفرد الآخر إذ المفروض أنّ اتحادهما خارجاً غير موجب للإمتناع وأنّ اتحاد الطبيعتين وجوداً كما لا ينافى تعدّدهما عنواناً، كذلك اتحاد الفردين وجوداً لا ينافى كونهما فردين وداخلين تحت طبيعتين.

وذهب المحقّق النائينى قدس سره إلى أنّه لو كان المراد بتعلّق الأمر بالطبايع أنّ الطبايع لها تحقق خارجاً وباعتبار تحقّقها يتعلّق بها الأمر والنهى وكان المراد بتعلّق الأمر والنهى بالفرد أنّ الطبايع لا تحقق لها خارجاً بل التحقق للافراد وتكون الطبايع بتبعيه الافراد، فهذا النزاع ــ أى مسأله تعلّق الأمر والنهى بالطبايع أو الافراد ــ أجنبى عن

مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، بل يجرى الخلاف فى جواز الإجتماع على القولين حيث إنّ مع كون التركيب فى المجمع انضمامیّاً یصحّ الأمر والنهى وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضر معه الإتحاد بحسب الوجود والإيجاد، لكان يجدى ولو على القول بالأفراد، فإن الموجود الخارجى الموجه بوجهين، يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلاّ لما كان يجدى أصلاً، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لوحده الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أن وحده الصلاتيّه والغصبيّه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعددهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاه، فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

الشَرح:

لكون المجمع ـ بناءً على القول بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبايع ـ طبيعتين موجودتين بوجودين انضماميين، وبناءً على تعلّقهما بالافراد، فردين انضماميين يكون أحدهما متعلّق الوجوب والآخر متعلّق النهى.

وأمّا إذا كان المراد بتعلّق الأمر والنهى بالطبايع أنّ الخصوصيات التى تكون مع تحقّق متعلق الأمر من عوارض وجوده ولوازمه كلّها خارجه عن متعلّق الأمر وكذلك الحال فى ناحيه متعلق النهى بحيث لو فرض حصول الطبيعه بدون تلك الخصوصيّات واللوازم والعوارض تحقق متعلّق الأمر خارجاً، بخلاف القول بتعلّقهما بالافراد فإنّه عليه تكون تلك الخصوصيات من العوارض واللوازم كلّها مأخوذه فى متعلّق الأمر بحيث لو فرض حصول الطبيعه بدونها لما حصل المطلوب.

إذن فلا يمكن القول بجواز الإجتماع وتحقق الحكمين بالإضافه إلى المجمع ....

الشَرح:

حتى فيما كان التركيب فيه انضمامیّاً لأنّ لازم تعلّق الوجوب به بخصوصياته سرايته

إلى الخصوصيه التى تكون انضماميه وينطبق عليه أو يتعلّق بها الحرمه وعلى الجمله لا يمكن فى المجمع إلّا ثبوت أحد الحكمين وتقع المعارضه فيه بين خطاب الأمر والنهى حتى فى مثل ما إذا توضّأ فى مكان تنصبّ فيه غسالته وهو ملك الغير(١).

أقول: لاـ أظنّ أنّ القائل بتعلّق الأوامر بالافراد أن يدعى دخول ملازم الشىء ــ الذى له وجود فى الخارج غير وجود الشىء المزبور ــ أو لازمه أو ملزومه فى متعلّق الأمر بذلك الشىء بل غايه مدّعاه دخول عوارض الشىء الذى يقوم بالشىء فى متعلّق الأمر به وعليه فلاـ مجال لسرايه الأمر من ذلك الشىء خارجاً إلى متعلّق النهى، نعم يمكن أن يلتزم بأنّ المتلازمين أو اللازم والملزوم لا يمكن أن يختلفا فى الحكم كما صرّح بذلك بعضهم ومع الإلتزام بذلك لا يمكن القول بالجواز فى مسأله الإجتماع فإنّ مقتضى القول بالجواز اختلاف الحكمين فى مورد الإجتماع ولو مع كون التركيب فيه انضمامياً.

وعلى الجمله فيمكن ابتناء الجواز والإمتناع فى مسأله الإجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى على جواز اختلاف المتلازمين أو اللازم والملزوم فى الحكم وعدم جوازه فإنّه بناءاً على عدم جواز الإختلاف لا يدخل ما فى المجمع فى اطلاق المأمور به حيث إنّ مقتضى دخوله فيه، الترخيص فى تطبيقه عليه وهو لا يجتمع مع حرمه ملازمه أو الملزوم أو اللازم خصوصاً إذا قيل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً تقابل العدم والملكه وإذا لم يمكن تقييد متعلّق الأمر بما فى المجمع بأن يأمر به ....

الشَرح:

مع حرمه ملازمه أو ملزومه أو لازمه فلا يكون لمتعلق الأمر إطلاق بالإضافه إليه.

وهذا القول وإن كان فاسداً لما تقدم أنّ النهى عما ذكر لاـ يمنع عن الترخيص فى التطبيق بل الأمر بما فى المجمع على نحو الترتّب، إلّا أنّ فساده لا يمنع عن الالتزام بعدم صحه الترتب وعدم امكان اختلاف المتلازمين فى الحكم كما تقدم عن الماتن قدس سره فى بحث الضد.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن الإلتزام بدخول المجمع فى إطلاق متعلّق الأمر

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٤٣.

مع النهى عنه فى مورد التركيب الإتّحادى ولا ـ يمكن للشارع الترخيص فى تطبيق متعلّق الأمر عليه أو الأمر به حتى بنحو الترتب فإنّ مفاد الأمر بالوضوء مثلاً هو طلب وجود الوضوء لا طلب نيه الوضوء على تقدير تحقق غسل الوجه واليدين بأن يكون تحقق غسلها شرطاً فى طلب نيّه الوضوء مع غسلها كما لا يخفى.

بقى فى المقام أمر وهو أنّ ظاهر كلام الماتن قدس سره فى هذا الأمر أنّ محلّ الخلاف فى مسأله جواز الإجتماع هو التركيب الإتحادى فى المجمع حيث قال قدس سره : «فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا ـ يضرّ معه الإتحاد بحسب الوجود والإيجاد، لكان يجدى ولو على القول» بتعلّق الأمر «بالافراد فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فيكون مجمعاً للفردين موجودين بوجود واحد»(١).

ولكن قد تقدم منّا عموم الخلاف وجريان النزاع فى موارد التركيب الإتحادى والإنضمامى كما يظهر ذلك من التفريعات المذكوره على مسأله جواز الإجتماع وعدمه فلاحظ وتدبّر.

الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلّا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً[١]، حتى فى مورد التصادق والإجتماع، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً ـ محكوماً بالحكمين وعلى الإمتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتى تفصيله.

الشَرح:

اعتبار اشتمال المجمع على الملاكين

[١] وحاصله أنّ الخلاف فى مسأله جواز الإجتماع يختص بمورد اجتمع فيه ملاك كل من الحكمين ليكون على الجواز موجباً لثبوت كلا ـ الحكمين فى المجمع، كما أنّه على الإمتناع يثبت فى المجمع من الحكمين ما يكون ملاكه أقوى من ملاك الآخر ومع عدم أقوائيه أحدهما على الآخر يثبت فى المجمع حكم آخر غيرهما كما يأتى بيانه عند تعرّضه قدس سره لذلك وأمّا إذا لم يكن للمتعلقين ملاك فى المجمع فلا يكون المجمع من باب الإجتماع بل يتعيّن فيه أحد الحكمين إذا كان فيه ملاكه أو

١- (١) الكفايه: ١۵۴.

حكم آخر غيرهمـا إذا لم يكن فيه ملاـك شـىء منهمـا بلا فرق بين القائل بجواز الإجتماع وبين القائل بعـدم جوازه هـذا بلحاظ جعل الحكم للمجمع فى مقام الثبوت فالمراد منه تعيين مورد الخلاف فى جواز الإجتماع مع قطع النظر عن الخطابين الدالين على الحكمين، والمراد من مقام الإثبات تعيين أنّ أى الخطابين يجرى فى مدلولهما جواز الإجتماع وأنّ أى الخطابين من المتعارضـين يجرى عليهمـا حكم المتعارضـين، فيكون البحث عن الخطابين المتضـمّن أحـدهما وجوب ما ينطبق على المجمع ومـدلول الآخر حرمه مـا ينطبق على المجمع أيضـاً، فمع احراز عـدم ثبوت ملاـك أحـد الحكمين فى المجمع يـدخل الخطابان فى المتعارضـين بالإضافه إليه فلابدّ من ترجيح أحد المتعارضين فيه أو التخيير بلا فرق بين القول بجواز الإجتماع وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كـذلك، فلاـ يكون من هـذا البـاب، ولاـ يكون مورد الإجتماع محكوماً إلّا بحكم واحـد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز والإمتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

الشَرح:

وعـدمه، ومع عـدم إحراز فقـد الملاـكين والقول بعـدم جواز الإجتمـاع يكون الحكمـان فى المجمع من المتزاحمين فى الملاك فيؤخذ فيه بالأقوى ملاكاً حتى فيما كان خطابه بالإضافه إلى خطاب الحكم الآخر أضعف كما إذا كانت دلالته على ما هو أقوى ملاكـاً بـالمفهوم ودلاـله الآـخر بـالمنطوق، هـذا مع كون مـدلول كل من الخطابين حكماً إقتضائياً وإلّا فمع دلاله كل منهما على الحكم الفعلى فى المجمع وعـدم امكـان حمل أحـدهما على الإقتضائى فى مقام الجمع بقرينه قوه ملاك حكمه يكون الخطابان من المتعارضين فيعمل فيهما بمرجحات باب التعارض وبتقديم أحدهما برجحانه يستكشف قوه ملاكه.

أقول: ما ذكره قـدس سره فى هـذا الأمر وفى الأمر الآتى لا يرجع إلى أمر محصّل معقول، فإنّه لا سبيل لنا إلى كشف الملاكات وكشف قوّه أحـد الملاكين الموجودين فى فعل خارجاً إلّا شـمول الإطلاقات له بالعموم والإطلاق وامكان الأخـذ بهما فيه وعليه فإن كان التركيب فى المجمع اتحاديّاً وورد الأمر فى أحد الخطابين بفعل والنهى فى الخطاب الآخر عن فعل ولم يكن العموم من وجه فى نفس متعلقى الوجوب والحرمه بل تلك النسبه حدثت بينهما من ناحيه الموضوع لكل من الأمر

والنهی کما فی قوله «أکرم عالماً» وورد فی خطاب آخر «لا- تکرم الفاسق» کان خطاب النهی مع خطاب الأمر من المتعارضین بالإضافه إلی المجمع یعمل فیه بقواعد المتعارضین إن لم یکن أحد الخطابین قرینه عرفیه علی المراد من الخطاب الآخر ولا یمکن فی المجمع جعل حکمین سواء کان فیه ملاکان أو لم یکن فیه ملاک اصلاً وأما بحسب مقام الدلاله والإثبات، فالروایتان الدالتان علی الحکمین متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبیل الثانی، فلا- بد من حمل المعارضه حینئذ بینهما من الترجیح والتخییر، وإلّا فلا تعارض فی البین، بل کان من باب التزاحم بین المقتضیین، فربما کان الترجیح مع ما هو أضعف دلیلًا، لکونه أقوی مناطاً، الشَرح:

فإنّ إکرام العالم الفاسق لا- یتحمل حکمین الترخیص والتحریم أو الأمر والنهی لا- بنحو العرضیه فی کلا- الحکمین ولا بنحو الطولیّه والترتب والمعیار فی التعارض بین الخطابین ولو بالإضافه إلی مورد اجتماعهما العلم بعدم جعل الحکمین فیه ولو کان منشأ العلم عدم إمکان جعلها.

وأمّا إذا کان الترکیب بین الفعلین اتحادیّاً والنسبه بین نفس عنوانی الفعلین عموماً من وجه فالأمر وإن کان کما سبق فی الفرض السابق من کون الخطابین بالإضافه إلی المجمع متعارضین فلابدّ من رفع الید عن الإطلاق فی أحد الخطابین المعین لو کان الخطاب الآخر قرینه عرفیه علی تعیین المراد إلاّ أنّه قد یتوهم فی الفرض جواز الإجتماع والأخذ بالإطلاق فی کل من الخطابین بالإضافه إلی المجمع حیث إنّ ایجاد متعلّق الأمر فی المجمع، زاید علی ایجاد الحرام فیه فیمکن أن یتصرف فی ملک الغیر بالسجود فیه ولا یصلّی أو یغسل وجهه ویدیه بالماء المغصوب ولا یقصد الوضوء فیکون متعلّق الأمر غیر متعلّق النهی حتی فی المجمع بل توهّم أنّه لو لم یعمّ المجمع خطاب الأمر والنهی بنحو العرضیه فیمکن شمول خطاب الأمر له بنحو الطولیه والترتب.

والقائل بامتناع الإجتماع فی موارد الترکیب الإتحادی یلتزم بتعارض الخطابین فی مورد الإجتماع فإن کان بین الخطابین جمع عرفی وقرینه علی رفع الید من أحد الخطابین فی المجمع فهو وإلّا یجری علیهما حکم التعارض علی نحو التکافوء.

فلا مجال حینئذ لملاحظه مرجحات الروایات أصلاً، بل لا بد من مرجحات

المقتضيات المتزاحمات، كما يأتى الإشاره إليها.

نعم لو كـان كـل منهمـا متكفلاًـ للحكم الفعلى، لوقع بينهمـا التعارض، فلا بـد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الإقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، فتفطن.

الشَرح:

وأمّا فى موارد التركيب الإنضـمامى حيث إنّ متعلّق الأمر خارجاً فى المجمع غير متعلّق النهى فيه فالتحفظ على كلا الإطلاقين مع وجود المنـدوحه ممكن فليس بين الخطابين تعارض ولا بين الحكمين تزاحم على ما تقـدم وإذا لم تكن فى البين مندوحه يكون كـل من الأـمر والنهى بالإضافه إلى فاقـد المنـدوحه من المتزاحمين ولا تصل النوبه إلى ملاحظه مرجحات التعارض أصـلًا، هـذا بنـاءاً على جواز الإجتمـاع فى موارد التركيب الإنضـمامى وامّـا بنـاءاً على القول بالإمتناع فيه كما تقـدم وجهه فى التعليقه السابقه يجرى على موارد التركيب الإنضـمامى مـا جرى على موارد التركيب الإتحـادى من رفع اليـد عن اطلاـق أحـد الخطـابين لو كان اجتماعهما قرينه عرفيه على التصرف فى أحدهما المعيّن وإلاّ يرجع إلى ما ذكر للمتعارضين المتكافئين.

فقـد ظهر ممّـا ذكرنـا أنّ مجرّد اجتماع ملاك الحكمين فى المجمع لا يوجب دخوله فى مسأله جواز الإجتماع بل يعتبر فيه أن لا يكون اطلاـق متعلّق الأـمر والـترخيص فى التطبيق فيه أمراً مسـتحيلًا أى لغواً كمـا ذكرنـا فى موارد التركيب الإتحـادى مع سـرايه العموم من وجه إلى متعلق الوجوب والحرمه من ناحيه الموضوع لهما هـذا بالإضافه إلى ما ذكره قدس سـره فى مقام الثبوت وامّا ما ذكره قدس سره بالإضافه إلى المقام الإثبات ودلاله الخطابين فنذكر ما فيه فى ذيل التعليقه على الأمر التاسع.

التـاسع: إنه قـد عرفت أن المعتبر فى هـذا البـاب، أن يكون كـل واحـد من الطبيعه المـأمور بها والمنهى عنها، مشـتمله على مناط الحكم مطلقاً[۱]، حتى فى حـال الاجتمـاع، فلو كـان هنـاك مـا دلّ على ذلـك من اجمـاع أو غيره فلا إشـكال، ولو لم يكن إلاّ اطلاق دليلى الحكمين، ففيه تفصيل وهو:

الشَرح:

اعتبار اشتمال متعلّق الحكمين على المناط مطلقاً

[۱] ذكر قـدس سره فى هـذا الأمر أنّه بعد الفراغ عمّا علم فى الأمر الثامن أنّ مورد الخلاف والنزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى ما إذا كان المجمع لعنوانى متعلّق الأمر والنهى مشتملاً على ملاك كل من الطبيعه المأمور بها والطبيعه المنهى عنهما.

فـإن علم ثبوت هـذا الملاک فيه من غير ناحيه خطابى التكليفين من إجماع أو غيره فـذلک المورد من موارد الخلاف فى مسأله جواز الإجتماع بلا إشـكال وامّا إذا لم يعلم ذلک من ناحيه غير الخطابين وأريد اسـتفادته من نفس الخطابين ففى استفادته منهما تفصـيل وهو أنّه قـد يكون الإطلاـق ــ فى كل من الخطابين الشامل لمورد الإجتماع ــ فى مقام بيان الحكم الإقتضائى بمعنى أنّ خطـاب الأـمر بفعـل بعنوانه فى مقام بيان كل ما انطبق عليه عنوان المأمور به كاشف عن وجود الملاک فيه، وخطاب النهى مفاد إطلاـقه، أنّ كـل مورد انطبق عليه عنوان المنهى عنه فهو واجـد لملاک الحرمه فيكون مورد اجتماعهما داخلًا فى موارد الخلاف فى جواز اجتمـاع الأـمر والنهى وقـد يكون مفـاد إطلاـق الخطـابين ثبوت نفس الحكم الفعلى فى مورد انطباق العنوان المأمور به وانطبـاق العنوان المنهى عنه فمورد انطباقهمـا يكون من موارد اجتمـاع الأـمر والنهى بنـاءاً على القول بـالجواز لاسـتكشاف ثبوت المقتضـى لكـل منهمـا على القول المزبور إلاّـ إذا علم خارجاً بكـذب أحـد الخطابين وأنّه ليس فى إن الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الإقتضـائى، لكـان دليلًا على ثبوت المقتضـى والمناط فى مورد الإجتماع، فيكون من هـذا الباب، ولو كان بصـدد الحكم الفعلى، فلا إشـكال فى اسـتكشاف ثبوت المقتضـى فى الحكمين على القول بالجواز، إلاّ إذا علم إجمالاً بكـذب أحـد الـدليلين، فيعامل معهما معامله الشَرح:

المجمع ملاک کل منهما فیعامل معهما معامله المتعارضین.

وأمّا بناءاً علی القول بالإمتناع فالخطابان الوارد اطلاق کل منهما فی بیان الحکم الفعلی، متنافیان بالإضافه إلی المجمع لا یثبتان فیه معاً ولا یدلّ شیء منهما علی ثبوت ملاک الحکم فی المجمع لأنّ انتفاء أحدهما فیه کما یکون بثبوت مقتضیه مع وجود مانعه کذلک یمکن أن لا یکون له فی المجمع مقتض اصلاً إلاّ أن یجمع بین الخطابین بأن یکون اجتماعهما قرینه علی أنّ المراد من کل منهما، الحکم الإقتضائی فیحملان علیه وهذا فیما إذا لم یکن أحدهما أظهر من الآخر وإلاّ یحمل الظاهر منهما علی الحکم الإقتضائی ویلتزم بأنّ الحکم الفعلی هو مفاد الأظهر.

فتلخّص ممّا ذکر أنّه کلّما کان فی البین دلاله علی ثبوت المقتضی لکلا الحکمین أو لأحدهما فی المجمع، کان المورد من مسأله الإجتماع بلا فرق بین استفاده ذلک من غیر الخطابین أو من الخطابین الوارد کل منهما لبیان الحکم الإقتضائی وأمّا إذا کان مدلول کلّ من الخطابین هو الحکم الفعلی لا الإقتضائی فهما من المتعارضین حتی علی القول بالجواز فی مسأله الإجتماع إذا علم بکذب أحدهما بلا تعیین بمعنی عدم ثبوت الملاک لأحد الحکمین ولو فی المجمع وأمّا مع عدم العلم بذلک فهما متعارضان فی المجمع بناءاً علی القول بالإمتناع.

أقول: الخطابات الوارده فی بیان الأحکام والتکالیف مفادها ثبوت الحکم وفعلیّته فی موارد فعلیه موضوعه، وأمّا أنّ نفس الحکم غیر ثابت فی جمیع الموارد المتعارضین. وأما علی القول بالإمتناع فالإطلاقان متنافیان، من غیر دلاله علی ثبوت المقتضی للحکمین فی مورد الإجتماع أصلاً، فإن انتفاء أحد المتنافیین، کما یمکن أن یکون لأجل المانع مع ثبوت المقتضی له، یمکن أن یکون لأجل انتفائه، إلاّ أن یقال: إن قضیه التوفیق بینهما، هو حمل کل منهما علی الحکم الإقتضائی، لو لم یکن أحدهما أظهر، وإلاّ فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص أنه کلما کانت هناک دلاله علی ثبوت المقتضی فی الحکمین، کان من مسأله الإجتماع، وکلما لم تکن هناک دلاله علیه، فهو من باب التعارض مطلقاً، إذا کانت هناک دلاله علی انتفائه فی أحدهما بلا تعیین ولو علی الجواز، وإلاّ فعلی الإمتناع.

الشَرح:

ص :۳۴۷

والثـابت ملاـكه، فليس فى الخطابات ما يكون إطلاقه وارداً فى بيان ذلك، وما يظهر من كلامه قـدس سـره فى مقام بيان الحكم الإقتضـائى هو بيـان الملاـك والـذى نلتزم به ونحمـل بعض الخطابـات الشـرعيه عليه فى مقام الجمع بين الخطابين هو أنّ الحكم الـذى يتكفّـل الخطـاب لبيـانه ثـابت فى مورد ثبوت موضوعه ما لم يطرء عليه عنوان آخر ثبت له الحكم المخالف فيكون طريانه موجباً لثبـوت الحكم المخـالف والحكم الإقتضـائى بهـذا المعنى لاـ يكشـف عن ثبـوت ملاـكه فى مورد طريـان العنوان الآـخر المحكوم بحكم آخر حيث إنّ ثبوت الحكم الثـانى فيه وارتفـاع الأوّل يمكن أن يكون بانحلال ملاك الحكم الأوّل نظير طريان عنوان نجاه المؤمن على الكذب حيث لا يكون فى الكذب المزبور فساد.

وبالجمله الحكم بأنّ الخطابين من المتعارضـين لا يتوقف على احراز فقد ملاك أحد الحكمين بل يتوقف على العلم بعدم ثبوت كلا الحكمين ولو كان منشأ هـذا العلم عـدم جواز اجتماع الحكمين كما ذكرنا فى موارد التركيب الإتحادى بين متعلقى العاشـر: إنه لا إشـكال فى سـقوط الأمر وحصول الإمتثال[١] بإتيـان المجمع بـداعى الأـمر على الجواز مطلقاً، ولو فى العبادات، وإن كان معصـيه للنهى أيضـاً، وكـذا الحـال على الإمتنـاع مع ترجيـح جانب الأمر، إلّا أنه لا معصـيه عليه، وأما عليه وترجيـح جانب النهى فيسـقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا، مع الإلتفات إلى الحرمه أو بدونه تقصـيراً، فإنه وإن كان متمكناً ـــ مع عـدم الإلتفات ـــ من قصد القربه، وقد قصدها، إلّا أنه مع التقصـير لا يصـلح لأن يتقرب به أصـلاً، فلا يقع مقرباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده، كما لا يخفى. وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً،

الشَرح:

الأمر والنهى فى المجمع.

أضف إلى ذلك أنّ البحث فى جواز الإجتماع جار على مذهب الأشـعرى المنكر لثبوت المقتضـى للأحكام ولا يتم البحث على ذلك المذهب أيضاً إلّا على النحو الذى ذكرناه.

ثمره القول بالجواز والامتناع

[١] يمكن أن يقال إنّه قدس سره تعرض فى هذا الأمر للثمره بين القول بجواز اجتماع

الأمر والنهى والقول بعدم جوازه وحاصل ما ذكره أنّه بناءاً على جواز اجتماع الأمر والنهى يكون الإتيان بالمجمع موجباً لسقوط الأمر وامتثالاً حتى فى العبادات فيما أتى به بداعى الأمر وأمّا على القول بالإمتناع يكون الأمر كذلك فى موارد تقديم الأمر على جانب النهى فى المجمع.

والفرق بين القولين على تقدير تقديم جانب الأمر أنّ الإتيان بالمجمع لا يكون معصيه على الامتناع مع وتقديم جانب الأمر بخلاف القول بجواز الإجتماع فانّ الإتيان بالمجمع مع كونه امتثالاً للأمر يكون معصيه أيضاً بالإضافه إلى النهى.

وقد قصد القربه بإتيانه، فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لإشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا ـ لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق فى محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه

الشَرح:

وأمّا بناءً على الإمتناع وتقديم جانب النهى يكون الإتيان بالمجمع موجباً لسقوط الأمر فى التوصليات لاشتمال المجمع على ملاك المأمور به على ما تقدم وأمّا فى العبادات فلا يحكم بسقوط الأمر بالإتيان بالمجمع مع تنجّز الحرمه، كما فى صوره العلم بها أو الجهل بها تقصيراً فإنّ مع علم المكلف بعدم الأمر بالمجمع بل النهى عنه لا يمكن أن يتقرّب بالإتيان به، وفى صوره جهله تقصيراً وإن كان يمكن أن يقصد التقرب بالإتيان به ولكن بما أنّ المجموع يصدر عنه مبغوضاً لعدم كون جهله عذراً، لا يحصل التقرب المعتبر والغرض الموجب للأمر بالعباده.

نعم إذا لم يكن حرمه المجمع منجّزه فى حقّه لغفلته وجهله بها قصوراً وقصد بالإتيان به التقرب، فالأمر بالعباده يسقط لقصد التقرب بفعل صالح للتقرب مع عدم صدوره عنه مبغوضاً بل يصدر عنه حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً مع اشتماله على المصلحه.

والفرق بين القول بالجواز والقول بامتناع الإجتماع مع تقديم جانب الحرمه عند كون المكلف معذوراً هو أنّ الإتيان بالمجمع امتثال للأمر بالطبيعى على القول

بـالجواز ولـم تصـدر عن المكلف معصـيه لفرض جهله بهـا قصوراً، بخلاف القول بامتناع الإجتماع فالإتيان بالمجمع وإن لم يكن معصـيه لفرض الجهل بحرمته قصوراً وبين سائر الأفراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، وإن لم تعمه بما هى مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنـا انقـدح أنه يجزى، ولو قيـل باعتبـار قصـد الإمتثـال فى صـحه العباده، وعـدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك فى ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجمله مع الجهل قصوراً بالحرمه موضوعاً أو حكماً، يكون الإتيان

الشَرح:

إلاّ أنّ الإتيان المزبور لا يكون امتثالاً للأمر بالطبيعى وان كان مسـقطاً للأمر به، لأنّ الإمتثال عباره عن الإتيان بما يدخل فى متعلق الأمر بمـا هو متعلق الأـمر والمجمع بنـاءاً على الإمتنـاع وتقـديم جـانب النهى لاـ يـدخل فى متعلق الأمر بالطبيعى حيث إنّ النهى الواقعى عن المجمع قـد قيّـد متعلق الأمر بالطبيعى بغير المجمع، وخروج المجمع عن متعلّق الأمر مبنى على تبعيه الأحكام الواقعيه لمـا هو الأـقوى من جهـات المصالـح والمفاسـد فـإنّه على ذلك يكون تعلق النهى واقعاً بالمجمع موجباً لتقيـد متعلّق الأمر بغيره، بخلاف ما لو قيل بتبعيه الأحكام لما هو المؤثّر فعلاً للحسن والقبح لأنّ الحسن والقبح تابعين للمعلوم من المصالح والمفاسد على ما حقّق فى محلّه.

وبالجمله اشـتمال المجمع على المصـلحه وعدم صدوره عن القاصر قبيحاً ــ لجهله بحرمته قصوراً ــ بل صدوره عنه حسناً يوجب التقرب وسقوط الأمر بالطبيعى لتدارك ملاكه ولو سلّم أنّ الإتيان بمجرد المحبوبيه والملاك غير كاف فى قصد التقرب بل لابدّ فى قصد التقرب من الإتيان بداعويه الأمر لأمكن أن يقال إنّ الجاهل القاصر يأتى بالمجمع بداعويه الأمر بالطبيعى فقصد الإمتثال حاصل غايه الأمر الطبيعى بلحاظ تعلّق الأمر به لا يعمّ المجمع والعقل لا يرى تفاوتاً بين المجمع وسائر الافراد فى الوفاء بالغرض، وعدم عموم الطبيعى ــ من جهه الأمر ــ للمجمع إنّما بالمجمع امتثالاً، وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنه لا يكون مما تسعه بمـا هى مـأمور بهـا، لو قيـل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه، وأما لو قيل بعـدم التزاحم إلاّ فى مقام فعليه الأحكام، لكان مما تسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

الشَرح:

هو بلحاظ المانع لا لفقد المقتضى، وعدم العموم كذلك بناءاً على القول بتزاحم جهات المصالح والمفاسد عند جعل الأحكام الواقعيه فمعناه لا يمكن جعل غير الحرمه لفعل يكون فساده الواقعى أقوى من مصلحته وامّا إذا قيل بعدم التزاحم فى الجهات إلّا فى مقام فعليّه الأحكام فمعناه إمكان جعل الوجوب لذى مصلحه فيما لم يكن فساده موجباً للقبح فيدخل المجمع فى الطبيعى المأمور به بما هو مأمور به كما لا يخفى. وقد تحصّل من جميع ما ذكر الفرق بين ما كان دليل الحرمه مع دليل الوجوب متعارضين وقدّم دليل الحرمه على الروايه الداله على الوجوب تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال لصحه الفعل، بلا فرق بين صورتى العلم والجهل وبين ما كان الخطابان من باب الإجتماع وقدّم جانب الحرمه مع القول بامتناع الإجتماع، حيث يحكم بصحه المجمع فى موارد الجهل قصوراً أو النسيان كذلك إمّا لوفاء المجمع بالغرض أو لموافقه الأمر ويكون الثواب على الإتيان به من الثواب على الإطاعه لا الثواب على الإنقياد، ولذا حكم الأصحاب بصحه الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل مع الجهل بالحكم قصوراً مع أنّ جلّهم لولا كلّهم قائلون بامتناع الإجتماع وتقديم جانب الحرمه ويحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر.

أقول: قد تقدم أنّه بناءاً على امتناع الإجتماع وتقديم جانب الحرمه لا يمكن احراز ملاك الواجب فى المجمع بلا فرق بين العبادات وغيرها فيحكم ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه أو نحوها ممّا يتّحد عنوان الحرام مع العباده وجوداً، كما وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمه والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمه تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الإجتماع.

وقيل بالإمتناع، وتقديم جانب الحرمه، حيث يقع صحيحاً فى غير مورد من

الشَرح:

هو مقتضى تقييد متعلّق الأمر بغير المجمع.

نعم لو فرض سقوط التحريم عن المجمع واقعاً كما فى صوره الإضطرار والغفله والنسيان عن حرمته فلا مانع عن الأخذ باطلاق الأمر بالطبيعى فى إحراز الترخيص

فی التطبیق وکشف الملاک ویجری ذلک فی التوصلیات أیضاً فلا یحکم بسقوط الأمر فیها بمجرد الإتیان بالمجمع مع تقدیم جانب النهی.

ویلزم علی الماتن قدس سره أن یفتی بسقوط التکلیف بدفن المیت عن سائر المکلفین بمجرّد دفن أحد المکلفین، المیت فی أرض مغصوبه، وذلک لاشتمال الدفن المزبور علی ملاک الدفن فی ملک مباح، ومعه لا تکلیف علی الآخرین نعم علی الدافن نبش القبر لأنّ بقاء المیت فی ذلک المکان تصرف فی ملک الغیر بلا رضا مالکه، وهذا بخلاف سائر الناس فإنّه لا یجب علیهم الدفن إلّا بعد نبش القبر.

وبالجمله تقدیم خطاب النهی فی مورد الإجتماع مقتضاه تقیید متعلق الأمر بغیر ذلک المجمع بلا فرق بین التوصلیات والتعبدیّات لأنّ النهی إذا تعلق عنوان انحلالی ــ فمع الأمر بفعل بالعنوان الذی یتّحد فی بعض أجزائه أو قیوده من بعض المصادیق مع الفرد المنهی عنه ــ لا یجتمع مع الترخیص فی تطبیق متعلق الأمر علی ذلک المصداق لا بنحو الإطلاق ولا بنحو الترتب، ومعه لا یمکن کشف ملاک متعلّق الأمر فی ذلک المجمع فیحکم بفساد ذلک المجمع وعدم اکتفائه فی سقوط الأمر بالفعل، إلّا إذا سقط النهی عنه کما فی موارد الإضطرار والغفله والنسیان أو قام دلیل موارد الجهل والنسیان، لموافقته للغرض بل للأمر، ومن هنا علم أن الثواب علیه من قبیل الثواب علی الإطاعه، لا الإنقیاد ومجرد اعتقاد الموافقه.

وقد ظهر بما ذکرناه، وجه حکم الأصحاب بصحه الصلاه فی الدار المغصوبه، مع النسیان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحکم إذا کان عن قصور، مع أن الجُلّ لولا الکُلّ قائلون بالامتناع وتقدیم الحرمه، ویحکمون بالبطلان فی غیر موارد العذر، فلتکن من ذلک علی ذکر.

الشَرح:

علی حصول الملاک وإجزاء المأتی به مع النهی الواقعی لمعذوریه المکلف کحدیث لا تعاد، حیث قلنا بأنّه لا بأس بشموله لموارد الجهل بالشبهه الموضوعیه بکون الساتر ملک الغیر لا یرضی بالتصرف فیه، أو کون مکان المصلی کذلک، ومع عدم قیام الدلیل علیه لا یحکم بالاجزاء لعدم دخول المجمع مع النهی الواقعی، فی متعلّق الأمر ولعدم کونه مشتملاً علی ملاکه.

والفرق بین التعارض فی المقام والتعارض فی سائر المقامات التی تکون

النسبه بين الخطابين عموماً من وجه هو أنّ عدم ثبوت الحكمين للمجمع لعدم امكان اجتماعهما بمثابه من الوضوح لدوران أمر الحكم فى المجمع بين الثبوت والنفى كما فى موارد انطباق متعلّق النهى على تمام متعلق الأمر فى المجمع كما فى قوله «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق» أو «أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق»، وفى سائر المقامات ليس عدم ثبوتهما فيه بذلك الوضوح كما إذا لم ينطبق تمام متعلق الأمر إلّا على ما يدخل فيه متعلق النهى جزءاً أو قيداً بحيث يتوهّم عدم المنافاه بين الترخيص فى التطبيق والنهى عمّا يدخل بعضاً فى متعلق الأمر جزءاً أو قيداً، هذا كلّه فى موارد التركيب الإتحادى.

وأمّا فى موارد التركيب الإنضمامى فقد ذكرنا أنّه مع المندوحه لا تزاحم بين ....

الشَرح:

الأمر بفعل والنهى عن فعل آخر بحيث يستلزم بعض مصاديق المأمور به للفعل المنهى عنه أو يتوقف عليه ولا بأس بالتحفظ فيه على الترخيص، كما أنّ مع عدم المندوحه يمكن الأمر به على نحو الترتّب وعلى كلّ من التقديرين يحكم بصحه الإتيان بالمجمع حتى عباده ويلتزم بسقوط الأمر معها.

وناقش المحقق النائينى قدس سره فى صحه الإتيان بالمجمع بنحو العباده مع المندوحه وعدمها مع التزامه بجواز الإجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى وعدم سرايه الأمر إلى متعلّق النهى ولا سرايه النهى إلى متعلّق الأمر ووجه المناقشه وقوع المزاحمه بين الواجب والحرام فى مقام الإمتثال وذلك لوحده الإيجاد بحيث لا ـ يمكن الإشاره إلى الواجب خارجاً وتعيينه عن الحرام لاختلاطهما وامتزاج أحدهما بالآخر فيوجب ذلك كون الجامع بين الفعلين وموجدهما مرتكباً للقبيح ومع القبح الفاعلى لا يصحّ كون الفعل مقرّباً.

أقول: إذا كان للمجمع وجودين كما هو مقتضى كون التركيب انضمامياً يكون المجمع اثنين حتى ايجاداً لأنّ الإيجاد عين الوجود واختلافهما بالاعتبار حيث يضاف الشىء فى حصوله إلى فاعله فيكون حصوله ايجاداً، أو إلى نفس ذلك الشىء فيكون وجوداً وعلى ما مرّ من عدم سرايه أحد الحكمين من متعلّقه إلى متعلّق الآخر مع التركيب الإنضمامى وكون القدره المعتبره شرطاً للتكليف من غير أن يقتضى

التكليف تعلقه بـالطبيعى المقـدور فى كـل من حصـصه يكون انطبـاق متعلّق التكليف على المأتى به انطباق الكلى على فرده ولا معنى للصحه إلّا الإتيان بمتعلق الأمر بداعويه ذلك الأمر.

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الإستدلال لسائر الأقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: إنه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسه متضاده فى مقام فعليتها[١]،

الشَرح:

تضاد الأحكام

[١] ذكر قدس سره لإثبات إمتناع الإجتماع فى واحد معنون بعنوانين، مقدمات أربع:

المقـدمه الأولى: أنّ الأحكام لا يكون بينها تضاد فى مقام الإنشاء فيمكن إنشاء حكم متعلق بفعل وانشاء حكم آخر بنفس ذلك الفعل وانّما يتحقق التضاد بين الأحكام فى مرتبه فعليّتها فلا يمكن أن يتعلّق بفعل واحد حكمان فعليّان لا لأجل أنّ تعلّقهما به من التكليف بالمحال القبيح على الحكيم بل لأنّ تعلّقهما به من التكليف المحال، ألا ترى أنّ المنع عن فعل والترخيص فيه ممتنع مع تمكّن المكلف من الجمع بين مقتضاهما باختيار تركه حيث يكون آخذاً بمقتضـى الحرمه والإباحه معاً ووجه الإمتناع انّ التحريم الفعلى يكون بـاراده الزجر عنه ومع الترخيص الفعلى لا تتحقق اراده الزجر ولـذا يمتنع ذلـك حتى عنـد الأشـعرى القائـل بجواز التكليف بما لا يطاق.

أقول: قد تقدّم منه قدس سـره أنّ الحكم الواقعى فى جعله تابع للصلاح والفساد فى متعلّقه، فلو كان فى متعلّقه فساد غالب كيف يمكن جعـل الحرمه والوجوب له معاً ولو بعنوانين، والإلـتزام بعـدم التنـافى بينهمـا إلّا فى مقام الفعليه والوصول إلى مرتبه البعث والزجر، وقد ذكرنا أنّه لا معنى لفعليّه الحكم إلّا تحقق موضوعه خارجاً ويكون الحكم فعلياً بتبع فعليه موضوعه وإذا لم يكن بين الحكمين بحسب جعلهما تناف فكيف يتحقق التنافى فى فعليتهما. والحاصل التنافى بين الجعلين يكون ....

الشَرح:

بحسب المبدء والغرض من جعلهما ويلاحظ كل منهما فى مقام الجعل، وأمّا جعل الوجوب بفعل ــ أى انشائه ــ من غير ملاحظه الملاك وترتّب إمكان الإنبعاث عليه، فلا يدخل فى التكليف ودعوى أنّ فعليه كل حكم انشائى يكون باراده المولى متعلّقه فقد ذكرنا فى بحث الطلب والإراده أنّ إراده المولى تتعلّق بفعل نفسه لا بفعل العبد ولذا تكون إباحه الفعل فعليه مع عدم تعلق اراده المولى فى مواردها لا بفعل العبد ولا بتركه.

وذكر المحقق الإصفهانى قدس سره : فى ذيل كلام الماتن قدس سره فى هذا الأمر ما حاصله أنّ مسأله تضاد الأحكام وإن كان أمراً مشهوراً ولكنّه لا أصل له لما تقرّر فى محلّه أنّ التضاد والتماثل من الحالات الخارجيه للأمور العينيه وليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه من الأمور العينيّه بلا فرق بين كون المراد من الحكم هو الإعتبارى أى البعث والزجر الإعتباريان العقلائيان أو الإراده ــ يعنى الشوق ــ والكراهه النفسيان فانّ البعث أو الزجر الإعتبارى منتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى للعبد إلى الفعل أو الترك والإنشاء فى حقيقته مركّب من أمرين أحدهما كيف مسموع وهو اللفظ وثانيهما كيف نفسانى وهو قصد ثبوت المعنى باللفظ، وقيام كل من اللفظ والقصد يكون بالمنشأ لا بالفعل القائم بالغير خارجاً ــ يعنى فعل المكلّف ــ وما ينتزع عن الإنشاء أمر اعتبارى قائم بالمعتبر لا بغيره، غايه الأمر البعث المطلق غير المضاف إلى شىء لا يوجد فى نفس المعتبر فيكون مقوّم البعث القائم بنفس المعتبر هو الشىء المضاف إليه ولا يعقل أن يكون المضاف إليه فعل المكلف خارجاً لأنّ البعث يوجد ويعتبر سواء وجدت العينيّه الخارجيه من المكلف أم لا، وإلاّ لاستحال بعث العاصى بل مطلق البعث، لأنّ فعل العبد عند تحقق البعث غير موجود فاللازم هو الإلتزام بأنّ وبلوغها إلى مرتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعانده التامه بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضاده ما لم يبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعانده بين وجوداتها الإنشائيه قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر والنهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

الشَرح:

مقوم البعث والمضاف إليه هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى المطابق لما فى أفق الأمر الإعتبارى.

لا يقال: لا تجتمع المتضادات فى الفعل بوجوده العنوانى الفرضى فلا يكون الفعل الواحد بعنوانه معروضاً لوصفين متضادين أو متماثلين.

فإنّه يقال: ما يمتنع من ذلك هو الواحد الشخصى وامّا الواحد النوعى والجنسى ونحوهما ممّا له نحو من الكليّه من دون تشخّص وتعيين وجودى فتجتمع فيه الأوصاف المتباينه بداهه أنّ طبيعى الفعل يتعلّق به النهى من قبل مولى والأمر به من قبل مولى آخر مع أنّ الفعل لا يخرج عن كونه طبيعيّاً بتعدد الموالى والعبيد وتعدد الفاعل والسبب الموجد وكل ذلك لا دخل له فى تحقّق التضاد وعدمه بل المناط فيه وحده الموضوع والمفروض امكان الإجتماع فى هذا الواحد.

فالمتحصّل أنّ البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجيه بل من الأمور الإعتباريه وانّ متعلّقهما ليس من الموجودات العينيّه بل العنوانيه والوحده المفروضه فيها ليست شخصيه بل طبيعيه فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين والمثلين من البعث بشىء والزجر عنه حتى فيما كان المتعلق لكل منهما عنواناً واحداً، نعم فى موارد وحده العنوان محذور آخر وقد مرّ فى بحث المقدمه وسيجىء ....

الشَرح:

إنشاء اللّه تعالى، وحاصله عدم امكان الإنبعاث والإنزجار معها، ثم ذكر بعده عدم تعلّق الإراده والكراهه بالحركات الخارجيه، فإنّ كلاًـ من الشوق والكراهه عرض قائم بالنفس ومتعلّقهما مشخص لفردهما لا أنّه مقوم لطبيعتهما فانّ الشوق أو الكراهه لا يوجدان مطلقاً فى النفس بل يتشخصان بالمتعلّق، ويستحيل أن يكون ما هو خارج عن النفس مشخصاً لما فى النفس وإلّا لزم أن تكون الحركات الخارجيه الأينيه أو الوضعيه القائمه بالجسم نفسانيه خصوصاً فى الإراده التشريعيه، بأن تكون الحركات الخارجيه القائمه بالمكلّف مشخصه لإراده المولى مضافاً إلى ما تقدّم من تحقّق البعث والزجر ومبدئهما وإن لم يوجد الفعل أصلًا فكيف يتشخص اراده المولى بما لا يتحقق أصلًا، وحيث إنّ الشوق لا يتعلّق إلّا بالحاصل من وجه والمفقود من وجه، إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان فيه كى تشتاق إليه النفس، والمفقود من

جمیع الجهات لا- ثبوت له کی یتعلق به الشوق، فیکون متعلّق الشوق کمتعلق الکراهه، الطبیعی المفروض بوجوده العنوانی والنفسانی، ولبساطته یکون شوق متشخص بمتعلّقه وکراهه متشخصه بمتعلقها، وإذا لم تکن الإراده أو الکراهه عرضاً للمتعلّق فلا مورد لاجتماع الضدین أو المثلین فیهما(۱).

أقول: البعث والزجر وإن کانا أمرین اعتباریین ویقوم الإعتبار بالمعتبر عند إنشائه وأنّ المضاف إلیه فی البعث والزجر هو الفعل بعنوانه المعبّر عنه بالمتعلّق، إلاّ أنّ المبعوث إلیه من الفعل الملحوظ بعنوانه هی الجهه المفقوده عند البعث وإلاّ لم یتعلق به البعث ویعبّر عنه بالإیجاد خارجاً، کما أنّ فی موارد الزجر وإن کان یتعلّق ثانیتها: إنه لا شبهه فی أن متعلق الأحکام، هو فعل المکلف وما هو فی الخارج یصدر عنه، وهو فاعله[۱] وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحیث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً، لما کان بحذائه

الشَرح:

الزجر بالفعل بعنوانه إلاّ- أنّ الجهه المزجور عنها هی ایجاده خارجاً، وإذا کانت الجهه المزجور عنها هی جهه الإیجاد علی نحو الإنحلال فکیف یعمّ متعلق البعث والجهه المبعوث إلیها من الفعل الملحوظ بعنوانه الجهه التی تعلّق الزجر بالفعل من ناحیتها، کما هو فرض الإنحلال فی النهی والإطلاق فی متعلّق الأمر.

ودعوی أنّ متعلق الزجر أو البعث واحد نوعی أو جنسی لا شخصی، لا تنفع فی دفع هذا التنافی فإنّ دفعه ینحصر بتغایر جهتی المبعوث إلیها والمزجور عنها بأن تکون حصه من الفعل مضافاً إلیه للبعث وحصه أخری مضافاً إلیه للزجر لتکون الجهه المبعوث إلیها غیر الجهه المزجور عنها.

وبالجمله لیس المدعی أنّ الأحکام فی مرتبه انشائها أو فعلیتها من المتضادات لیقال إنّ التضاد أو التماثل لا- یجری فی الإعتباریات، بل المدعی أنّ الأحکام متنافیات فی جهه المبدء لها أو فی الغرض منها، فلا یمکن جعل أکثر من اعتبار واحد فی فعل واحد ولو کان بعنوانین، وامّا مسأله الشوق والکراهه وإن کانت خارجه عن الأحکام إلاّ أنّ فیهما أیضاً لا یمکن أن تتّحد الجهه المشتاق إلیها فیفعل مع الجهه

۱- (۱) نهایه الدرایه ۲ / ۳۰۸.

المكروهه حتى فيما لو كان المضاف إليه للشوق أيضاً الفعل بعنوانه وفرض وجوده.

تعيين متعلّقات الأحكام

[١] بيـان المقـدمه الثـانيه: أنّه قـد يكـون متعلق الأحكـام ــ وهو الفعـل ــ من العنـاوين الـذاتيه كعنوان الأكـل والضـرب والقيـام والحركه إلى غير ذلك ممّا يكون بإزائه عينيه خارجيه، وقد يكون من العناوين الإنتزاعيه المنطبقه على ما له عنوان ذاتى لإضافته شيء خارجاً ويكون خارج المحمول، كالملكيّه والزوجيّه والرقيّه والحرّيه والمغصوبيّه، إلى غير ذلك من الإعتبارات والإضافات، ضروره أن البعث ليس

الشَرح:

إلى شـيء آخر أو ملاحظته معه كعنـوان الغصب والإفطـار والإيـذاء والتـأديب إلى غير ذلـك ممّـا ينـتزع عن الحركه الخـارجيه بملاحظه كونها فى ملك الغير بلا رضاه أو عن الأكل والشـرب بملاحظه كون المأكول أو المشـروب ملك الغير أو كون الآكل صائماً وهكذا.

ثمّ إنّ متعلقـات الأحكـام ليست هى الألفـاظ الموضوعه أو المسـتعمله فى الطبـايع والعنـاوين ولاـ نفس الطبايع والعناوين بما هى معانى الألفاظ، فانّه لا يترتب على الطبايع والعناوين كـذلك مصـلحه أو مفسـده ولا سائر الأغراض بل يتعلّق بها الأحكام بما هى حاكيات عن الخارج، والمطلوب والمزجور عنه إنّما هو خارجيتها ويلزم على ذلك أنّه لو كان المتعلّق من العناوين الإنتزاعيه ممّا لاـ يكون بإزائهـا خـارجيّه غير منشأ انتزاعهـا فـالحكم والطلب والزجر لمنشأ الإـنتزاع فـانّه الموجود خارجـاً. وبـالجمله فالعناوين الملحوظه لمتعلقـات الأحكـام تكون ملحوظه بمـا هى حاكيـات عن الخـارج سواء كـان ما فى الخارج ما بإزاءها أو منشأ انتزاعها كما فى العناوين التى من خارج المحمول، فما يصـدر عن المكلف خارجاً الـذى هو ايجاد للمتعلق او لمنشأ انتزاعه هو المطلوب والمزجـور عنـه والمرخص فيـه، والعنـاوين الأصـليه أو الإـنتزاعيه آلـه اللحـاظ لتحديـد العينيـه الـتى تكـون متعلـق الطلب والزجر والترخيص.

أقول: قـد اختلـط فى كلامـه قـدس سـره الإعتباريـات العرفيه بالإعتبارات العقليه فإنّه يعبر عن الثانيه بالأمور الإنتزاعيه وتكون من خـارج المحمول وأمّـا الإعتبارات العرفيه فليست لها عينيه خارجيه لا بنفسـها ولا بمنشأ انتزاعها ولـذا تكون قابله للإلغاء والإبطال، فجعل الزوجيّه والرقيه والمغصوبيه والحريه والملكيه من خارج المحمول

....

الشَرح:

كمـا ترى، فإنّ الإعتباريات تـدخل فى الأحكام لموضوعاتها وتكون قابله للإلغاء مع بقاء موضوعاتها بخلاف الإعتباريات العقليّه التى لها منشأ انتزاع حقيقى فانّها غير قابله للإلغاء ولا تنعدم إلّا بانعدام منشأ انتزاعها والإعتبارات يفرض لها حصول بإزائها خارجاً كالزوجيه والملكيه ويفرض لها حصول بمنشائها التى هى من قبيل الموضوع لها، لا لأنّ لمنشأ انتزاعها خصوصيه واقعيه بل تكون الخصوصـيه أيضاً اعتبـاريه كـالمغصوبيّه كمـا لاـ يخفى، وبـالجمله فـالتعرض لهـذا الأمر إنّما هو لبيان عـدم امكان اطلاق متعلق الوجوب بحيث يشمل ما تعلق به النهى.

وذكر المحقق الإصفهانى ١ فى التعليق على كلاـم الماتن ١ أنّه قـد تقـدم فى بحث تعلّق الأوامر بالطبايع أنّ الوجود الخارجى لا يقوم به الطلب وإذا لوحـظ أنّ الإيجـاد عين الوجود ذاتاً واختلافهما بالإعتبار فيعلم أنّ الطلب لا يقوم بالإيجاد الخارجى لأنّه عين الوجود، ومعنى تعلّق الشوق بالوجود والإيجاد كما مرّ أنّ القوه العاقله كما لها قوه لحاظ الشىء بلحاظ الحمل الأولى كذلك لها قوه لحـاظه بالحمـل الشـايع، فتلاحـظ الصـلاه الخـارجيه مثلاًـ التى حيثيّتهـا حيثيه طرد العـدم ويترتب عليها الغرض والأثر فيطلبها ويبعث نحوها، ومن الواضح أنّ البعث نحو الفانى لا ينافى قيام الغرض والأثر بالمفنىّ فيه.

والحاصـل أنّ الصـلاه الخـارجيّه فى مقـام تعلّق البعث والإـراده بمعنى إحضـار العقـل إيّاهـا وفرضـها وتعلّق البعث بهـا إنّمـا هو لاخراجها عن الفرض والتقدير إلى الفعليّه، فالصـلاه المفروضه فانيه فى الصـلاه الخارجيه وهذا يصحّح البعث نحو الفانى مع قيام الغرض بالمفنىّ فيه ولا يقتضـى سريان ما يقوم بالفانى إلى المفنى فيه فإنّه محال وليس نسبه الوجود العنوانى إلى الوجود العينى نسبه الإتحاد والعينيّه(١).

نحوه، والزجر لاـ يكون عنه، وإنمـا يؤخـذ فى متعلق الأحكـام آله للحاظ متعلقاتها، والإشاره إليها، بمقـدار الغرض منها والحاجه إليها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله.

الشَرح:

١- (١) نهايه الدرايه ٢ / ٣١٣.

أقول: إذا كان إخراج الصلاه عن الفرض والتقدير إلى الفعليه غرضاً من تعلّق الطلب والبعث نحو الفعل فلابدّ من أن يكون هذا الإخراج ملحوظاً للآمر حتى يشتاق إليه وإذا كان أمراً ملحوظاً فلِمَ لم يتعلّق الطلب والبعث بنفس هذا الإخراج، غايه الأمر يكون لحاظه بالإيجاد والإخراج العنوانى فإنّه الملحوظ بالذات ولكن المفروض أنّ الآمر يراه فانياً فى الإيجاد الملحوظ بالعرض وكأنّه يطلب ويجعل متعلق طلبه الإيجاد بالحمل الشايع، وإذا كان إيجاد الفعل أى فعليّته مرخص فيها كما هو مقتضى إطلاق متعلّق الأمر فكيف يمكن أن يمنع عن إيجاد بعض افراده كما هو مقتضى انحلال متعلّق النهى.

وبالجمله التعبير بسرايه الترخيص فى التطبيق أو سرايه الأمر إلى متعلّق النهى أنّه لا يمكن للمولى الترخيص فى تطبيق متعلق أمره بما يرى تعلّق نهيه به، وتعدد العنوان فى ناحيه متعلق الأمر أو النهى لا يفيد لأنّ المرخص فيه والمزجور عنه هو إعطاء العينيه الخارجيه للفعل وقد تقدم أنّ الطلب ليس عرضاً يقوم بمتعلّقه بل الطلب أمر إنشائى يكون قيام إنشائه بالمولى، ووعاء نفس الطلب المعتبر هو الخارج ولو بنحو الإعتبار القائم بالنفس، ويكون متعلق الطلب إيجاد الفعل ولو أنّ المتعلق حقيقه هو الملحوظ بالذات ــ أى الإيجاد العنوانى الفانى فى الملحوظ بالعرض ــ والفناء بل لحاظ العينيه أوجب تحقق الطلب ولو لم يحصل من العبد امتثال واطاعه كما تقدم فى التعليقه السابقه.

وبالجمله الطلب الواقعى وهو التصدى لتحصيل الشىء والظفر به يكون مادام ثالثتها: إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به وحدته[١]، فإن المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات، ليس

الشَرح:

لم يحصل الشىء ولم يظفر به، فكذلك الطلب الإعتبارى المعبر عنه بالبعث نحو إيجاد الشىء فإنّ البعث ــ مادام ظرف الإعتبار موجوداً ــ يبقى مادام لم يحصل المبعوث إليه وإذا حصل، ينتهى الطلب والبعث الإعتبارى.

عدم استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون

[١] بيان المقدمه الثالثه: هو أنّ تعدد الوجه أى العنوان لا يلازم تعدّد المعنون

خارجاً بأن يكون لأحد العنوانين خارجاً وجود وللعنوان الآخر وجود آخر فإنّ المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره قد تنطبق على الوجود الواحد بل على الفارد الذى لا كثره فيه حتى من ناحيه الحيثيات المختلفه والجهات المتغايره أصلًا كالواجب سبحانه حيث إنّه مع بساطته ووحدته واَحَديّته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه والجماليه له الأسماء الحسنى والأمثال العليا لكنّها بأجمعها حاكيه عن ذلك الواحد الفرد الأحد.

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

أقول: الكلام فى المقام فى عناوين الأفعال لا ـ فى عناوين الذوات، وما ثبت بالبرهان القاطع هو أنّ ذات الحق جلّ وعلا وإن كانت لذاته صفات إلاّ أنّها لا تزيد على ذاته فإنّ الكثره والتركيب يلازم الإمكان وذات الحق جلّ وعلا بذاته واجب الوجود. وأمّا صفات الأفعال فلم يقم برهان قاطع على وحدتها بل ما يصدر عن ذات الحق بقدرته وعلمه اللذين هما عين ذاته وعلمه بإرادته الزايده على الذات، وتعدّد فيه حيث غير حيث، وجهه مغايره لجهه أصلًا، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه والجماليه، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

الشَرح:

الإراده بتعدد المراد وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ ما اشتهر من (أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد) وهى القاعده التى أسّسها أهل المعقول لإثبات وحده الصادر الأوّل عنه لا ـ تجرى فى الفاعل المختار من ممكن الوجود فضلًا عن الفاعل الغنى القادر العالم بالذات فهذه القاعده لا ترتبط بالمقام.

أمّا بالنسبه إلى الأفعال وعناوينها مما هو مورد الكلام فى المقام فإن كان عنوان الفعل متأصّلًا كعنوان الأكل والشرب والقيام والقعود فتعدده يوجب تعدد المعنون إلاّ ـ إذا كان أحد العنوانين بالإضافه إلى الآخر من قبيل الخاص والعام، لما يأتى فى الأمر الآتى من أنّ الوجود الواحد لا يكون له إلاّ ماهيه واحده وحقيقه نوعيه واحده فتعدّدها موجب لتعدد المعنون وتعدد الوجود لا محاله، إلاّ إذا كان أحدهما أخص بالإضافه إلى الآخر، وأيضاً تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كان أحدهما

منتزعاً عن شيء والعنوان الآخر منتزعاً عن شيء آخر أو كان أحدهما انتزاعياً عن شيء والآخر أصليّاً منطبقاً على شيء آخر فينحصر عدم موجبيه تعدد العنوان لتعدد المعنون على ما إذا كان أحد العنوانين متأصلا ومعنونه خارجاً منشاءً لانتزاع عنوان آخر، أو كلا العنوانين منتزعين عن شيء واحد باعتبارين، أو كان أحد العنوانين أخص بالإضافه إلى العنوان الآخر. وممّا ذكرنا يظهر أنّ الحركه الخاصه المعبر عنها بالسجود تتّحد فى الصلاه مع الغصب خارجاً حيث إنّ الغصب عنوان انتزاعى عن تلك الحركه بلحاظ كونها بغير رضا مالك موضع السجود فيكون السجود تصرفاً غصبياً وعدواناً رابعتها: إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلّا ماهيه واحده[١] وحقيقه فارده، لا ـ يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلّا تلك الماهيه، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا ـ يكاد يكون كل منهما ماهيه وحقيقه، وكانت عينه فى الخارج كما هو شأن الطبيعى وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيه وذاتاً لا محاله، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهى، إلّا أنه كما يكون واحداً وجوداً، يكون واحداً ماهيه وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيه.

الشَرح:

على الغير وكذلك بالإضافه إلى الركوع إذا قيل بأنّ الهوىّ له دخل فى الصلاه أو فى تحقق الركوع بأن كان الهوى مقوماً لعنوان الركوع لا مقدمه له.

عدم ايجاب تعدد العنوان لتعدد الماهيه النوعيه

[١] المقدمه الرابعه: إنّ الوجود الواحد لا ـ يكون له إلّا ماهيه واحده والمراد الماهيه النوعيه فالعنوانان المتصادقان على واحد لا يمكن أن يكون كل منهما ماهيه نوعيه بل إمّا كلاهما من العناوين الإنتزاعيه أو أحدهما انتزاعى والآخر ذاتى، مثلًا المجمع بين عنوانى الغصب والصلاه أى الحركه الخاصه كما لها وجود خاص كذلك يكون لها مهيه واحده ويكون متعلق الأمر ومتعلق النهى واحداً وجوداً ومهيّه، فإنّ الوحده بناءاً على أصاله الوجود واضحه وبناءاً على أصاله المهيه فلما تقدم فى المقدمه الثانيه من كون متعلّقى الأمر والنهى فعل المكلف وما يصدر عنه خارجاً والمفروض أنّ الماهيه الصادره بناءاً على أصالتها واحده لما تقرر فى محلّه أنّ الواحد لا يتجنّس بجنسين وفصلين ففى موارد تعدد العنوان أحدهما من العناوين الإنتزاعيه

العرضيه لا محاله.

وممّا ذكر يظهر عدم الفرق فی مسأله جواز الإجتماع وعدمه الإلتزام بأصاله ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والإمتناع فی المسأله، علی القولین فی تلک المسأله، کما توهم فی الفصول، کما ظهر عدم الإبتناء علی تعدد وجود الجنس والفصل فی الخارج، وعدم تعدده، ضروره عدم کون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس والفصل له، وإن مثل الحرکه فی دار من أی مقوله کانت، لا یکاد یختلف حقیقتها وماهیتها ویتخلف ذاتیاتها، وقعت جزءاً للصلاه أو لا، کانت تلک الدار مغصوبه أو لا.

الشَرح:

الوجود أو بأصاله الماهیه فما عن الفصول من أنّ القول بالجواز مبنی علی أصاله الماهیه والقول بالإمتناع علی أصاله الوجود(۱)، لا یمکن المساعده علیه.

کما ظهر أیضاً عدم ابتناء القول بالجواز علی تعدد الجنس والفصل خارجاً والقول بالإمتناع علی عدم تعددهما، فإنّ الحرکه الخاصه المعبر عنها بالسجود أو الهوی إلی الرکوع من أی مقوله کانت لا معنی لکون عنوان الغصب فصلاً ونفس الحرکه جنساً بل تکون تلک الحرکه داخله فی تلک المقوله، إنطبق علیها عنوان الغصب أم لا، بل لو فرض فی مورد تعلّق الأمر بالجنس والنهی بفصل منه یکون ذلک داخلاً فی موارد الأمر بالمطلق والنهی عن المقید سواء قیل بکون وحده الجنس والفصل أو اتحادهما بالمعنی المذکور فی محلّه أم لا.

۱- (۱) الفصول: ۱۰۰.

إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً[١]، كان تعلق الأمر والنهى به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادره عنه، متعلقاً للأحكام لا ـ بعناوينه الطارئه عليه، وأن غائله اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع

الشَرح:

أدله القول بالجواز

[١] كأنّ نظره قدس سره إلى أنّ الأمور الأربعه ملاحظتها كافيه فى الإذعان بامتناع إجتماع الأمر والنهى ولو كان أحدهما متعلقاً بعنوان والآـخر بعنوان آخر، وذلك لما تقدم فى المقدمه الثانيه من أنّ متعلقات الأحكام إنّما هى فعل المكلف خارجاً لا عنوان فعله، حيث إنّ رغبه المولى والملاـك الملحوظ للمولى ليس فى عنوان الفعل بل فيما ينطبق عليه العنوان المعبّر عنه بالمعنون، وتعدّد العنوان لا يوجب كون الصادر عن المكلّف متعدّداً بحسب الخارج بأن يكون المجمع بحسبه فعلين، بل الصادر بحسب الخارج واحد معنون بكل من العنوانين، وغائله محذور اجتماع الضدين وتنافى التكليفين ترتفع بتعدّد الصدور والفعل خارجاً لا بتعنون الصادر بعنوانين لأـنّ المتعلق لكل من الوجوب والتحريم ليس هو العنوان بل المعنون لو لاحظه المولى عند الأمر والنهى بالعنوان.

ولزوم محذور تعلّق الحكمين المتضادين فى مقتضاهما وملاكهما لا يندفع بالقول بأنّ متعلقات الأحكام الطبايع لا الافراد، وذلك لأـنّ غايه تقريب القول بالجواز هو أنّ الطبايع ـ بما هى مقيّده بالوجود ـ متعلقات لها، حيث إنّ الطبايع بما هى ليست إلّا هى ولاـ تكون محصّله للاغراض ليتعلّق بها الطلب، فاللازم أخذ الوجود فى متعلقاتها بحيث يكون التقيد داخلاً ونفس القيد ـ أى الوجود ـ خارجاً حتى يقتضى تعلّق الطلب بالطبيعى المقيد بالوجود إيجاده. نظير تقييده بسائر القيود وإلّا فالوجود ....

الشَرح:

الخارجى مسقط للطلب فلا يمكن كونه متعلقاً للطلب وموجباً لثبوت البعث وحصوله.

ولكن هذا التقريب والتوجيه فاسد، وذلك فإنّ الطبيعى لا يمكن أن يتقيد

بوجوده فى مقام الطلب بالمعنى المـذكور بأن يكون الوجود خارجاً عن متعلّق الطلب تقيّد العنوان به داخلًا فى متعلّقه، نظير تقيد الصـلاه بالوضوء أو إلى القبله ونحوهما، فإنّ التقييد لا يكون إلاّ فى مورد دخالته فى متعلّق الطلب بأن يكون الدخيل فيه التقيد لا نفس القيـد، ووجود الشـىء لاـ يزيـد على الشـىء فى مقـام الطلب، حيث إنّ وجود الشـىء خارجـاً هو الأـثر من طلبه والملاـك المرغوب إليه قـائم بوجوده، وليس للعنوان شـأن إلاّـ كونه حاكياً عما تعلّق به الملاك والغرض ويلاحظ فى مقام الطلب فانياً فى المعنون، وكأنّ المولى يطلب المعنون بلا توسـيط ويضـيف طلبه إلى إيجاد الشـىء قبل أن يوجد غير ملاحظ أيّه خصوصيه معه، ويلزم على الطلب كـذلك الترخيص فى تطبيقه وإيجاده بأىّ وجود وهذا لا يجتمع مع نهيه عن طبيعى آخر، حيث إنّ النهى المنع عن وجود الطبيعى بأى وجود وذلك لكون متعلق الترخيص عين متعلق النهى المفروض كونه انحلالياً.

وبتعبير آخر ليست الأحكام من قبيل الاعراض لمتعلقاتها ليقال إنّ الإيجاد لا يكون معروضاً للطلب والمنع، فإنّ الوجود الخارجى مسـقط للطلب فكيـف يكـون معروضـاً له بـل الأحكـام إنشـاءات من فعـل المولى يقوم به قيـام الفعـل بفـاعله ونفس الحكم أمر إعتبارى فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً له ويضاف إلى متعلّقه بعنوانه المشير الفانى فى المعنون قبل وجوده.

ثم إنّه ظهر من المقـدمه الرابعه أنّ الصـادر عن المكلف خارجـاً وجود واحـد لاـ الأفراد، فإن غايه تقريبه أن يقال: إن الطبائع من حيث هى هى، وإن كانت ليست إلاّ هى، ولا تتعلق بها الأحكام الشـرعيه، كالآثار العاديه والعقليه، إلاّ أنها مقيده بالوجود، بحيث كان القيد خارجاً والتقيد داخلًا، صالحه لتعلق الأحكام بها،

الشَرح:

ومـاهيه واحـده، وذكرنا فى المقـدمه الأولى أنّ تعلّق الوجوب والحرمه بواحـد غير ممكن لتنافيهما فى مبـدئهما ومقتضاهما، كما ذكرنا فى المقـدمه الرابعه ما هو المعيار فى اسـتلزام تعـدّد العنوان لتعدّد المعنون وعليه فإن كان تركيب العنوانين فى المجمع من متعلقى الأـمر والنهى اتحاديـاً وينطبقان على وجود واحـد فلابـدّ من الإلتزام بالإمتناع وإن كان تركيبهما انضـمامياً بأن ينطبق كل منهما على وجود غير وجود الآخر فالمتعيّن هو القول بالجواز لتعدد المتعلقين خارجاً ولا محذور فى إجتماع

الحكمين فى المجمع لما تقدّم من أنّ مقتضى تعلّق الأمر بالطبيعى عدم أخذ ما هو لازم الوجود أو ملازمه فى المتعلّق بل ولا أخذ خصوصيه أفراده، وكذا الحال فى ناحيه تعلق النهى بالطبيعى، فلا موجب لسرايه أحد الحكمين إلى متعلق الآخر سواء اجتمع النهى مع الترخيص فى التطبيق أو مع الأمر، غايه الأمر يكون الأمر بالطبيعى والنهى مع عدم المندوحه من المتزاحمين يراعى فيهما ثبوت الحكمين بنحو الترتّب.

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا تمييز موارد التركيب الإتحادى عن موارد التركيب الإنضمامى فمثلاً إذا توضاء المكلف من الإناء المغصوب بنحو الإغتراف صحّ وضوئه لأنّ تصرفه فى الإناء بالإغتراف مغاير وجوداً للوضوء ـ وهو غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين ـ فيمكن الأمر بالوضوء المفروض حتى مع عدم المندوحه على نحو الترتب فإنّ مع الإغتراف ثلاث مرّات يتمكن المكلف من الوضوء فيصحّ الأمر به على تقدير الإغترافات وعلى تقدير تركها يكون مكلّفاً ....

الشَرح:

بالصلاه مع التيمم.

وربّما يقال إنّ الأمر بالوضوء على نحو الترتب يجرى ولو مع الوضوء بنحو الإرتماس فى الإناء المغصوب فإنّ غسل العضو عباره عن إيصال الماء إلى البشره من الوجه واليدين والإيصال وهو مغاير وجوداً للارتماس ـ أى وضع الوجه واليدين فى الماء ـ ولذا لو كان على يده أو وجهه حائل يمنع من وصول الماء إلى البشره ووضع يده فى الاناء الغصبى المحتوى للماء لكان هذا الوضع كالوضع بلا حائل فى كون نفس الوضع غصباً محرماً دون إيصال الماء، مع عدم تحقق غسل العضو فى الأوّل لوجود الحائل.

وبالجمله غسل اليد الذى هو إيصال الماء إلى البشره بلا حائل إيجاد للوضوء وليس حراماً والحرام جعل العضو فى الإناء فإنّه تصرّف فى ملك الغير ولو مع الحائل وعدم تحقق الوضوء معه، فالتركيب بين الغصب والوضوء انضمامى.

إلاّ أن يقال إنّ الوضوء ولو يتحقق بوصول الماء إلى البشره إلاّ أنّ إيصاله إليها بمعنى إحاطه الماء البشره، يكون بأمرين معاً أحدهما جعل اليد فى الإناء والثانى

رفع المانع عن العضو واتحاد متعلّق النهى مع أحد الأمرين عرفاً كاف فى التركيب الإتحادى فتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر جماعه انّ التوضىّ والإغتسال من آنيه الذهب أو الفضه كالتوضئ من الآنيه المغصوبه وظاهرهم أيضاً حرمه الأكل والشرب فى آنيه الذهب والفضه لا- حرمه أخذ الطعام منها فقط ومن ثمّ يقع الكلام فى الفرق بين التوضىّ والأكل حيث إنّ ظاهرهم عدم حرمه نفس الوضوء فى فرض الإغتراف وحرمه الأكل والشرب.

ومتعلقا الأمر والنهى على هذا لا يكونان متحدين أصلًا، لا فى مقام تعلق البعث والزجر، ولا فى مقام عصيان النهى وإطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الإختيار.

أما فى المقام الأول، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.

الشَرح:

والجواب أنّ الروايات الوارده فى أوانى الذهب والفضه على طائفتين، ففى الأولى منهما ورد النهى عن الأكل والشرب فى آنيه الذهب أو الفضه(۱)، وفى الثانيه ورد النهى عن آنيه الذهب والفضه غير مقيد بالأكل أو الشرب(۲)، ومقتضى حذف المتعلق فى الطائفه الثانيه حرمه الفعل المناسب للاناء وهو وضع شىء فيها أو أخذه منها فلا دلاله للثانيه على حرمه نفس التوضىء والإغتسال فى فرض الإغتراف، بخلاف الأكل والشرب بنحو الأخذ منهما فانّهما إمّا من الافعال المناسبه للاناء فيحرمان أو لأنّ مقتضى الطائفه الأولى حرمه نفس الأكل والشرب، ولذا عطفوا استعمالهما على عدم جواز الأكل والشرب منهما دون التوضىء والإغتسال أو غيرهما من الأفعال.

وبالجمله إذا كان المحرم استعمالهما فلا يكون الوضوء والإغتسال منهما بالإغتراف متحداً مع المحرّم ولا يخفى أنّ هذا لو لم نقل بأنّ الطائفه الثانيه قرينه على أنّ المحرم فى الأكل والشرب أيضاً وضع الطعام وأخذه منهما لا حرمه نفس

۱- (۱) الوسائل: ج ۲، باب ۶۵ من أبواب النجاسات، الحديث ۲ و ۵ و ۷ و ۹ و ۱۱، وج ۱۶، باب۶۱ من كتاب الأطعمه والأشربه، الحديث ۱ و ۲.

۲- (۲) الوسائل: ج ۲، باب ۶۵، من أبواب النجاسات، الحديث ۱ و ۳ و ۴ و ۸ و ۱۰.

ازدراد الطعام والشراب، وقد ذكرنا التفصيل فی بحث الأوانی من كتاب الطهاره.

وأمّا الصلاه فی المكان المغصوب فإنّ أكثر أفعالها خارج عن الغصب ولیس وأما فی المقام الثانی، فلسقوط أحدهما بالإطاعه، والآخر بالعصیان بمجرد الإتیان، ففی أیّ مقام اجتمع الحكمان فی واحد؟.

وأنت خبیر بأنه لا یكاد یجدی بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهیه، ولا تنثلم به وحدته أصلاً، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها إنما تؤخذ فی المتعلقات بما هی حاكیات كالعبارات، لا بما هی علی حیالها واستقلالها.

الشَرح:

تصرفاً فی المكان المغصوب ولا فی فضائه كالتكبیره والقراءه والتشهد والأذكار وغیرها والإستقرار المعتبر حال القراءه وغیرها بمعنی عدم حركه الأعضاء، والقیام المعتبر فی الصلاه لیس بمعنی الكون فی المكان بل بمعنی استواء الأعضاء وعدم انحنائها نعم الإنتقال من حاله إلی أخری كالنهوض إلی القیام أو الهوی إلی الركوع والسجود وإن كان تصرفاً فی الفضاء إلّا أنّ حرمته لا تضرّ بصحه الصلاه لعدم كونه من أفعالها بل من مقدمات استواء الأعضاء والركوع والسجود، نعم فی الهوی إلی الركوع كلام فی أنّه داخل فی معنی الركوع بحیث یكون مقوماً له أو لا؟ ولا یخفی أنّ ما یتّحد من أفعالها مع عنوان الغصب هو السجود فانّ مع وضع الأعضاء السبعه أو بعضها علی المغصوب یكون السجود المزبور منشأً لانتزاع عنوان الغصب وكذا فیما إذا وضعها علی المباح الموضوع علی المغصوب بناءً علی اعتبار الإعتماد علی الأرض فی السجود فإنّ مع الإعتماد المزبور بالوضع علی المغصوب ولو مع الواسطه یتحقق التركیب الإتحادی، ولكن فی إعتبار الإعتماد كما ذكر تأمّل، وعلیه یبتنی جواز الصلاه فی الطائره الواقفه أو ا لمتحركه فی الجوّ أو عدم جوازها حال الإختیار وامّا الصلاه فی السفینه فلا یبعد جوازها حتی حال الإختیار لظهور بعض الروایات(۱) فی كما ظهر مما حققناه: أنه لا یكاد یجدی أیضاً كون الفرد مقدمه لوجود الطبیعی المأمور به أو المنهی عنه[۱]، وأنه لا ضیر فی كون المقدمه محرمه فی

۱- (۱) الوسائل: ج ۴، باب ۱۴ من أبواب القیام.

صوره عدم الإنحصار بسوء الإختيار، وذلك ـــ مضافاً إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج، كيف؟ والمقدميه تقتضى الإثنينيه بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح ـــ أنه إنما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهيه، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضاً واحد.

الشَرح:

جوازها وتمام الكلام فى الفقه.

[١] التزم ميرزا القمى رحمه الله بجواز إجتماع الأمر والنهى فإنّ الطبيعى المتعلّق به الأمر غير الطبيعى المتعلّق به النهى غايه الأمر أنّ ما تعلّق به الأمر يتحقّق بالفرد المنهى عنه ولا محذور فيه لأنّ الفرد مقدمه للطبيعى ولا ضير فى حرمه مقدمه الواجب إذا لم ينحصر مقدمته على الحرام.

أقول: لو كان الفرد مقدمه للطبيعى المأمور به والطبيعى المنهى عنه فلازم كون فرد مقدمه لكلّ منهما أن يتعلّق بالفرد المفروض كلّ من الوجوب الغيرى والحرمه الغيريّه بلا تعدّد عنوان تقييدى وعدم جواز ذلك متسالم عليه عند الكلّ، مضافاً إلى ما ذكره الماتن قدس سره من أنّ الفرد عين الطبيعى ونفسه لا أنّه مقدمه له والمقدميّه تقتضى الاثنينيّه بحسب الوجود كما مرّ فى بحث عدم كون الجزء مقدمه للكلّ مع أنّه ليس فى موارد التركيب الإتّحادى ماهيتين ونوعيتين إحداهما متعلّقه للأمر والأُخرى متعلّقه للنهى بل المجمع فى موارده كما أنّه واحد وجوداً واحد ماهيّه.

ثم إنه قد استدلّ على الجواز بأمور:

منها: إنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهى، لما وقع نظيره وقد وقع، كما فى العبادات المكروهه[١]، كالصلاه فى مواضع التهمه وفى الحمام والصيام فى السفر وفى بعض الأيام.

الشَرح:

معنى الكراهه فى العباده

[١] استدلّ على جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد بوقوعه فإنّ الوقوع يكشف عن جواز الإجتماع وعدم الإمتناع ويشهد لوقوعه ما ورد فى العبادات المكروهه حيث اجتمع فيها الكراهه والوجوب أو الكراهه والإستحباب وهذه الموارد على ما ذكر الماتن قدس سره على أقسام.

القسم الأوّل: أن تكون العباده بعنوانها متعلّق النهى كصوم يوم عاشورا، فإنّ الأمر الإستحبابى تعلّق بصوم الأيام بنحو الإنحلال فيكون صوم كل يوم مستحبّاً من غير أن يكون له بدل فى مقابل صوم يوم آخر ولا أن يكون نفسه بدلاً عن الآخر، وصوم يوم عاشورا مع أنّه مستحب نفسى متعلّق به النهى على ما فى بعض الروايات وبالجمله اجتمع فيه الإستحباب والكراهه، ونظيره النوافل المبتدئه فإنّ الصلاه فى كل زمان خير موضوع مع أنّه قد ورد النهى عنها فى بعض الأوقات.

والقسم الثانى: ما تعلّق النهى بالعباده مع ثبوت بدل لها كما فى الأمر بالصلاه اليوميه مع النهى التنزيهى عن بعض أفرادها كالصلاه فى الحمام أو فى آخر الوقت ومن هذا القبيل اجتماع الوجوب مع الإستحباب كوجوب الصلاه اليوميه واستحباب الإتيان بها فى المسجد أو فى أوّل الوقت.

والقسم الثالث: ما تعلّق النهى فيه لا بنفس العباده بل بعنوان ينطبق على العباده بيان الملازمه: إنه لو لم يكن تعدد الجهه مجدياً فى إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين فى مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد، بداهه تضادها بأسرها، والتالى باطل، لوقوع اجتماع الكراهه والإيجاب أو الإستحباب، فى مثل الصلاه فى الحمام، والصيام فى السفر، وفى عاشوراء ولو فى الحضر، واجتماع الوجوب أو الإستحباب مع الإباحه أو الإستحباب، فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار.

الشَرح:

أحياناً أو بما يلازمها فيكون تركيبه مع العباده انضمامياً كالصلاه فى مواضع التهمه بناءاً على كراهه الكون فى مواضعها.

ذكر قدس سره جواباً إجمالياً عن الإستدلال شرع فى الجواب التفصيلى عن كل من الأقسام الثلاثه. أمّا الجواب الإجمالى فهو أنّه إذا ثبت امتناع اجتماع الأمر والنهى فى واحد فلابدّ فى الموارد التى ورد فى الشرع ما ظاهره خلاف ذلك من حمله على ما يخرج عن مورد الإمتناع حيث إنّ الظهور لا يصادم البرهان وحكم العقل القطعى بالإمتناع، مع أنّ فى بعض الموارد المستدل بها، تعلّق الأمر والنهى بفعل واحد بعنوانه والقائل بالجواز لا يلتزم بالجواز فيه بل يلتزم بالإمتناع ما لم يكن فى البين عنوانان خصوصاً فيما لم يكن فى البين مندوحه كما فى العبادات المكروهه التى لا بدل لها.

وأمّا الجواب التفصيلى: فإنّه قدس سره ذكر فى القسم الأوّل أنّ الكراهه _ التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه _ تكون ناشئه عن حزازه ومنقصه فى متعلّقها والكراهه بهذا المعنى لا تتحقّق ولا تجتمع مع الأمر بالعباده والحكم بصحتها فعلاً بل تكون بمعنى استحباب الترك الذى يكون فى الترك صلاح، امّا بانطباق عنوان حسن على نفس الترك كعنوان مخالفه بنى أميّه المنطبق على ترك صوم يوم عاشورا، أو كون والجواب عنه أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع فى الشريعه مما ظاهره الإجتماع، بعد قيام الدليل على الإمتناع، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان، مع أن قضيه ظهور تلك الموارد، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالإمتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضاً لابد له من التفصى عن إشكال الاجتماع فيها لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحه، كما فى العبادات المكروهه التى لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للإستدلال بوقوع الإجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفصيلاً: فقد أجيب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الإقتصار على ما هو التحقيق فى حسم ماده الإشكال، فيقال وعلى اللّه الإتكال: إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء،

والنوافل المبتدئه فی بعض الأوقات.

الشَرح:

الترک موجباً لحصول عنوان حسن معه، ولا ـ یخفی أن تفویت صلاح الصوم وصلاح ترکه معاً ممکن کما إذا صام بلا قصد التقرب، وحیث لا یمکن استیفاء صلاح الفعل وصلاح الترک معاً یکون المورد من التزاحم کسائر المستحبات المتزاحمه فیحکم بالتخییر بینهما ما لم یکن أهمّ فی البین وإلّا فیقدّم الأهم وإن کان موافقه الآخر أیضاً جائزاً ویقع صحیحاً، حیث إنّه فی نفسه أیضاً راجح وموافق للغرض کما هو الحال فی سائر المستحبات المتزاحمه، بل الواجبات المتزاحمه، وارجحیه الترک من الفعل کما ذکر لا ـ توجب حزازه ومنقصه فی الفعل کما لو کان فی الفعل مفسده راجحه علی صلاحه حتی لا یقع الفعل صحیحاً مع المفسده الراجحه بناءاً علی امتناع اجتماع الأمر والنهی حیث إنّ الحزازه والمنقصه فی الفعل تمنع عن التقرب بالفعل، بخلاف ثانیها: ما تعلق به النهی کذلک، ویکون له البدل، کالنهی عن الصلاه فی الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهی به لا ـ بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، کالصلاه فی مواضع التهمه، بناءً علی کون النهی عنها لأجل اتحادها مع الکون فی مواضعها.

أما القسم الأول: فالنهی تنزیهاً عنه بعد الاجماع علی أنه یقع صحیحاً، ومع ذلک یکون ترکه أرجح، کما یظهر من مداومه الأئمه علیهم السلام علی الترک، إما لأجل انطباق عنوان ذی مصلحه علی الترک، فیکون الترک کالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، وإن کان مصلحه الترک أکثر، فهما حینئذ یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین، فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن أهم فی البین، وإلاّ ـ فیتعین الأهم وإن کان الآخر یقع صحیحاً، حیث إنه کان راجحاً وموافقاً للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات، وأرجحیه الترک من الفعل لا توجب حزازه ومنقصه فیه أصلاً، کما

الشَرح:

المقام فإنّ الفعل فیه صلاح من دون حزازه ومنقصه فیه کما إذا لم یکن ترکه راجحاً.

وبالجمله فالکراهه فی هذا القسم امّا بمعنی أرجحیه عنوان ینطبق علی الترک أو ملازمه الترک للعنوان الذی فیه صلاح من غیر أن ینطبق علی الترک بأن یکون ملازماً له فقط فیکون الأمر نظیر ما کان منطبقاً علی الترک، غایه الأمر أنّ الفرق بین

الصورتين أنّ الطلب المتعلق بترک الفعل ليس بحقيقى بل بالعرض والمجاز، ومتعلق الطلب فى الحقيقه إنّما هو العنوان الذى يلازم وجوده ترک الفعل، بخلاف ما إذا انطبق العنوان الراجح على نفس الترک فإنّ متعلق الطلب فى هذا الفرض نفس الترک نظير تعلق النهى بالفعل فى المکروهات المصطلحه فإنّ الطلب فيها يتعلق بنفس ترکها والفرق بينها وبين المقام هو أن تعلّق الطلب بالترک فى المکروهات المصطلحه إنّما يکون لحزازه الفعل ومنقصته وفى المقام لمصلحه فى نفس الترک لما ينطبق يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الإمتناع، فإن الحزازه والمنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يکن ترکه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً.

وإما لأجل ملازمه الترک لعنوان کذلک، من دون انطباقه عليه، فيکون کما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلاّ فى أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقى،

الشَرح:

على الترک من العنوان الراجح.

ويمکن فى كلا الفرضين أى فيما انطبق على الترک عنوان راجح أو كان الترک ملازماً لتحقق أمر راجح تعلّق النهى بالفعل بنحو الإرشاد إلى أفضليه ترکه أو ملازمه وعلى ذلک يکون تعلّق النهى الإرشادى بالفعل على نحو الحقيقه فى الإسناد لا بالعرض والمجاز فلا تغفل.

وأورد المحقّق النائينى قدس سره على الجواب المزبور بأنّ الإلتزام بالصلاح فى ناحيه كل من الفعل والترک لا يصحّح تعلّق الطلب بکلّ منهما فإنّه من طلب الجمع بين النقيضين إذا كان المراد من طلب كل منهما الجمع بينهما، ولو كان المراد حصول أحدهما يکون من قبيل طلب الحاصل، وبالجمله الصلاح فى كل من الفعل والترک أو الصلاح فى كل من الضدين الذين لا ثالث لهما، وکذا الصلاح فى أحد المتلازمين مع الفساد فى الآخر يوجب التزاحم فى الملاکات فعلى الحاکم مع قوه أحد الملاکين رعايته بجعل الحکم على مقتضاه وعلى تقدير عدم رجحان أحدهما على الآخر لا يکون فى البين طلب أصلاً نعم إذا كان الضدان مما لهما ثالث فيمکن الأمر بأحدهما تخييراً أو بأحدهما تعييناً.

ثمّ قال قدس سره بعد هذه المناقشه التحقيق فى الجواب عن كراهه صوم يوم عاشورا بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون فى الحقيقه متعلقاً بما يلازمه من العنوان، بخلاف صوره الإنطباق لتعلقه به حقيقه، كما فى سائر المكروهات من غير فرق، إلاّ أن منشأه فيها حزازه ومنقصه فى نفس الفعل، وفيه رجحان فى الترک، من دون حزازه فى الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترک أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهى ـــ فى كلا القسمين ـــ على الإرشاد إلى الترک الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلک، وعليه يكون النهى على نحو الحقيقه، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

الشَرح:

هو الإلتزام بأنّ متعلّق النهى فعل ومتعلّق الأمر فعل آخر ويظهر ذلك بملاحظه تعلق النذر بالعباده المستحبه فى نفسها والإجاره المتعلّقه بالعباده وبملاحظه الفرق بين النذر والإجاره فإنّه إذا نذر صيام يوم معيّن يتعلّق النذر بعين ما تعلّق به الأمر الإستحبابى فيكون الإستحباب المتعلّق بنفس العمل مندكاً فى الوجوب الناشى من جهه تعلّق النذر به ويكتسب الوجوب التعبديه من الإستحباب ويندك الإستحباب فى الوجوب فيتعلّق وجوب واحد بصوم ذلك اليوم وهذا بخلاف تعلّق الإجاره بالمستحبّ فانّ الإجاره لا تتعلّق بما تعلّق به الأمر الإستحبابى حيث إنّ الإستحباب تعلّق بنفس العمل كزياره بيت اللّه الحرام، وإذا استأجره أحد للحج عنه فلا يندكّ الأمر الإستحبابى فى الوجوب الناشى من قبل الإجاره لاختلاف متعلّقهما، فإنّ الأمر الإستحبابى يتعلّق بزياره بيت اللّه الحرام والأمر الوجوبى بالزياره عن المستأجر لا ذات الزياره ولو عن نفسه لأنّ الزياره عن نفسه لا تصحّح الإجاره ولا تكون مورد الغرض العقلائى إذا لا تقع عن الغير بحيث يعطى الأجره عليها، فيكون متعلّق الإستحباب نفس العمل، ومتعلق الوجوب ذلك العمل عن الغير فيمكن الأمر الوجوبى فى طول الأمر الإستحبابى ولا مانع من ثبوت حكمين طوليين فى واحد ....

الشَرح:

وصوم يوم عاشورا من هذا القبيل لأنّ الأمر الإستحبابى قد تعلق بنفس الصوم فيه، والكراهه تعلّقت بالتعبّد بأمره الإستحبابى بأن يصوم يومها امتثالاً للأمر به استحباباً،

فیختلف المتعلّقان نعم لو کان النهی تحریماً لاقتضی تقیید الأمر بغیر متعلّق النهی لکن النهی التنزیهی حیث یتضمّن الترخیص فی الفعل فلا ینافی بقاء الأمر الإستحبابی بحاله(۱).

أقول: فی موارد الإجاره علی العمل إن لوحظ استحباب العمل عن الغیر کما ثبت ذلک فی الحج الندبی عن الحی أو المیت وکان متعلّق الإجاره أیضاً الحج عن الغیر فلا فرق بین نذر العمل الندبی والإجاره المفروضه فی أنّ الثابت بعد الإجاره أو النذر وجوب واحد یندک فیه الإستحباب ویکتسب الوجوب التعبدیه من الاستحباب المتعلّق بالعمل مع قطع النظر عن الإجاره والوفاء بالنذر، وإن کان متعلّق الإجاره عمل الأجیر عن نفسه کما إذا استوجر لواجب کفائی وفرضنا أنّ الإجاره کذلک صحیحه علی ما ذکرنا فی بحث جواز أخذ الأجره علی الواجبات، فلا یکون الوجوب الناشی عن عقد الإجاره متّحداً مع الوجوب أو الإستحباب المتعلّق بذات العمل بل یکون من قبیل استحباب عمل أو وجوبه مع وجوب عمل آخر، والعمل الآخر الإتیان بالفعل عن الغیر.

والحاصل أنّ ظاهر النهی عن العمل الذی یعتبر فی صحته التقرب هو عدم تشریعه کالنهی عن صوم یوم العیدین، وإذا فرض قیام الدلیل علی صحته مع ورود النهی عنه فلا یمکن أن یکون هذا النهی بمعنی مرجوحیّه الفعل والمنقصه فیه لأنّ ....

الشَرح:

مرجوحیه الفعل مانعه عن التقرّب إلی اللّه تعالی فلابدّ من حمله علی ما لا ینافی الأمر به عباده الکاشف عن الصلاح فیه فیما إذا أتی به بنحو التقرب إلی اللّه تعالی وذلک بأن یترک المکلف ذات الفعل لا أن یترک التعبد بالفعل، بأن یأتی بالفعل من غیر تعبّد.

وبتعبیر آخر إذا قلنا بجواز أخذ قصد التقرب فی متعلّق الأمر یتعلّق الأمر بصوم یوم عاشورا المأتی به بقصد التقرب ویتعلق النهی بذات الامساک بلا قصد التقرب بمعنی مطلوبیه ترک ذات الصوم أی ارتکاب المفطّر فیه فیکون الأمر والنهی من قبیل

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۶۴.

الأمر بكل من الفعلين اللذين لهما ثالث حيث لا يمكن للمكلّف الجمع بين الصوم بنحو العباده وارتكاب المفطر ولكن يمكن له تركهما بأن أمسك عن المفطرات بلا قصد التقرب فلم يأتى بالصوم بنحو العباده حتى يمتثل الأمر الإستحبابى بالصوم ولم يترك ذات الصوم بالأكل حتى يأتى بالمطلوب الآخر وبتعبير آخر إذا كان الصلاح فى الفعل بقصد التقرب وفى ترك ذات الفعل يكون الفرض كالمستحبين المتزاحمين على ما تقدم فى تقرير كلام الماتن قدس سره .

نعم من التزم كالماتن بعدم إمكان أخذ قصد التقرّب فى متعلّق الأمر وأنّه لابدّ فى الأمر التعبدى من كون الصلاح فى ذات الفعل حتى يمكن التقرب به فلا يمكن تصوير كون الفعل عباده والأمر به تعبدياً مع كون تركه أرجح من فعله كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّه كما ذكرنا فى بحث أخذ الأجره على الواجب أنّه لو قلنا بجواز أخذها فى العبادات فيما لم يكن أخذها عليها من أكل المال بالباطل، فلا يلازم جواز الأخذ جواز النيابه فيها عن الغير بل النيابه فى العبادات وغيرها يحتاج إلى قيام الدليل على مشروعيه النيابه ولا يكفى فى جوازها مجرّد استحباب نفس العمل فإنّ وأما القسم الثانى: فالنهى فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر فى القسم الأول، طابق النعل بالنعل[١]، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه فى الطبيعه المأمور بها، لأجل تشخصها فى هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما فى الصلاه فى الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون فى الحمام بمكروه ولا حزازه فيه أصلًا، بل كان راجحاً، كما لا يخفى.

الشَرح:

ظاهر الأمر بصلاه الليل مشروعيتها عن المكلف لا مشروعيه النيابه فيها حيث إنّ مشروعيه النيابه هو استحباب العمل عن الغير وهذا لا يستفاد من الأمر الإستحبابى بذات العباده أو بذات العمل غير العبادى.

[١] وتقريب جريان الجواب عن القسم الأوّل فى هذا القسم أيضاً هو أن يقال: بأنّ الوجوب وإن لم يتعلّق بالصلاه فى الحمام مثلًا حيث إنّ متعلّقه طبيعى الصلاه وخصوصيه كونها فى الحمام خارجه عن متعلّق الأمر إلاّ أنّ مقتضى اطلاق الطبيعى هو اشتمال الصلاه فى الحمام على نفس المصلحه الملزمه التى تكون فى الصلاه فى

غيره، والنهى عن الصلاه فى الحمام ليس للمنقصه والحزازه فيها بل لمّا كان فى تركها فى الحمام مصلحه غير ملزمه لانطباق عنوان ذى مصلحه على تركها فيه أو كان يلازم تركها فيه تحقق عنوان راجح خارجاً، كان المقام من تزاحم بعض افراد الواجب مع المستحب ومقتضى حكم العقل أولويه رعايه المستحب بامتثال الواجب بفرده الآخر غير المزاحم مع المستحب حتى فيما كانت الصلاه فى الحمام من النوافل المبتدئه حيث يمكن تركها فى الحمام بالإتيان بها خارجه ولو بعدم دخول الحمام.

ولكن ظاهر النهى فى هذا القسم هو الإرشاد إلى المنقصه فى متعلّق الأمر مع تطبيقه على الفرد المنهى عنه وبيان ذلك أنّ النهى عن تطبيق متعلّق الأمر على فرد وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصيه شديده الملاءمه معها مزيه فيها كما فى الصلاه فى المسجد والأمكنه الشريفه ، وذلك لأن الطبيعه المأمور بها فى حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدّه الملاءمه، ولا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه والمزيه، كالصلاه فى الدار مثلاً وتزداد تلك المزيه فيما كان تشخصها بماله شدّه الملاءمه، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمه، ولذلك ينقص ثوابها تاره ويزيد أخرى، ويكون النهى فيه لحدوث نقصان فى مزيتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً منه، وليكن هذا مراد من قال: إن الكراهه فى العباده بمعنى أنها تكون أقل ثواباً، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العباده التى تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهه، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصه بالإستحباب، لأنه أكثر ثواباً

الشَرح:

إذا لم يثبت فى التطبيق ترخيص كما فى النهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه، ظاهره الإرشاد إلى مانعيّه الخصوصيّه فيتقيّد متعلّق الأمر بغير تلك الخصوصيه لا محاله ويعبّر عن تلك الخصوصيه بالمانع بخلاف ما إذا ثبت فيه ترخيص بأن يكون العمل مع الخصوصيه المنهى عنها صحيحاً فإنّ هذا النهى لا ينافى إطلاق المتعلّق لفرض جواز تطبيقه عليه وقد تقدم أنّ إطلاق المتعلق مقتضاه الترخيص فى تطبيقه على أى فرد فيكون النهى مع إطلاق المتعلّق ظاهراً فى الإرشاد إلى المنقصه التى تحصل فى ملاك الطبيعى بما لا يسقطه عن المقدار اللازم من الملاك بل يكون النقص بالإضافه إلى تطبيقه على فرد لا دخل للخصوصيه فى زياده ملاك الطبيعى ولا فى نقصانه كما أنّه ربّما يكون تطبيقه على فرد موجباً للزياده فى ملاك الطبيعى بمقدار لا يلزم

استیفاء تلک الزیاده، ولـذا ینهی عن الصـلاه فی الحمام ویؤمر بالصـلاه فی المسـجد وأوّل الوقت ولا ینهی ولا یؤمر بالصـلاه فی البیت.

وبـالجمله الأـمر أو النهی فی هـذا القسم أی فیما یکون للواجب افراد وابـدال مما فیه المنقصه، لما عرفت من أن المراد من کونه أقل ثواباً، إنما هو بقیاسه إلی نفس الطبیعه المتشـخصه بما لا یحدث معه مزیه لها، ولا منقصه من المشـخصات، وکذا کونه أکثر ثوابـاً، ولا یخفی أن النهی فی هـذا القسم لا یصـح إلّا للإرشاد، بخلاف القسم الأول، فإنه یکون فیه مولویاً، وإن کان حمله علی الإرشاد بمکان من الإمکان.

وأمـا القسم الثـالث: فیمکن أن یکون النهی فیه عن العبـاده المتحـده مع ذاک العنوان أو الملازمه له بالعرض والمجاز[۱]، وکان المنهی عنه به حقیقه ذاک

الشَرح:

للإرشـاد إلی الکمـال أو المنقصه فی الطـبیعی بخصوصـیه بعض الاـفراد أو بعض الابـدال المعبّر عنهمـا بـأکثریه الثواب أو أقلیته بالنسبه إلی نفس الطبیعه ولا وجه للإیراد علی تفسیر النهی فی هذا القسم من العباده بأقلیّه الثواب بأنّ ردّ السلام والتحیه مثلاً أقل ثواباً من الإبتـداء بالسـلام فیکون ردّه مکروهـاً وکـذا بعض الواجب أقلّ ثواباً من الجهاد فی سبیل اللّه فیلزم کونه مکروهاً أو أنّ الصلاه فی الدار مستحبه لکونها أکثر ثواباً من الصلاه فی الحمام وذلک فإنّ المقیس علیه فی کون العباده أقل ثواباً أو أکثر ثواباً هو الطبیعی بالتشخص الذی لا دخل للخصوصیه فی ملاکه زیاده ونقصاناً کما فی تشخص الصلاه بکونها فی الدار.

[۱] ذکر قـدس سره فی القسم الثـالث أنّه یمکن أن یکـون النهی فیه عن العبـاده تکلیفیـاً ولکن تعلّقه بالعبـاده بنحـو المجـاز فی الاسـناد بأن یکون متعلّق النهی التنزیهی فی الحقیقه العنوان الذی ینطبق علی العباده أو یلازم تلک العباده فیکون ترکیب العنوان المنهی عنه مع متعلّق الأمر إتحادیاً فی الأوّل وانضمامیاً فی الثانی ویمکن أن یحمل النهی المتعلّق بالعباده فی خطابه علی الإرشاد إلی إختیار غیره من افراد الواجب مثلاً إذا ورد النهی عن الصلاه فی مواضع التهمه یکون النهی إرشاداً إلی اختیار الصلاه فی غیر مواضعها لیستوفی ملاک العباده بلا ابتلاء بحزازه الکون فی مواضع التهمه.

العنوان، ویمکن أن یکون علی الحقیقه إرشـاداً إلی غیرهـا من سـائر الأفراد، مما لا یکون متحـداً معه أو ملازماً له، إذ المفروض التمکن من استیفاء مزیه العباده، بلا

ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلًا، هذا على القول بجواز الإجتماع.

وأما على الإمتناع، فكذلك فى صوره الملازمه، وأما فى صوره الاتحاد وترجيح جانب الأمر ـــ كما هو المفروض، حيث إنه صحه العباده ـــ فيكون حال النهى فيه حاله فى القسم الثانى، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث إنه بالدقه يرجع إليه، إذ على الإمتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلاّ من مخصصاته ومشخصاته التى تختلف الطبيعه المأمور بها فى المزيه زياده ونقيصه بحسب اختلافها فى الملاءمه كما عرفت.

الشَرح:

هذا بناءاً على جواز اجتماع الأمر والنهى فى موارد التركيب الإنضمامى والإتحادى فإنّ متعلّق الأمر والنهى بناءاً على الجواز متعدّد لا يسرى أحدهما إلى الآخر فلا مانع من اجتماع الوجوب والكراهه، ولكن بما أنّ المجمع بناءاً على القول بالجواز واجد للحزازه فيكون النهى عن المجمع ارشاداً إلى إختيار غيره فى إمتثال الأمر، كما يمكن أن يكون النهى عنه بالعرض والمجاز حيث إنّ متعلّقه العنوان المتّحد أو الملازم.

وأمّا بناءاً على القول بالإمتناع يدور أمر النهى عن المجمع بين الأمرين أيضاً ــ من التكليف والارشاد ــ فى موارد التركيب الإنضمامى، حيث إنّ إمتناع كون المجمع عباده ومشتملاً على الحزازه يختص بموارد التركيب الإتحادى.

ثم على القول بامتناع الإجتماع فيه مع فرض تقديم جانب الأمر ــ الذى يقتضى صحه العباده ــ لابدّ من حمل النهى عن المجمع على الإرشاد إلى حصول المنقصه فى ملاك طبيعى المأمور به.

وقد انقدح بما ذكرناه، أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه فى العباده بأقليّه الثواب فى القسم الأول مطلقاً، وفى هذا القسم على القول بالجواز، كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر الإستحبابى يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقه، ومولوياً اقتضائياً كذلك، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب، أو متحداً معه على القول بالجواز.

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتى القسم الأول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذى لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلًا، ولو

بالعرض والمجاز، إلّا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الإستحباب إلّا اقتضائياً بالعرض والمجاز، فتفطن.

الشَرح:

وبتعبير آخر يكون النهى عن العباده فى هذا القسم فى موارد التركيب الإتحادى وتقديم جانب الأمر، نظير النهى عن العباده فى القسم الثانى فى كونه إرشاداً إلى أقليّه الثواب لا نهياً تكليفياً كاشفاً عن الحزازه فى متعلّقه، فإنّ هذا النهى غير ممكن أن يجتمع مع صحه العباده، وبالجمله الإلتزام بامتناع إجتماع الأمر والنهى فى موارد التركيب الإتّحادى يوجب رفع اليد عن النهى التنزيهى فى المجمع فيكون المجمع فرداً من متعلّق الأمر فعلاً وحيث إنّ ملاك النهى المغلوب فى المجمع يوجب نقصاناً فى ملاك الواجب فيكون الفرد المزبور أقل ثواباً بالإضافه إلى سائر أفراده، وفى الحقيقه الإتحاد مع العنوان المكروه المغلوب فى ملاك كراهته الموجب لسقوط الكراهه من أفراد الطبيعى الواجب وعليه يلزم النقص فى ملاك الواجب وقلّه ثوابه كما تقدّم فى القسم الثانى.

لا يقال: ذكر الماتن قدس سره فى هذا القسم أنّ تعلّق النهى التكليفى بالمجمع لانطباق العنوان المكروه عليه بالعرض والمجاز مع أنّه ذكر فى القسم الأوّل انّ تعلّق النهى ....

الشَرح:

بصوم يوم عاشورا، لانطباق العنوان الحسن على تركه من الحقيقه فما الفارق بين القسمين.

فإنّه يقال: الفرق ظاهر فإنّ الأمر الإستحبابى وإن تعلّق فى القسم الأوّل بعنوان ينطبق على ترك الفعل إلّا أنّ تركه هو المطلوب حقيقه بناءاً على الأمر الثانى المتقدم من أنّ متعلقات الأحكام ما يصدر عن المكلف خارجاً فعلاً أو تركاً بخلاف هذا القسم فإنّه بناءاً على جواز اجتماع الأمر والنهى حتى فى موارد التركيب الإتّحادى يتعلّق النهى حقيقه بالعنوان من دون أن يسرى إلى المعنون فيكون تعلق النهى فى الخطاب بالمعنون من اسناد النهى إلى غير متعلّقه حقيقه ولذا ذكر قدس سره أنّ النهى عن المجمع بالعرض والمجاز نعم لو أريد من النهى عن المجمع حتى بناءاً على جواز الإجتماع الإرشاد إلى إختيار سائر الافراد يكون تعلّقه به على نحو الحقيقه لا المجاز

فى الاسناد.

ثمّ إنّه قدس سره ذكر فى المقام ما ظاهره جواز الإجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى حيث ذكر هذا على القول بجواز الإجتماع وامّا على القول بالإمتناع فكذلك فى صوره الملازمه فإنّ مقتضى هذا الكلام أنّ النهى فى موارد الملازمه يحمل على الكراهه التكليفيه غايه الأمر يكون تعلّقها بالعباده فى المجمع دون الملازم لها من المجاز فى الاسناد ولكنّه قدس سره لا يرى جواز الإجتماع حتى فى موارد التركيب الإنضمامى أيضاً حيث بنى على عدم إمكان إختلاف المتلازمين فى الحكم إلّا أن يعتذر أنّ الطبيعى الواجب فى الفرض لا يلازم المكروه حتى يلتزم بكون الكراهه فى الملازم اقتضائيه بل فرده يلازم المكروه، وحكم الفرد الترخيص فى التطبيق عليه وهذا لا ينافى كراهه لازمه لأنّ الكراهه أيضاً يلازمها الترخيص فى الفعل وبالجمله ....

الشَرح:

فلا يختلف المتلازمان لتكون الكراهه فى العنوان الملازم لفرد الواجب اقتضائيه وقد كرّر قدس سره ثبوت حكمين فعليين فى موارد التركيب الإنضمامى حتى بناءاً على القول بالإمتناع عند تعرضه لاجتماع الوجوب والإستحباب حيث ذكر ما حاصله أنّ الأمر الإستحبابى المتعلّق بفرد من الواجب إلى كونه أفضل الافراد، إسناده إلى ذلك الفرد حقيقى سواء قيل بجواز الإجتماع أو بامتناعه.

نعم الإستحباب التكليفى فى ذلك الفرد لا يكون فعليا بل يكون اقتضائياً على نحو الحقيقه وانّما يكون الإستحباب فعلياً على القولين فيما كان العنوان الراجح ملازماً لذلك الفرد فيكون إسناد الاستحباب التكليفى إلى الفرد المزبور مجازاً فانّ المستحب حقيقه هو الملازم الخارجى بنفسه أو بعنوانه، وكذلك يكون استحبابه فعلياً فى مورد التركيب الإتّحادى على القول بالجواز، ولكن اسناد الإستحباب إلى الفرد مجاز بناءاً على القول بالجواز، لأنّ المتعلق له هو العنوان ولا يسرى حكمه إلى المعنون.

فقوله «على القول بالجواز» قيد لقوله «أو متّحد معه».

وبالجمله الإلتزام بثبوت حكمين فعليين فى موارد التركيب الإنضمامى حتى على القول بالإمتناع لا يناسب ما بنى عليه فى بحث الضدّ من امتناع اختلاف

المتلازمين فى الحكم، وكذا لا يناسب ما ذكره فى المقام فى آخر كلامه من أنّه لا يجرى القسم الأول الذى ذكره فى العبادات المكروهه وهو ما لا بدل له فى إستحباب الواجب الذى لا بدل له، فانّه قدس سره ذكر أنّ انطباق العنوان الراجح على الواجب الذى لا بدل له لا يوجب استحبابه أصلاً أى لا فعلاً ولا شأناً، بل يؤكّد إيجابه إلاّ على القول بجواز الإجتماع فانّه عليه يكون المستحب هو العنوان الراجح ويكون ....

الشَرح:

اسناد الإستحباب إلى الواجب بالعرض والمجاز هذا فى التركيب الإتّحادى وكذلك فى التركيب الإنضمامى فانّ تحقّق عنوان راجح ملازم للواجب على القول بالإمتناع لو لم يؤكّد وجوب الواجب لا يوجب تحقق استحباب فعلى فى البين وانّما يوجب تحقق استحباب شأنى يعنى اقتضائى يكون اسناد ذلك الإستحباب الشأنى إلى فعل الواجب بالعرض والمجاز فانّ المتعلّق به حقيقه هو ملازم الواجب لا نفس الواجب وظاهر هذا الكلام عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى، إلاّ أن يعتذر بما ذكرنا قبل ذلك من أنّ ملازم الواجب لا يمكن أن يختلف حكمه مع حكم الواجب كما فى استحباب الملازم فى الواجب الذى لا بدل له، وامّا ملازم فرد الواجب فلا بأس بكون حكمه ترخيصياً لأنّ الثابت أيضاً فى فرد الواجب الترخيص فى التطبيق لا الإلزام به ولعلّ قوله قدس سره فى آخر كلامه «فتفطّن» اشاره إلى ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ جواز الإجتماع الذى ذكره فى المقام فى موارد التركيب الإنضمامى لا ينافى ما ذكره فى بحث الضد من عدم إمكان شمول الأمر بالطبيعى للفرد الذى يزاحم الواجب الأهم حيث إنّ الأمر بالواجب الآخر فوراً لا يجتمع مع الترخيص فى تطبيق الواجب الموسع على الفرد المزاحم وإن كان ما ذكره غير صحيح لما تقدم من عدم المزاحمه بين الواجب المضيق والموسع وإمكان الأمر بالمهمّ على نحو الترتب على تقدير مزاحمته بالأهم إلاّ أنّ الغرض رفع التهافت بين كلامه فى المقام وبين ما ذكره فى بحث الضّد.

وذكر النائينى قدس سره أنّه لو كان كل من الأمر والنهى بمعنى الكراهه الإصطلاحيه متعلقاً بعنوان غير العنوان المتعلق للآخر وكانا متصادقين فى واحد بأن يكون تركيبهما فيه اتحادياً يؤخذ بكلا الخطابين ولا يكون فى البين أىّ تقييد لا فى ناحيه

....

الشَرح:

متعلق الأمر ولا في ناحيه متعلق النهى التنزيهى وإنّما يتعين التقييد في مورد كون النهى تحريمياً وذلك فإنّ الأمر المتعلّق بالطبيعى يلازم الترخيص فى تطبيقه على أى فرد من افراده ولو كان النهى المتعلّق بالعنوان الآخر تحريمياً لكان النهى عن المجمع منافياً للترخيص فى تطبيق متعلّق الأمر عليه بخلاف ما إذا كان النهى تنزيهيّاً فإنّ النهى عن المجمع كذلك لا ينافى الترخيص فى تطبيق متعلّق الأمر عليه حيث إنّ النهى المزبور يتضمّن الترخيص فى الفعل فلا موجب للتقييد أصلاً(۱).

أقول: ما ذكر قدس سره لا يصحّ بناءاً على ما ذكروا من اعتبار كون الفعل ممّا يمكن أن يتقرّب به فى العبادات بأن يكون الفعل المزبور بحسب الملاك أرجح من تركه، وثبوت الكراهه الإصطلاحيه فى الفعل تقتضى كون الفعل مرجوحاً وثبوت الحزازه فيه بحيث يصحّ التقرب بتركه، فصحّه الفعل عباده تتوقف على المصلحه الغالبه فى الفعل ليمكن التقرب به فالكراهه المصطلحه بمنشأها متنافيه مع العباده سواء كانت العباده واجبه أو مستحبه وليس تنافيهما من جهه عدم إمكان موافقه الحكمين ليقال اختصاص ذلك بالنهى التحريمى.

والحاصل أنّ الأمر بعنوان وجوباً أو استحباباً مع النهى عن عنوان آخر مطلقاً تحريماً أو كراهه فى مورد اجتماع ذينك العنوانين مع كون تركيبهما اتحادياً، يقتضى رفع اليد عن الإطلاق فى ناحيه أحد المتعلّقين نعم لو كان متعلّق الأمر الفعل بقصد التقرب وقلنا بإمكان انقلاب حزازه الفعل إلى الصلاح مع قصد التقرب فيمكن أن يكون الإتيان بذات الفعل المكروه مع قصد التقرب فيه راجحاً ومستحباً وقد احتملنا ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم، مطيعاً وعاصياً[۱] من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب ونهاه عن الكون

الشَرح:

ذلك فى مثل كراهه صوم يوم عاشورا وعليه فيمكن الأخذ بكلا الإطلاقين ولكن هذا يحتاج إلى دليل خاص يكون مدلوله كون ترك الفعل أرجح من نفس الفعل وأنّ الفعل

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۳۶۱.

مع قصد التقرب أرجح من تركه وهذا غير اجتماع الكراهه والترخيص فی تطبيق الواجب علی المجمع فی حال واحد.

الدليل الثانی علی الجواز

[١] ذكر قدس سره ـ فی الجواب عن الاستدلال بأنّ الأمر بالخياطه والنهی عن الكون فی مكان خاصّ ـ أنّ المثال ليس من باب الإجتماع فإنّ الكون المنهیّ عنه غير متّحد مع خياطه الثوب وجوداً ومورد الكلام فی مسأله جواز الإجتماع هو موارد التركيب الإتحادی ولا يصدق فی موارده أنّ الآتی بمتعلق الأمر ومتعلق النهی مع اتحادهما وجوداً أنّه مطيع وعاص بل هو إمّا مطيع إذا قدّم جانب الأمر، أو عاصٍ إذا قدّم جانب النهی.

نعم، لا بأس بصدق الطاعه فی التوصليات لحصول الغرض وليست الطاعه هذه بمعنی امتثال الأمر وأمّا فی العبادات فلا يمكن حصول الغرض إلاّ مع سقوط الحرمه عن المجمع أو وقوعه عن المكلف غير مبغوض عليه كما فی صوره الجهل بحرمته قصوراً كما تقدم.

أقول: كلامه أيضاً فی الجواب عن الاستدلال ظاهر فی أنّ الاختلاف فی مسأله جواز الاجتماع يختصّ بموارد التركيب الاتحادی وبون بعيد بين ذلک وبين ما ذكره المحقق النائينی قدس سره من أنّ الاختلاف فی مسأله جواز الاجتماع وعدمه يختصّ بموارد التركيب الانضمامی، وأنّ الامتناع فی موارد التركيب الاتّحادی متسالم عليه، وقد ذكرنا أنّ كلا الموردين مورد الخلاف، غايه الأمر القائل بالامتناع فی موارد فی مكان خاص، كما مثل به الحاجبی والعضدی، فلو خاطه فی ذاك المكان، عد مطيعاً لأمر الخياطه وعاصياً للنهی عن الكون فی ذلک المكان.

وفيه ـــ مضافاً إلی المناقشه فی المثال، بأنه ليس من باب الإجتماع، ضروره أن الكون المنهی عنه غير متحد مع الخياطه وجوداً أصلًا، كما لا يخفی ـــ المنع إلاّ عن صدق أحدهما، إما الإطاعه بمعنی الإمتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهی، لما عرفت من البرهان علی الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعه بمعنی حصول الغرض والعصيان فی التوصليات، وأما فی العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلاّ فيما صدر من المكلف فعلًا غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم.

بقی الكلام فی حال التفصيل من بعض الأعلام، والقول بالجواز عقلًا والإمتناع

عرفاً[۱].

الشَرح:

التركيب الانضمامی يعلّله بعدم امكان اختلاف المتلازمين فی الحكم دون اتّحاد متعلّقی الأمر والنهی خارجاً.

القول بالتفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً

[۱] وأمّا التفصيل فی المسأله فی موارد التركيب الاتحادی بين الالتزام بالجواز عقلاً وعدم الجواز عرفاً فلا وجه له، فإنّه لا سبيل إلی الإمتناع لأهل العرف فی حكمهم بالامتناع أوالجواز غير عقلهم إلّا أن يقال إنّ بعض الموارد التی يری العقل انّ فی المجمع وجودين أحدهما متعلّق الأمر والآخر متعلّق النهی يراهما العرف وجوداً واحداً، كما ذكرنا ذلك فی الوضوء بالماء المباح من الإناء المغصوب بنحو الارتماس حيث قلنا إنّ الوضوء بحسب الدّقه العقليّه غير وضع العضو فی الماء وادخاله فی الإناء ولكن العرف يری ــ بالتسامح ــ ارتماس العضو فی الاناء تصرفاً فيه ووضوءً، وفيه: إنه لا سبيل للعرف فی الحكم بالجواز أو الإمتناع، إلاّ طريق العقل، فلا معنی لهذا التفصيل إلّا ما أشرنا إليه من النظر المسامحی الغير المبتنی علی التدقيق والتحقيق، وأنت خبير بعدم العبره به، بعد الاطلاع علی خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس فی خصوص مدلول صيغه الأمر والنهی، بل فی الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم فی تعيين المداليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف، لا يجتمعان فی واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يری جواز اجتماع الوجوب والحرمه فی واحد بوجهين، فتدبر.

الشَرح:

ولكن لا اعتبار بتسامحه فيما لو أمكن التفاته إلی مسامحته ولو بالتنبيه وإلاّ فلا يبعد الاعتبار به، وبالجمله لا اعتبار بالمسامحات العرفيه فی تطبيق العناوين علی مصاديقها فيما أمكن تنبّههم عليه إلاّ مع قيام دليل خاص علی اعتبار مسامحتهم.

وتوجيه الجواز عقلاً والامتناع عرفاً هو بأنّ الأمر بالشیء ظاهره الأمر به فی مصاديق لا يعمّها خطاب النهی، فهذا يرجع إلی الجمع العرفی بين خطابی الأمر والنهی فيجوز عقلاً اجتماعهما فی واحد بوجهين وبعد فرض كون التركيب بين العنوانين فی المجمع اتحادياً لا يمكن أن يعمّه الخطابان معاً فيمتنع عرفاً.

المجلد ۳

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

ص :۱

اشاره

كِفايَهُ الاصُول دُرُوس فی مَسائِلِ عِلم الاصُوُل

الجُزءُ الثَّالِث

مَباحِثُ الالفاظِ

ص :۳

تتمه المقصد الثانی

اشاره

وینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: إن الاضطرار إلی ارتکاب الحرام، وإن کان یوجب[۱] ارتفاع حرمته، والعقوبه علیه مع بقاء ملاک وجوبه ــــ لو کان ــــ مؤثراً له، کما إذا لم یکن بحرام بلا کلام، إلّا أنه إذا لم یکن الاضـطرار إلیه بسوء الاختیار، بأن یختار ما یؤدی إلیه لا محاله، فإن الخطاب بالزجر عنه حینئذ، وإن کان ساقطاً، إلّا أنه حیث یصدر عنه مبغوضاً علیه وعصیاناً لذاک الخطاب ومستحقاً علیه العقاب، لا یصلح لأن یتعلق به الإیجاب، وهذا فی الجمله مما لا شبهه فیه ولا ارتیاب.

وإنما الإشکال فیما إذا کان ما اضطر إلیه بسوء اختیاره، مما ینحصر به التخلص عن محذور الحرام، کالخروج عن الدار المغصوبه فیما إذا توسطها بالاختیار فی کونه منهیاً عنه، أو مأموراً به، مع جریان حکم المعصیه علیه، أو بدونه، فیه أقوال، هذا علی الإمتناع.

وأما علی القول بالجواز، فعن أبی هاشم أنه مأمور به ومنهی عنه، واختاره الفاضل القمی، ناسباً له إلی أکثر المتأخرین وظاهر الفقهاء.

الشَرح:

التنبیه الأول: الاضطرار إلی ارتکاب الحرام

[۱] کان الأولی للماتن قدس سره تغییر هذه العباره فإنّها لا تخلو عن التعقید ودأبه قدس سره فی الکتاب هو الإیجاز بلا تعقید.

وقوله: «مؤثراً له» راجع إلی بقاء ملاک وجوبه، یعنی یبقی ملاک وجوبه مؤثراً فی الوجوب لو کان فیه ملاکه.

فمراده أنّه لا کلام ولا تأمّل فی ارتفاع حرمه الفعل وارتفاع استحقاق العقاب

والحق أنه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الإضطرار إليه، وعصيان له بسوء الإختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضروره أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً فى مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الإنحصار به، ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الإختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمه الواجب واجبه؟

قلت: إنما يجب المقدمه لو لم تكن محرمه، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلاّ على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمه مع اشتراكهما فى المقدميه.

الشَرح:

عليه فى مورد الاضطرار إليه ومع ارتفاع حرمته والعقاب على ارتكابه لو كان فيه ملاك الوجوب يؤثر ذلك الملاک فى وجوبه فعلاً كتأثير ملاک الوجوب فى وجوب فعل لم يكن بحرام أصلاً.

ولكن هذا ينحصر بما إذا لم يكن الاضطرار إلى _ الفعل الذى فيه ملاک الوجوب _ بسوء الاختيار وأمّا لو كان بسوء الاختيار كما إذا اضطر إليه بارتكاب محرم آخر، أو ارتكاب فعل يعلم بأنّ ارتكابه ينجرّ إلى ارتكاب الحرام فحرمته الفعليه وإن كانت ترتفع أيضاً إلاّ أنّ مبغوضيته واستحقاق العقوبه عليه يبقيان على حالهما ولا يمكن أن يؤثر ملاک الوجوب فى وجوبه ولا شبهه فى ارتفاع الحرمه وبقاء المبغوضيه وعدم تأثير ملاک الوجوب فى وجوبه فى الموارد التى لا ينحصر التخلّص عن الحرام الأهمّ فى ارتكاب الحرام المضطرّ إليه بسوء الاختيار.

وأمّا فى مورد انحصار التخلّص عنه فى ارتكابه، ففيه خلاف كما فى الخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسّطها بسوء الاختيار فهل التصرف الخروجى فيها

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمه، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلاّ أنه كان بسوء الإختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمه والمبغوضيه، وإلاّ لكانت الحرمه معلّقه على إراده المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمته مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الإضطرار يكون بسوء الإختيار.

إن قلت: إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام فى حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاه من الهلاك فى الاتصاف بالوجوب فى جميع الأوقات.

الشَرح:

منهى عنه، أو مأمور به مع جريان حكم المعصيه عليه، أو لا يجرى عليه حكم المعصيه وجوه، هذا على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى.

وأمّا بناءاً على جواز الاجتماع قيل إنّه مأمور به ومنهى عنه واختاره الفاضل القمى قدس سره ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء وقد اختار قدس سره أنّ التصرف الخروجى فيها منهى عنه بالنهى السابق الساقط بالاضطرار ويستحق العقاب عليه لكونه عصياناً بالنهى السابق ولا يمكن أن يكون مأموراً به شرعاً كما إذا لم يكن فى البين توقف عليه للتخلّص عنه أو لم ينحصر التخلّص به؛ لأنّ المكلف كان متمكناً من تركه بترك الدخول ولا يكون عند العقل معذوراً فى مخالفه النهى حتى مع اضطراره إلى ارتكابه بسوء إختياره، وأنّ توقف انحصار التخلّص عن الحرام عليه لا يجدى فى وجوبه لكونه بسوء الاختيار هذا بالإضافه إلى مراد الماتن قدس سره .

لا يقال: إذا كان الحرام مضطراً إليه بحيث لابدّ للمكلف من ارتكابه فلا يكون ملاك وجوبه مؤثراً فى وجوبه فإنّ ايجابه مع الاضطرار إليه من طلب الحاصل.

ومنه ظهر المنع عن كـون جميـع انحـاء التصـرف فى أرض الغير مثلاًـ حرامـاً قبـل الـدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج، وذلك لأنه لو لم يـدخل لما كان متمكّناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الـدخول رأساً ليس فى الحقيقه إلاّ ترك الـدخول، فمن لم يشـرب الخمر، لعـدم وقوعه فى المهلكه التى يعالجها به مثلًا، لم يصدق عليه إلاّ أنه لم يقع فى المهلكه، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلاّ على نحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجمله لا يكون الخروج ـــ بملاحظه كونه مصـداقاً للتخلص عن الحرام أو سـبباً له ـــ إلاّ مطلوباً، ويسـتحيل أن يتصف بغير المحبوبيه، ويحكم عليه بغير المطلوبيه.

الشَرح:

فإنّه يقال: الاضـطرار إلى الارتكاب لا يخرج الفعل عن الاختيار بل يمكن عقلًا تركه مع ارتفاع حرمته عقلًا كما إذا توقف حياته على أكل الميته فإنّ إيجاب أكلها لا يكون من طلب الحاصل.

أضف إلى ذلـك أنّ الحرام الساقط حرمته بالاضـطرار كثيراً ما لا يكون تمام الواجب بل بعضه فيكون الأمر بـذلك الواجب بعد سقوط الحرمه بالاضـطرار إلى الحرام أمراً ممكنـاً كمـا فى الأمر بالصـلاه مع الركوع والسـجود الاختيـاريين للمحبوس فى الـدار المغصـوبه ظلمـاً ونظير ذلـك مـا إذا أكره على التصـرف فى المـاء المملوك للغير ودار الأمر بين أن يسـتعمله فى وضوئه أو فى تصرف آخر فإنّه يتعين عليه صرفه فى وضوئه وبتعبير آخر يخرج بالإكراه عن عنوان فاقد الماء.

حكم الصلاه حال الخروج

ثمّ يقع الكلام فى التصرف فى الدار المغصوبه بالخروج عن الغصب والتخلّص عنه فيما إذا توسّطها بسوء الاختيار فهل هو واجب شرعاً حيث التزم صاحب الفصول قدس سره أنّه واجب شرعاً مع جريان حكم المعصيه عليه، والتزم الشيخ

قلت: هـذا غـايه مـا يمكن أن يقال فى تقريب الإسـتدلال على كون ما انحصـر به التخلص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شـيخنا العلاـمه (أعلى اللّه مقـامه)، على مـا فى تقريرات بعض الأجلّه، لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنمـا يكون حسـناً عقلاًـ ومطلوبـاً شـرعاً بالفعـل، وإن كـان قبيحـاً ذاتـاً إذا لـم يتمكـن المكلف من التخلص بـدونه، ولم يقع بسوء اختيـاره، إما فى الإقتحام فى ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما فى الإقـدام على ما هو قبيـح وحرام، لولا أن به التخلص بلا كلام كما هو المفروض فى المقام، ضروره تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجمله كان قبل ذلك متمكناً من التصـرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غايه الأمر يتمكن منه بلا واسـطه، ومنه بالواسـطه، ومجرد عـدم التمكن منه إلاّـ بواسـطه لاـ يخرجه عن كونه مقـدوراً، كمـا هو الحال فى البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً فى جميع الأوقات، فكـذلك الخروج، مع أنه مثله فى الفرعيه على الـدخول، فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته قبله وبعـده، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

الشَرح:

الأنصارى قدس سـره بوجوبه من غير جريان حكم المعصـيه عليه، واختاره المحقق النائينى قدس سـره ، أو أنّه غير مأمور به شرعاً بل منهى عنه بالنهى السابق الساقط فيقع عصياناً ولكن العقل يرشد إلى اختياره من باب ارشاده إلى ارتكاب أقل المحذورين كما عليه الماتن قدس سره .

فالصـحيح هو قول الماتن قدس سره بتقريب: أنّ الحركه فى الدار المغصوبه ولو للتخلّص عن الغصب داخل فى التصرف فى مال الغير بلا رضاه وكان المكلّف متمكّناً عن تركه ولو بتركه الدخول فيها ولذلك كان منهياً عنه كالتصرف بالدخول فيها، وكما أنّ الدخول كان عصياناً للنهى عن التصرف فيها كذلك الخروج عنها بعد

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكه، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الإضطرار إليه بسوء الإختيـار، وإلاّ ـ فهـو على مـا هو عليه من الحرمه، وإن كـان العقـل يلزمه إرشـاداً إلى مـا هو أهم وأولى بالرعـايه من تركه، لكون الغرض فيه أعظم،[ف] من ترك الإقتحـام فيمـا يؤدى إلى هلاك النفس،أو شـرب الخمر، لئلا يقع فى أشـد المحـذورين منهما، فيصـدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لأدّى لا محاله إلى أحـدهما، كسائر الأفعال التوليـديه، حيث يكون العمـد إليها بالعمد إلى أسـبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبه.

ولو سـلم عـدم الصدق إلاّ بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو على نحو هذه السالبه، ومن الفعـل بواسـطه تمكنه مما هو من قبيل الموضوع فى هـذه السالبه، فيوقع نفسه بالاختيار فى المهلكه، أو يـدخل الـدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوع فيهما، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

الشَرح:

الـدخول، عصـيان لـذلك النهى السابق ومع وقوع الحركه المزبوره عصـياناً لا يتعلّق بها الوجوب، فإنّ الشارع لا يأمر بما نهى عنه ولا بعصيان نهيه.

لا يقال: كيف يكون التصـرف فيها بالخروج كالتصـرف فيها بالدخول عصياناً مع أنّ التصرف الخروجى فيها مقدمه للواجب وهو ترك الغصب وكونه خارج الدار المغصوبه، فالمفروض فى المقام نظير ما إذا اضـطرّ إلى شـرب الماء المتنجس حفاظاً على نفسه عن الهلاـك حتى فيمـا كـان اضـطراره إلى شـربه بسوء اختيـاره كمـا إذا علم قبل دخوله فى المكان أنّه يضـطرّ إلى شـرب الماء المتنجس فيه إذا دخل فيه، ولو بنى على أنّ الحركه الخروجيه عصيان للنهى السابق المتعلّق بالدخول فكيف يجب إفراغ

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلًا.

قلت: أولًا: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً لا بأس في بقاء ذي المقدمه على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمه ممتنعه.

الشَرح:

دار الغير عن نفسه حيث إنّ الواجب لا ينحصر مقدمته على الحرام ومع الانحصار إمّا أن يسقط وجوب الواجب أو يرتفع حرمه المقدمه، ولو فرض بقاء الواجب على وجوبه فيكون ارتكاب تلك المقدمه حسناً عقلًا وواجباً غيرياً بالفعل شرعاً ومع قطع النظر عن توقّف الواجب عليها يكون قبيحاً ذاتاً ومحرّماً شرعاً.

والحاصل أنّ الالتزام بوقوع الحركه الخروجيه فى الدار المغصوبه عصياناً للنهى السابق الساقط مساوق للالتزام بسقوط التكليف عن إفراغ نفسه عن الغصب.

فإنّه يقال: يلتزم بفعليّه التكليف بالأهمّ وهو إفراغ نفسه عن الغصب، ويكفى فى وجوبه فعلًا سقوط حرمه مقدّمته بالفعل وإرشاد العقل إلى اختيارها اقتصاراً على أقلّ المحذورين، وليس المراد أنّ الحركه الخروجيه لم تكن محرّمه أصلًا أو لم تصدر عن المكلّف مبغوضاً فإنّ ذلك ينافى حرمه الغصب مطلقاً، بل لا يمكن الالتزام بعدم حرمه التصرّف الخروجى على تقدير الدخول بأن تكون تلك الحركه على تقدير الدخول غير محرّم لا يستحقّ المكلّف عليها عقاباً فإنّ هذا بمعنى تحريم الشىء على تقدير تركه، فالحركه الخروجيه محرّمه على تقدير ترك الدخول، وهذا من قبيل

وثانياً: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلًا بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلًا، خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً، ضروره أنه لـو لم يـأت به لوقع فى المحـذور الأشـد ونقض الغرض الأهم، حيث إنه الآن كما كـان عليه من الملاك والمحبوبيه، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلًا، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لـذلك إرشاداً كافٍ، لا حاجه معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلًا، فتدبر جيداً.

الشَرح:

طلب الحاصـل، والمفروض أنّ الحركه الخروجيه والاضـطرار إليهـا بسوء الاختيار ومعه لا ينتفى العقاب عليها وتقع مبغوضاً عليها لا محاله.

غـايه الأـمر يسـقط النهى الفعلى عنها لعـدم كونه رادعاً عنها لاضـطراره إلى التصـرّف فى الـدار المغصوبه. ومع إرشاد العقل إلى اختيارها لكونها أقلّ محذوراً لا مانع عن أمر الشارع بما يتوقّف عليها أو نهيه عمّا يتوقّف تركه على ارتكابها.

ولا يكون أمره بذلك الواجب إيجاباً غيرياً للحركه الخروجيه، فإنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق بالمنهى عنه من المقدّمه، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّم أنّ الأمر بـذلك الواجب الأهم أيضاً يسقط لعدم إمكان إيجاب مقدّمته لكن سقوط إيجابه أيضاً كسقوط النهى عن الحركه الخروجيه بسوء الاختيـار حيث إنّه لو لم يـدخل فى الـدار المغصوبه لكان متمكّناً من ترك الغصب بأقسامه، كما أنّه لو لم يـذهب إلى المكان المزبور لم يرتكب شـرب النجس ولم يوقع نفسه فى المهلكه، والعقل فى مثل ذلك يرشـد إلى شـرب المـاء المتنجّس اقتصـاراً على أقـل المحـذورين، فالساقـط إيجـاب ذى المقـدّمه بالبعث إليه فعلًا لا لزوم رعايته عقلًا، حيث كان وجوب التحفّظ على النفس من الهلكه وحرمه إيقاعها فى الهلكه منجّزين قبل الدخول فى المكان المزبور.

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصيه عليه[۱] نظراً إلى النهى السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمه، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب، قبل الدخول وبعده، كما فى الفصول، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصياناً للنهى السابق، وإطاعه للأمر اللاحق فعلًا، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلًا عن القائل بالإمتناع.

الشَرح:

[۱] ذكر فى الفصول أنّ التصرّف فى الدار بالحركه الخروجيه موجب لاستحقاق العقاب عليها لكونها مخالفه للنهى السابق عنه الساقط بالدخول فعلًا للاضطرار إليها، ولكنّها مقدّمه للتخلّص عن الغصب فتكون واجبه بالفعل ولا منع عن كون الفعل الواحد متعلّقاً لكلّ من الحرمه والوجوب بحسب زمانين(۱).

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بأنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتعلّق به تكليفان ولو فى زمانين ولا يرتفع محذور التكليف المحال بتعدّد زمانى التكليفين مع وحده المتعلّق، وإنّما ترتفع الغائله بتعدّد المتعلّق وإن كان زمان التكليفين واحداً، والمفروض فى المقام وحده المتعلّق وعدم التعدّد فيه حتّى من جهه العنوان حيث إنّ عنوان المقدّمه عنوان تعليلى يتعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدّمه لا بعنوانها، كما تقرّر فى بحث المقدّمه.

أقول: يستفاد من كلامه قدس سره أنّ الحركه الخروجيه منهيّ عنها بالنهى السابق

۱- (۱) الفصول: ۱۱۱.

كما لا يجدى فى رفع هذه الغائله، كون النهى مطلقاً وعلى كل حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول، ضروره منافاه حرمه شىء كذلك، مع وجوبه فى بعض الأحوال.

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، ففيه ـــ مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الإجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما فى المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلّا منتزعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا ـ عنواناً له ـــ أن الإجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجدياً فى رفع غائله التضاد، كان محالاً لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحه هنا، وذلك لضروره عدم صحه تعلق الطلب والبعث حقيقه بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الإختيار، وما قيل إن الإمتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الإختيار، إنما هو فى قبال استدلال الأشاعره للقول بأن الأفعال غير اختياريه، بقضيه أن الشىء ما لم يجب لم يوجد.

الشَرح:

الساقط ولا تجب شرعاً مع كونها مقدّمه منحصره للواجب الأهمّ تكليفاً أو ملاكاً، وإنّما يرشد العقل إلى اختيارها للابتلاء بأقلّ المحذورين فيعاقب عليها كما يعاقب على الدخول.

أمّا ما ذكره من كون الحركه الخروجيّه كانت قبل الدخول فى الدار منهياً عنها ويسقط النهى عنها بالدخول للاضطرار إليها ولو بسوء الاختيار وكون السقوط بسوء الاختيار موجباً لاستحقاق العقاب عليها لاستحقاقه على الدخول فيها، فهو أمر صحيح، لأنّ بقاء النهى عن تلك الحركه بعد الدخول فى الدار لغو محض، فإنّ التكليف إنّما يصحّ فيما إذا صحّ عند وصوله إلى المكلف أن ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته وموافقته، وهذا الانضمام كان قبل الدخول فى الدار، وأمّا بعده فالعقل يرشد إلى اختيار تلك الحركه لا بلزوم رعايه النهى عنها الذى كان قبل الدخول،

فانقـدح بـذلک فسـاد الاسـتدلال لهـذا القول، بـأن الأمر بالتخلص والنهی عن الغصب دلیلان یجب إعمالهما، ولا موجب للتقیید عقلًا، لعـدم اسـتحاله کون الخروج واجباً وحراماً باعتبارین مختلفین، إذ منشأ الاسـتحاله: إما لزوم اجتماع الضدین وهو غیر لازم، مع تعـدد الجهه، وإمـا لزوم التکلیف بمـا لا یطاق وهو لیس بمحال إذا کان مسبباً عن سوء الإختیار، وذلک لما عرفت من ثبوت الموجب للتقییـد عقلًا ولو کانا بعنوانین، وأن اجتماع الضـدین لازم ولو مع تعـدد الجهه، مع عدم تعددها هاهنا، والتکلیف بما لا یطاق محال علی کل حال، نعم لو کان بسوء الإختیار لا یسقط العقاب بسقوط التکلیف بالتحریم أو الإیجاب.

الشَرح:

وسـقوط النهی عنها بعد الدخول فی الدار لیس معناه تعلیق تحریم الحرکه الخروجیه علی ترک الدخول فی الدار لیقال إنّ النهی المعلّق علی ترک الـدخول من قبیـل طلب الحاصـل، بل سـقوطه نظیر سـقوطه بالإضافه إلی الـدخول لکون الغایه من النهی عنها ترکها بترک الدخول فیها وکون بقائه بعد الدخول فیها لغواً مع إرشاد العقل إلی اختیارها لدفع الأفسد علی ما تقدّم.

وأمّـا الالـتزام بکونهـا مقـدّمه منحصـره للواجب الأهمّ ومع ذلک لا یتعلّق بها الوجوب الغیری لعـدم إمکان الأمر بالمنهی عنه ولو کان النهی والأمر فی زمانین، فلا یمکن المساعده علیه.

أمّـا أوّلاً فلأنّ الـدخول فی الـدار والخروج عنهـا والبقاء فیها کلّها محرّمه بعنوان التصـرّف فی ملک الغیر وماله بلا طیب نفسه، حیث إنّ التصـرّف کـذلک فی ملـک الغیر ظلم وعـدوان علیه، فکون المکلّف تارکـاً للتصـرف فی ملک الغیر وماله لیس واجباً شرعیاً وإنّما یکون ترک التصـرّف ترکاً للحرام، ولکن الحرکه الخروجیه ملازمه لترک فرد آخر من الحرام وهو التصرّف البقائی لا أنّها مقدّمه لترک فرد آخر حتّی یقال بأنّ

....

الشَرح:

الواجب لا يمكن أن تنحصر مقدّمته على المحرّم فعلاً.

وبالجمله سقوط النهى الفعلى عن الحركه الخروجيه لكون بقاء النهى عنها لغواً مع إرشاد العقل إلى اختيارها.

ومن هنا يظهر أنّه لا ـ مجال لما ذكره قدس سره من سقوط التكليف خطاباً بالإضافه إلى الواجب الأهمّ، فإنّ تحريم التصرّف المكثى فى الدار المغصوبه لا يسقط، لأنّ بقاء النهى بالإضافه إليه ليس بلغو، بل ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته.

وأمّا ثانياً، لو أغمضنا عمّا ذكرنا وفرضنا المقدّميه فى حرام سقطت حرمته بالعصيان أو بالاضطرار اليه، فالفعل الواحد لا يمكن أن يكون منهياً عنه فى زمان ومأموراً به فى زمانٍ آخر فيما إذا كان الأمر به نفسيّاً كالنهى عنه فى السابق، لأنّ النهى عن الحركه الخروجيه نفسياً ينشأ عن مفسده غالبه فيها ومع حفظ هذا الفساد الغالب كما هو المفروض لا يمكن الأمر بها نفسياً لاقتضائه الصلاح الغالب ولو كان الأمر بها بعد الدخول فى الدار.

بخلاف ما إذا كان الأمر بها غيرياً كما هو الحال فى وجوب المقدّمه، فلا بأس بالأمر بها لسقوط النهى عنها، فإنّ النهى عنها قبل الدخول كان يستدعى تركها بترك الدخول ومع سقوطه فلا بأس بالأمر الغيرى بها الذى ملاكه توقّف الواجب الأهمّ عليها.

وبالجمله كما ذكرنا مراراً أنّ المنافاه بين الأمر بالشىء والنهى عنه تنشأ إمّا عن ملاك التكليفين أو عن مقتضاهما، والمفروض أنّ النهى السابق قد سقط عن الاقتضاء بعد الدخول فلا مانع من الأمر بها ولو مع صدورها مبغوضه لأنّ هذا الأمر غيرى يقتضى الفعل، ولكن لم ينشأ عن الصلاح فى المتعلّق.

ص :۱۶

....

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر: منافاه التكليف النفسى للغيرى تنشأ عن الاقتضاء، وإذا فرض سقوط التكليف النفسى عن الاقتضاء فلا بأس بالأمر الغيرى.

لا ـ يقال: قد ذكر فى مبحث كون الاجازه كاشفه أو ناقله فى العقد الفضولى إمكان جعل المبيع ملكاً لشخصين من حين العقد إلى زمن الاجازه، فبناءاً على الكشف يكون المبيع ملكاً للبائع واقعاً قبل الاجازه وبعدها ملكاً للمشترى واقعاً، ولا منافاه بينهما لتعدّد زمانهما، وكما يمكن اعتبار المال الواحد ملكاً لا ـ ثنين بحسب اختلاف زمان الجعلين كذلك يمكن جعل تكليفين وتعلّقهما بفعلٍ واحد فى زمانين.

فإنّه يقال: ما ذكر فى مثل الملكيه من أحكام الوضع مما يكون الصلاح فى نفس اعتبارها لا بأس به، حيث يمكن الصلاح فى اعتبار الملكيه للمالك الأصلى إلى زمان إجازته البيع الفضولى ويكون اعتبارها بعد إجازته للمشترى صلاحاً، وهذا بخلاف الأحكام التكليفيه التى يكون الغرض منها الانبعاث أو الزجر عن المتعلّق، فلو كان الزجر عن فعل فى زمان فالغرض منه المنع عن إيجاده، ومع هذا الفرض كيف يمكن البعث إلى نفس ذلك الفعل المنهى عنه فى زمانٍ آخر أو على تقدير.

نعم إذا أمكن اختصاص النهى بغير ذلك التقدير فيمكن الأمر بذاك الفعل على التقدير الآخر، والمفروض أنّ اختصاص النهى عن الحركه الخروجيه على تقدير عدم الدخول فى الدار المغصوبه غير ممكن لأنّ لازمه النهى عن الشىء مشروطاً بتركه، فيدخل فى طلب الحاصل فى كون النهى لغواً، وهذا بخلاف الأحكام الوضعيه التى يكون الصلاح فى نفس جعلها ولو لخصوصيه فى موضوعها، فيمكن اختصاص تلك الخصوصيه مالم يحصل تقدير آخر، ومع حصوله يكون الصلاح فى تغيير الاعتبار.

....

الشَرح:

نعم لا بأس بذلك عند سقوط النهی بعد الدخول لکون بقائه لغواً بالأمر الغیری بالحرکه الخروجیه.

بقی الکلام فیما ذکره المحقّق النائینی قدس سره لتأیید ما اختاره الشیخ الأنصاری قدس سره من عدم کون الحرکه الخروجیه محرّمه أصلًا، حیث قال: الحرکه الخروجیه حتّی بعد الدخول فی الدار لا تکون من الاضطرار إلی الحرام بسوء الاختیار، بل تکون واجبه من جهه ردّ المال إلی مالکه فإنّ ردّه إلیه فی غیر المنقول بالتخلیه بینه وبین مالکه ویشهد لکونها من ردّ المال إلی مالکه لا من الاضطرار إلی الحرام بسوء الاختیار أمور:

الأوّل: أنّ فی موارد الاضطرار إلی الحرام بسوء الاختیار لابدّ من أن یکون الفعل خارجاً عن سلطان العبد واختیاره، وبما أنّ الخروج لم یخرج عن الاختیار فلا یکون موجباً لسقوط العقاب، بخلاف ترک الحج بترکه المسیر إلیه فی زمان لا یتمکّن مع المسیر فی غیر ذلک الزمان من إدراک الحج، فیکون ترک الحج مع ترک المسیر إلیه فی الزمان المزبور ضروریاً، وأمّا الحرکه الخروجیه فإنّه بعد الدخول فی الدار تکون تلک الحرکه فی اختیار العبد لتمکنه من ترک الخروج بالمکث.

نعم یکون مع الدخول مضطراً إلی مقدارٍ ما من التصرّف فی تلک الدار بالمکث أو بالحرکه الخروجیه، وهذا غیر الاضطرار إلی الحرکه الخروجیه فالجامع مضطر الیه لا الخصوصیه، بل هذه الحرکه تدخل فی ردّ المال إلی مالکه نظیر ردّه الیه فی المنقولات فی عدم کونه غصباً وتعدّیاً علی المالک فی ماله لیکون منهیاً عنه قبل الدخول فی الدار، وتسقط حرمتها بالدخول بخطابها، لا بملاکها لیوجب استحقاق العقاب علیها(۱).

ص: ۱۸

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۷۶.

....

الشَرح:

وربّما يجاب عن هذا الوجه بأنّ الاضطرار إلى الحركه الخروجيه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، فإنّ مع حرمه التصرّف فى الدار المغصوبه بالبقاء والمكث بغير الحركه الخروجيه يكون على المكلّف اختيار الحركه الخروجيه حسب إرشاد العقل، وهذا كافٍ فى صدق الاضطرار إليها، ولذا لو كان الدخول لا بسوء الاختيار كما إذا دخل جهلاً أو نسياناً أو إكراهاً كان المضطر إليه هى الحركه الخروجيه لا ـ البقاء والمكث بغيرها، ولا يعتبر فى الاضطرار بسوء الاختيار أو بغيره خروج الشىء إلى الامتناع، وإنّما يعتبر ذلك فى الاضطرار إلى ترك الواجب، حيث إنّ المكلّف إذا ترك ما يتوقّف عليه فعل الواجب يكون تركها مع ترك مقدّمتها ضرورياً، بخلاف الاضطرار إلى الحرام.

أقول: قد أشرنا إلى اختلاف الاضطرار وأنّه قد لا يوجب خروج الشىء إلى الامتناع، بلا فرق بين الواجب والحرام، كما إذا أحرز المكلف فى نهار شهر رمضان أنّه لو وقف فى مكان حارّ يضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه العارض عليه، فإنّ مع وقوفه فى المكان المزبور لا يكون إفطاره ضرورياً وإنّما يترك صومه للتحفظ على نفسه الذى وجوب حفظها أهمّ فيكون ترك الصوم من باب دفع الأفسد بالفاسد ولذا لو أمر الشارع بالصوم وترك الإفطار حتّى فى هذه الحال لم يكن من التكليف بالممتنع.

نعم لا ـ يمكن الأمر بالصوم فعلاً ـ مع الأمر بالتحفّظ على النفس فإنّه من التكليف بما لا يطاق، ومع ذلك لتفويته ملاك الصوم الواجب يعاقب عليه.

وإذا تبيّن عدم الملازمه بين الاضطرار إلى الشىء بسوء الاختيار وخروجه إلى الامتناع فنقول التصرّف فى الدار بالدخول فيها والحركه الخروجيه والبقاء فيها كلّها من التصرّف فى ملك الغير بلا رضا صاحبه ومقتضى كون حرمه التصرّف انحلالياً

....

الشَرح:

حرمه كلّ منهما.

غـايه الأمر التكليف المستفاد من الخطاب مع انحلاله يسقط بالإضافه إلى الدخول فيها بالعصيان، وكـذا بالإضافه إلى الحركه الخروجيه فـإنّه بعد إرشاد العقل إلى اختيارها دفعاً للأفسد بالفاسد يكون نهى الشارع بالفعل لغواً ولكن يكون المكلف معاقباً على ارتكاب الفاسد وإيقاع نفسه فى فساده.

وردّ المال إلى مالكه يجب شرعاً فيما لم يكن الاستيلاء عليه عدواناً كما فى ردّ الأمانات والاستيلاء على مال الغير غفله أو إكراهاً أو جهلاً. وأمّا إذا كان عدواناً وظلماً فالفعل يرشد إليه لتعنونه _ مالم يصل إلى يد المالك _ بالعدوان عليه لا الإحسان إليه.

وبالجمله يجرى على التصرّف فى مال الغير زمن الردّ إلى مالكه _ فيما كان وضع اليد عليه عدواناً _ ما ذكر فى الحركه الخروجيه فيما إذا كان الدخول فى دار الغير عدواناً من كونه من دفع الأفسد بالفاسد وأنّه يسقط النهى عن التصرّف المزبور لإرشاد العقل إلى اختياره مع أنّ المكلّف يعاقب على التصرّف المزبور بالنهى السابق الساقط، نعم لا بأس بالأمر به غيرياً بناءاً على كونه مقدّمه للتخلّص عن الحرام الأشد، ولكن قد تقدّم منع المقدّميه.

الثانى: أنّ الموجب للدخول فى قاعده الامتناع بالاختيار المسقط للتكليف دون سقوط العقاب، أن يكون فى الفعل ملاك ملزم على تقدير القدره عليه بالإتيان بمقدّمته الإعداديه وعدم القدره عليه بترك مقدّمتها كالحج فى الموسم، فإنّ بعد تحقّق الاستطاعه للمكلّف يكون فى حجّه ملاك ملزم، سواء خرج إليه المكلّف أم ترك الخروج إليه حتّى امتنع إدراك الموقفين فى زمانهما فيكون المكلّف معاقباً على ترك الحج بسوء الاختيار وهذا بخلاف الحركه الخروجيه فإنّها لا يمكن أن تتحقّق

....

الشَرح:

بدون الدخول فی الدار المغصوبه لیتعلّق بها التکلیف فعلاً أو ترکاً أو یکون فیها ملاک ملزم قبل الدخول(۱).

وفیه أنّ کلاًـ من الـدخول فی دار الغیر بلاـ رضـا مالکهـا والحرکه الخروجیه فیها والتصـرّف البقائی فیها محرّم بعنوان الغصب أو التصـرّف فی مـال الغیر ویکون ملاـک تحریمهـا المفسـده الکامنه فی کلّ منها ولو مع الاختلاف فی الأشـدّیه وعـدمها، ویکفی ذلک فی النهی عن جمیعها قبل الـدخول لتمکّن المکلّف من الاجتناب عن جمیعها بترک الـدخول فیها وبعـد الدخول فیها لابدّ من أحـد الأمرین إمّا التصـرّف البقائی أو الحرکه الخروجیه فقد أوقع نفسه فی الفساد باختیار الدخول فیها فیعاقب علی ما یختاره من الحرکه الخروجیه أو التصـرّف البقائی، ولکن بما أنّ محـذور الثانی أشدّ یرشد العقل إلی اختیار الأوّل لکون فساده أقلّ، ومع إرشاده إلیه یسـقط النهی عنه بالـدخول فیها کما تقـدّم، فالعقاب علی ارتکابه الفاسد الذی کان منهیاً عنه، بلا فرق بین أن یکون سقوطه بامتنـاع الترک کمن ألقی نفسه من شـاهق یموت بوقوعه علی الأـرض لاـ محـاله، فـإنّ النهی عن قتـل النفس یسـقط بعد الإلقاء لامتناع ترکه، أو أن یکون سـقوطه لإرشاد العقل إلی اختیاره حتّی لا یبتلی بالمحـذور الأشـد المعبّر عن ذلک بالاضـطرار بسوء الاختیار.

وبتعبیر آخر: الامتنـاع بسوء الاختیـار وإن کـان یوجب سـقوط التکلیف وثبوت العقاب إلاّ أنّ سـقوط التکلیف وثبوت العقاب لا ینحصران بصوره امتناع الترک حتّی یقال إنّ الأمر فی الحرکه الخروجیه لیس کذلک فإنّها لا تمتنع بعد الدخول بل یتمکّن

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۷۷.

....

الشَرح:

المكلّف من اختيارها.

والثالث: أنّ فى مورد قاعده الامتناع بالاختيار يكون الشىء مقدوراً بالإتيان بمقدّمته كالحج فى الموسم حيث يتمكّن المكلّف منه بالسير فى زمان يدرك الموقفين بالخروج فى ذلك الزمان، وفيما نحن فيه تخرج الحركه الخروجيه عن الاختيار بالإتيان بمقدّمتها يعنى الدخول فى الدار المغصوبه(۱).

وفيه: أوّلًا: ما تقدّم من عدم انحصار سقوط التكليف وثبوت العقاب على صوره الامتناع بسوء الاختيار.

وثانياً: المطلوب فى النواهى ترك الفعل، وترك الفعل لا يحتاج إلى المقدّمه، بل ربّما يكون تركه بترك مقدّمته كما فى ترك الحركه الخروجيه، فإنّه يكون بترك الدخول.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ فى موارد الامتناع بالاختيار يكون الشىء مقدوراً بالإتيان بمقدّمته غير صحيح، بل يكون الواجب مقدوراً بالتمكّن على مقدّمته ولذا يثبت التكليف به قبل الإتيان بمقدّمته.

والرابع: أنّ الحركه الخروجيه واجبه فى الجمله ولو عقلاً وهذا يكشف عن مقدوريتها، ومعه لم يكن ما يوجب سقوط خطابه شرعاً من باب الاضطرار(۲).

وفيه: أنّه قد تقدّم عدم ملاك وجوب نفسى ولا غيرى فيها وردّ المال إلى مالكه فى الفرض ليس واجباً شرعياً زائداً على دفع حرمه الغصب والتصرّف فى مال الغير عدواناً بالغصب والتصرّف الأشدّ.

ص :۲۲

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۳۷۷.

۲- (۲) أجود التقريرات ۱ / ۳۷۸.

....

الشَرح:

ثمّ إنّه كما أشرنا سابقاً إلى عدم اختصاص الاضطرار بسوء الاختيار بموارد ارتكاب محرّم أو ترك واجب يضطرّ معهما إلى محرّم آخر أو ترك واجب آخر بل يجرى فى ارتكاب محلّل يعلم أنّ مع ارتكابه يضطرّ إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، فإنّ هذا أيضاً يعنى ارتكاب المحلّل فى نفسه من الاضطرار بسوء الاختيار فيما كان التكليف بذلك الواجب أو النهى عن ذلك الحرام فعلياً كما مثّلنا فى الوقوف فى مكان حار فى نهار شهر رمضان يضطرّ معه إلى شرب الماء؛ لأنّ مع فعليه التكليف بهما يكون مقتضى حكم العقل رعايتهما.

نعم، إذا لم يكن التكليف فى زمان ارتكاب المحلّل فعلياً فلا بأس بالارتكاب، فإنّ مقتضى حديث رفع الاضطرار ارتفاع التكليف فى ظرفه إلاّ إذا كان فى البين دليل على وجوب التحفظ على القدره على امتثالهما فى ظرف التكليف بهما.

لا يقال: يمكن التمسّك فى عدم حرمه الحركه الخروجيه بحديث الرفع(١)، وكذا ما دلّ على أنّ كلّ شىء ممّا حرّم اللّه يكون حلالاً بطريان الاضطرار عليه ولو كان بسوء الاختيار كموثقتى سماعه وأبى بصير(٢).

فإنّه يقال: رافعيّه الاضطرار المستفاده من الحديث تختصّ بغير موارد سوء الاختيار، وصوره إدخال النفس فى الاضطرار يعدّ اختياراً لا اضطراراً، فلا يعمّه حديث الرفع الوارد فى مقام الامتنان.

وأمّا قوله عليه السلام : «وليس شىء ممّا حرّم اللّه إلاّ وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»

١- (١) الوسائل: ج ١١، باب ٥۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢- (٢) الوسائل: ج ۴، باب ١، من أبوب القيام، ح ۶ و٧.

....

الشَرح:

فمنصرف عن صوره إيقاع النفس فى الاضطرار متعمّداً فى مثل الحركه الخروجيه التى تكون حلّيتها بعد الدخول فى الدار المغصوبه موجبه للغويه حرمتها قبل الدخول على ما مرّ.

الاضطرار إلى الجزء أو الشرط

وينبغى فى المقام التعرّض لأمرٍ، وهو أنّه إذا ثبت كون شىء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً لمتعلّق الأمر واضطرّ المكلّف إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع فإن كان لدليل الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه إطلاق بأن كان الدالّ على الجزئيه والقيديه خطاباً لفظياً مثل قوله عليه السلام «لا صلاه إلاّ بطهور»(١) أو قوله تعالى: «وإذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم»(٢) فبالاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو فعل المانع يحكم بسقوط الأمر بذلك الواجب لحصول الاضطرار إلى ترك الواجب الذى مقتضى خطاب الجزء أو القيد عدم حصوله بدونهما، إلّا إذا قام دليل خاص على سقوط اعتبار الجزء أو القيد لا أصل وجوب الفعل كما هو الحال فى الصلاه ونحوها، وكذا يجب الإتيان بأصل الواجب إذا لم يكن لدليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق وكان للأمر بذلك الفعل إطلاق، ووجوب أصل الفعل فى الفرض ليس لدليل رفع الاضطرار بل للأخذ بإطلاق خطاب وجوبه حيث لم يثبت له تقييد بذلك الجزء أو القيد فى هذه الحال.

وإذا لم يكن لشىء من دليل وجوب الفعل ودليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق

١- (١) الوسائل: ج ١، باب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- (٢) سوره المائده: الآيه ۶.

....

الشَرح:

يحكم بسقوط الواجب كما هو مقتضى أصاله البراءه عن وجوبه، وهذا بناءاً على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه. وأمّا بناءاً على جريانه فيها ففى المقام تفصيل يذكر فى محلّه.

وقد ظهر مما تقدّم أنّه لو وجب التكفير بعتق رقبه مؤمنه ولم يتمكّن المكلّف إلاّ من عتق رقبه كافره لا يجب عليه عتقها، حيث إنّ حديث الرفع يرفع ما لا يتمكّن على امتثاله وهو عتق رقبه مؤمنه ولا يثبت وجوب غيره.

لاـ يقال: ما ذكر ينافى المستفاد من موثّقتى سماعه وأبى بصير، ففى الأُولى «سألته عن الرجل يكون فى عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقى على ظهره الأيام الكثيره أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاه الأيام إلاّ إيماءاً وهو على حاله فقال: لا بأس بذلك وليس شىء ممّا حرّم اللّه إلاّ وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»(۱)، وفى الثانيه: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأه شيئاً فيسجد عليه ؟ فقال: لا، إلاّ أن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها وليس شىء ممّا حرّم اللّه إلاّ وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»(۲)، فإنّ مقتضى الاستشهاد برفع الاضطرار سقوط ما يضطرّ إلى تركه من الجزء أو القيد عن الاعتبار دون وجوب أصل الواجب.

فإنّه يقال: مقتضى الاستشهاد سقوط وجوب الصلاه الاختياريه عن المضطرّ إلى تركها ووجوب مقدار الممكن من الصلاه لأهمّيه الصلاه وعدم سقوطها بحال، ولذا لا يتمسّكون فى اعتبار قاعده الميسور بالحديثين، ولو فرض أنّ ظاهرهما

۱- (۱) الوسائل: ج ۴، باب ۱ من أبواب القيام، الحديث ۶.

۲- (۲) الوسائل: ج ۴، باب ۱ من أبواب القيام، الحديث ۷.

ثم لاـ يخفى أنه لاـ إشكال فى صحه الصلاه مطلقاً فى الدار المغصوبه على القول بالاجتماع[۱]، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الشَرح:

استشهاد الإمام عليه السلام برفع الاضطرار على وجوب المقدار الممكن فهو من قبيل التقريب لا الاستشهاد حقيقه.

الاضطرار فى الوضعيّات

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الاضطرار إلى عدم رعايه القيد فى الموضوع للحكم الوضعى كما إذا اضطرّ إلى ترك رعايه قيد فى المعامله ونحوها مثل الاضطرار إلى طلاق زوجته بلا استشهاد عدلين، فإنّه لا يحكم بصحّه الطلاق المفروض أو اضطرّ المدعى إلى الإتيان بشاهدين غير عدلين، حيث إنّ الاضطرار إلى ذلك لا يوجب اعتبار شهاده غير العدلين، أو اضطرّ وليّ المسلمين إلى نصب قاضٍ فاقد للوصف المعتبر فى القاضى النافذ قضائه، فإنّ الاضطرار فى أمثال ذلك لا يوجب ترتّب أثر واجد القيود على فاقده، وذلك لأنّ ظاهر ما دلّ على رافعيه الاضطرار أنّ الاضطرار إذا طرأ على الفعل أو الترك يرفع المنع الذى كان فى ذلك الفعل أو الترك، وفى الموارد المزبوره لم يثبت مع قطع النظر عن الاضطرار منع عن الفعل أو الترك بل الثابت فيهما عدم الإمضاء والنفوذ، وعنوان الاضطرار رافع لا أنّه مثبت للحكم والنفوذ، والمانعيه للشىء عن الفعل تحصل من الأمر بالفعل المقيّد بعدم ذلك الشىء، وبالاضطرار إلى الإتيان به مع ذلك الشىء يرتفع وجوب أصل الفعل كما تقدّم، لأنّ ثبوت المانعيه له كان بذلك الأمر فيرتفع، ولكن لا يثبت الأمر بغير المقيّد إلّا بدليلٍ آخر.

الصلاه فى الدار المغصوبه

[۱] تعرّض قدس سره لحكم الصلاه فى الدار المغصوبه.

ص: ۲۶

الغصب، لا بسوء الإختيار أو معه ولكنها وقعت فى حال الخروج، على القول

الشَرح:

أقول: ينبغى صرف الكلام فى حكم الصلاه فى الدار المغصوبه على القول بامتناع الاجتماع فى موارد التركيب الاتحادى وتقديم جانب النهى فيها وأنّ حكم الصلاه فيها هل يختلف فى موردى الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار، والاضطرار بسوء الاختيار، وكذا فى سعه الوقت أو فى ضيقه أم لا يختلف؟

بعد الفراغ من أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه محكومه بالصحّه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى بلا فرق بين صورتى الاختيار والاضطرار وبلا فرق بين كون الاضطرار بسوء الاختيار أو من غير سوء الاختيار كما تقدّم ذلك فى الأمر العاشر، والذى يتعيّن عند التأمّل والقول بعدم جواز الاجتماع وتقديم جانب النهى هو الحكم بصحّه الصلاه فى الدار المغصوبه عند الاضطرار لا بسوء الاختيار بلا فرق بين سعه الوقت وضيقه، والتمكّن من الإتيان بها خارج تلك الدار ولو فى آخر الوقت أو عدمه، كلّ ذلك لسقوط النهى بالاضطرار فتدخل الصلاه المأتى بها فى تلك الدار فى إطلاق متعلّق الأمر، فيعمّه الترخيص فى التطبيق حتّى فى صوره تمكّن المكلّف من الإتيان بها قبل خروج الوقت عند ارتفاع اضطراره إلى الغصب لما ذكر من شمول إطلاق المتعلّق وثبوت الترخيص فى التطبيق.

ولكن مع ذلك فقد التزم المحقّق النائينى قدس سره من لزوم تأخيرها إلى خارج الغصب مع سعه الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارجه، وإن لم يتمكّن من التأخير كذلك يصلى فى الغصب مومياً للركوع والسجود، لكون الركوع والسجود الاختياريين من التصرّف الزائد على التصرّف المضطرّ إليه عرفاً، فيدخل الهوى إلى الركوع والسجود فى التصرّف المنهى عنه وإن كان كلّ منهما بحسب النظر العقلى غير زائد على ما يضطرّ إليه من التصرّف فى تلك الدار، فإنّ إشغال الجسم للمكان لا يختلف

....

الشَرح:

بالزياده والنقيصه بحسب اختلاف هيئاته، ولكنّ هذا عقلاً، لا بحسب النظر العرفی المتّبع فی أمثال المقام(۱).

وفيه: أنّه كما إذا دخل فی تلك الدار وهو قائم لا يكون جلوسه فيها تصرّفاً زائداً علی الكون فيها، والمفروض اضطراره إلی الكون المزبور كذلك كونه السجودیّ أو الركوعیّ لا يكون زائداً عليه، وقد ذكر فی الجواهر أنّ من أوجب علی المضطرّ أن يصلّی فی الحاله التی كان عليها حين الدخول فی الغصب أظلم علی المحبوس ممن حبسه فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الاضطرار إلی الدار المغصوبه لا بسوء الاختيار.

وأمّا مع سوء الاختيار فمع سعه الوقت والتمكّن من الصلاه خارج الغصب قبل خروج وقتها يتعيّن عليه التأخير، ومع عدم تمكّنه من الصلاه خارج الغصب ولو فی آخر الوقت يتعيّن عليه الصلاه فی الغصب ولكن مومياً لسجوده، بل لركوعه بناءاً علی أنّ الهوی إلی الركوع يدخل فی الصلاه فإنّ مع وقوع السجود والهوی إلی الركوع مبغوضاً لا يمكن الأمر بالصلاه مع الركوع والسجود الاختياريّين ولا يمكن الترخيص فيها لا مطلقاً ولا بنحو الترتّب كما ذكرنا استحاله الترتّب فی موارد التركيب الاتحادی لمضادّه الأمر والنهی بحسب منشأهما حتّی مع سقوط النهی عن اقتضائه فتنتقل الوظيفه إلی الصلاه الاضطراريه التی لا تتحد مع الغصب بوجه.

ويتفرّع علی ذلك تأخير الصلاه مع سعه الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارج الغصب قبل خروج الوقت ولا يجوز الإتيان بها حتّی فيما أراد المكلف الإتيان بها فی حركتها الخروجيه ولو قلنا بأنّ الحركه الخروجيه لا يعمّها خطاب النهی عن الغصب

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۳۸۱.

بکونه مأموراً به بدون إجراء حکم المعصیه علیه، أو مع غلبه ملاک الأمر علی النهی مع ضیق الوقت[۱]، أما مع السعه فالصحه وعدمها مبنیان علی عدم اقتضاء الأمر

الشَرح:

أصلاً کما علیه الشیخ الأنصاری قدس سره وذلک فإنّه لو کانت الصلاه حال الحرکه الخروجیه مع الرکوع والسجود الاختیاریین فالبطلان من جهه أنّ المکث والاستقرار للرکوع والسجود غیر داخلین فی الحرکه الخروجیّه فیکون السجود أو الرکوع مکثاً محرّماً غیر صالح للتقرّب به، وإن کان الرکوع أو السجود بالإیماء بلا استقرار فالبطلان من جهه فقد الصلاه جزئها وشرطها الاختیاریین مع تمکّنه علیهما ولو فی آخر الوقت.

نعم مع ضیق الوقت وعدم تمکّن المکلّف من إدراک الصلاه قبل خروج وقتها یتعیّن علیه الصلاه حال الخروج بلا استقرار ومع الإیماء إلی الرکوع والسجود. هذا بناءً علی مبغوضیه الحرکه الخروجیه کما بنینا علیها.

وأمّا بناءً علی عدم حرمتها أصلاً فإن تمکّن المکلف من الرکوع والسجود الاختیاریین بلا استقرار کما إذا کان متمکّناً عند خروجه من رکوب عربه ونحوها ویصلی علیها حال حرکتها بالرکوع والسجود فهو، وإلاّ یصلی إیماءً حال الحرکه، فإنّ الهوی إلی الرکوع ولا أقلّ السجود غیر داخل فی الحرکه الخروجیه مع الوقوف لهما. وأمّا سائر أفعال الصلاه کالرکوع والسجود بالإیماء التی لا تتحد مع الغصب، فلا مانع عن الأمر بها.

وقد ظهر مما ذکرنا أنّ تسویه الماتن قدس سره (۱) بین الصلاه فی الغصب عند الاضطرار لا بسوء الاختیار وبین الصلاه حال الخروج بناءاً علی أنّ الحرکه الخروجیه مأمور بها من غیر جریان حکم المعصیه علیها، غیر صحیح.

[۱] مراده أنّه لو قیل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهی وبعدم حرمه المجمع من

۱- (۱) الکفایه: ۱۷۴.

بالشيء للنهى عن الضد واقتضائه، فإن الصلاه فى الدار المغصوبه، وإن كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده، إلّا أنه لا شبهه فى أن الصلاه فى غيرها تضادها، بناءً على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصه الناشئه من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاه فى الغصب اختياراً فى سعه الوقت صحيحه، وإن لم تكن مأموراً بها.

الشَرح:

جهه تقديم خطاب الأمر فيه على خطاب النهى لقوّه ملاك الأمر وضعف ملاك النهى تكون الصلاه الاختياريه فى الدار المغصوبه صحيحه بلا فرق بين كونها حال الخروج أو غيره، وهذا مع ضيق وقت الصلاه. وأمّا مع سعه الوقت فكذلك بناءاً على عدم اقتضاء الأمر بشيء للنهى عن ضدّه.

أقول: الصلاه فى غير المجمع مع سعه الوقت وتقديم جانب الأمر لا تكون بخصوصها مأموراً بها ليقتضى الأمر بها النهى عن الصلاه فى الغصب لأنّ مع الإتيان بالصلاه فى المجمع لا يبقى مورد للصلاه بغيره، بل الصلاه بغير المجمع فرد من الطبيعى المأمور به والواجب على المكلف الطبيعى حصل بالمجمع أو بغيره فالصلاه بالمجمع لا يحسب ضدّاً للطبيعى الواجب.

وبالجمله بناءاً على تقديم جانب الأمر تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه مع سعه الوقت وضيقها، سواء قيل باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه أم لا، ولكن هذا مجرّد فرض ولا وجه لتقديم الأمر بالصلاه على خطاب تحريم الغصب، من غير فرقٍ بين سعه الوقت أو ضيقه كما يأتى. وبناءاً على تقديم خطاب النهى فلا تصحّ الصلاه فى الغصب إلّا فى موارد سقوط النهى للاضطرار أو الإكراه أو الغفله والنسيان أو شمول حديث «لا تعاد» كما فى موارد الجهل عن قصور، ومع كون

....

الشَرح:

الاضطرار بسوء الاختيار يتعيّن الصلاه على المضطرّ كذلك بالإيماء إلى ركوعه وسجوده بناءً على العلم بعدم سقوط التكليف بالصلاه عنه، كما لا يبعد ذلك، لأنّ التكليف بالصلاه الاختياريه مع حرمه الغصب من المتزاحمين فى مقام الامتثال ويتعيّن الصلاه بالإيماء لأنّها بدل اضطرارى فيقدّم فى مقام الامتثال ما ليس له بدل على ما له البدل، بل تحريم الغصب مع وجوب الصلاه الاختياريه متزاحمان فى مقام الجعل، فلابدّ من أن لا يجعل الحرمه للغصب المنطبق عليه ولو عنوان بعض الصلاه ليجب ــ على المضطرّ إلى البقاء فى الغصب ــ الصلاه الاختياريه من حيث الركوع والسجود أو لا يجب عليه الصلاه الاختياريه لامتناع تعلّق الأمر النفسى بما يكون بتمامه أو بجزئه أو قيده مبغوضاً ولو بالنهى السابق الساقط كما فى الاضطرار إلى البقاء فى الغصب بسوء الاختيار.

لا يقال: القيام والقعود وإن لم يدخلا فى الصلاه جزءاً إلّا أنّهما شرطان لأجزاء الصلاه من التكبيره والقراءه والذكر والتشهد ولا فرق عندهم فى امتناع اجتماع الأمر والنهى بين كون المجمع للعنوانين تمام الواجب أو جزئه أو قيده.

وكيف يمكن الحكم على المضطر بسوء الاختيار بوجوب الصلاه الاختياريه من غير ناحيه سجوده وركوعه بأن يعتبر فى تكبيرته وقرائته وركوعه بالإيماء القيام وفى تشهده وسلامه الجلوس ؟ مع أنّ كلاً من القيام والقعود كون غصبى مبغوض منهى عنه بالنهى السابق فلا يصلحان قيداً للواجب على ما هو مسلك الامتناع؟

فإنّه يقال: القيام المعتبر فى الصلاه بمعنى استواء الأعضاء والقعود المعتبر فيها عدم استواء الساقين فلا يتّحد شىء منهما مع الغصب حيث إنّ الغصب ينتزع عن

الأمر الثانی: قد مرّ ـــ فی بعض المقدمات ـــ أنه لا تعارض بین مثل خطاب (صلّ) وخطاب (لا تغصب)[۱] علی الإمتناع، تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان، کی یقدم الأقوی منهما دلاله أو سنداً، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرین والمقتضیین، فیقدم الغالب منهما، وإن کان الدلیل علی مقتضی الآخر أقوی من دلیل مقتضاه، هذا فیما إذا أحرز الغالب منهما، وإلّا کان بین الخطابین تعارض، فیقدم الأقوی منهما دلاله أو سنداً، وبطریق الإنّ یحرز به أن مدلوله أقوی مقتضیاً، هذا لو کان کل من الخطابین متکفلاً لحکم فعلی، وإلّا فلا بد من الاخذ بالمتکفل لذلک منهما لو کان، وإلّا فلا محیص عن الإنتهاء إلی ما تقتضیه الأصول العملیه.

الشَرح:

وضع الرجلین علی الأرض المغصوبه وتحیّز البدن من فضاء المغصوب، فالترکیب بین الغصب والقیام والقعود المعتبرین فی أجزاء الصلاه انضمامی بخلاف الترکیب بین الغصب والسجود الاختیاری فإنّه اتحادی.

وبالجمله الأمر بالصلاه مع الرکوع والسجود إیماءً بالاضافه إلی النهی عن الغصب من المتزاحمین فی مقام الامتثال مع عدم المندوحه کما هو الفرض، فیمکن الأمر بالصلاه مترتباً علی مخالفه حرمه الغصب.

[۱] تعرّض قدس سره فی هذا التنبیه إلی أُمور ثلاثه:

الأوّل: أنّ المفروض فی باب اجتماع الأمر والنهی فی موارد الترکیب الاتحادی تحقّق ملاک کلّ من الأمر والنهی فی المجمع وعدم ثبوت کلا الحکمین فی المجمع لعدم إمکان تعلّق حکمین بواحدٍ، فیکون الثابت فیه فعلاً الحکم الذی ملاکه أقوی من ملاک الحکم الآخر.

والثانی: أنّ تخصیص خطاب الحکم الذی ملاکه مغلوب لیس من قبیل تخصیص العام أو تقیید المطلق فی بعض أفراده فی أن لا یثبت حکم العام أو المطلق

....

الشَرح:

فی ذلک الفرد أصلًا، بل تخصیص أحد الخطابین فی المجمع یختصّ بموارد فعلیه الحکم الأقوی ملاکاً، ومع عدم فعلیّته وسقوطه لمانع یؤثّر الملاک الذی کان مغلوباً فی الحکم الذی اقتضاه، کما إذا سقط النهی عن الغصب فی المجمع للاضطرار أو النسیان، فیجوز الإتیان بالمجمع صلاه فیکون امتثالاً للأمر بالصلاه.

الثالث: المرجحات التی ذکرت لتقدیم خطاب النهی علی خطاب الأمر فی المجمع.

فأشار إلی الأمر الأول بقوله «قد مرّ فی بعض المقدّمات أنّه لا تعارض بین مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» علی الامتناع تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان...(۱) الخ».

وحاصله حیث کان المفروض تحقّق ملاک کلّ من الحکمین فی المجمع وعدم ثبوت کلا الحکمین فیه کما هو مقتضی مسلک الامتناع، فلابدّ من ملاحظه الأهم من الملاکین وأقواهما فیکون حکم المجمع تابعاً للملاک الغالب، ومع عدم غلبه شیء من الملاکین لا یثبت الوجوب والحرمه، بل یثبت حکم ثالث، هذا مع إحراز الغلبه أو التساوی، حیث لا ینظر مع إحراز أحدهما إلی قوّه الدلاله فی ناحیه أحد الخطابین وضعفها فی ناحیه الآخر، کما إذا کان الدلیل علی ما فیه الملاک الغالب مفهوماً وعلی ما فیه الملاک المغلوب منطوقاً، حیث لا قیمه لمقام الإثبات مع إحراز مقام الثبوت.

نعم إذا لم یحرز الغلبه فی ناحیه أحدهما أو تساویهما فإن کان مدلول أحد الخطابین الحکم الفعلی ومدلول الآخر حکماً آخر اقتضائیاً أو کان مدلول کلّ منهما

۱- (۱) الکفایه: ۱۷۴.

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به فى المسأله لا يوجب خروج مورد الإجتماع عن تحت الآخر[١] رأساً، كما هو قضيه التقييد والتخصيص فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلّا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعلياً، وذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضى لحرمه الغصب مؤثراً لها، الشَرح:

الحكم الفعلى ولكن كانت الدلاله فى ناحيه أحدهما أقوى يثبت للمجمع الحكم الفعلى أو الحكم الذى دلاله خطابه أقوى، حيث إنّ قوّه الدليل تكشف عن كون مدلوله فعلياً وثبوت الحكم الفعلى كاشف عن قوه ملاكه بطريق الان، وإذا لم يكن أحد الخطابين أقوى دلاله أو كان مدلول كلّ منهما هو الحكم الاقتضائى فلابدّ فى تعيين الحكم الفعلى للمجمع من الرجوع إلى أمر آخر ولو كان ذلك الأمر أصلاً عملياً.

أقول: قد تقدّم عدم دلاله خطاب الحكم على ثبوت الحكم الاقتضائى بالمعنى الذى ذكره، يعنى الملاک، إلّا عن طريق ثبوت الحكم الفعلى بالمعنى الذى ذكرنا، وإذا سقطت دلالته على الحكم فلا موجب لدعوى ثبوت ملاكه.

نعم، الموجب لسقوط دلالته عن الاعتبار معارضته بخطاب الحكم الآخر، وإذا لم يشمل الخطاب الآخر لبعض الموارد فلا مانع من شمول خطاب الحكم الأوّل، فلا مورد للأصل العملى فى هذه المقامات مع تقديم خطاب النهى المتعلّق بعنوان على خطاب الأمر المتعلّق بعنوان آخر فيما إذا كان التركيب بين العنوانين اتحادياً على ما يأتى.

[١] هذا بيان للأمر الثانى من الأمور الثلاثه.

وحاصل ما ذكره قدس سره أنّ تقييد أحد الخطابين أو تخصيصه فى مورد شمول الخطاب الآخر لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الخطاب الوارد عليه التقييد أو التخصيص رأساً، كما هو الحال فى تقييد المطلق أو تخصيص العام فى

لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضى لصحه الصلاه مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمه أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعليه أصلاً.

فانقدح بذلك فساد الإشكال فى صحه الصلاه فى صوره الجهل أو النسيان ونحوهما، فيما إذا قدم خطاب (لا تغصب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الإجتماع أصلاً، وذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلى، فيكون وزان التخصيص فى مورد الإجتماع وزان التخصيص العقلى الناشئ من جهه تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً ـ المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى، لصحه مورد الإجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى له، أو عن فعليته، كما مرّ تفصيله.

الشَرح:

بعض أفراده فى غير ما نحن فيه مما لا يكون فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل مقتضى التخصيص والتقييد فى مسأله اجتماع الأمر والنهى خروج المجمع عن أحد الخطابين فيما كان الحكم الذى مفاد الخطاب الآخر فى المجمع فعلياً، وإذا لم يكن الحكم الذى ملاكه أقوى فعلياً من جهه المانع، كما فى مورد الاضطرار أو الغفله والنسيان والجهل، يثبت للمجمع الحكم الآخر المفروض ضعف ملاكه، فمثلاً ـ إذا لم يؤثّر ملاك حرمه الغصب فى المجمع لأجل الغفله عن الغصب أو جهل المكلّف تكون الصلاه صحيحه لتأثير ملاكها، فيكون الفرض كما إذا لم يكن ملاك الحرمه أقوى، أو لم يكن فى البين معيّن لفعليّه أحد الحكمين كما إذا كان خطاب كل من الحكمين اقتضائياً، وكما تكون الصلاه مع عدم رجحان ملاك حرمه الغصب أو عدم المعيّن لفعليّه أحدهما صحيحه فكذلك عند وجود المانع عن تأثير ملاك الحرمه تكون صحيحه.

....

الشَرح:

فانقـدح مما ذكرنا فساد الإشكال فى صحه الصلاه فى الدار المغصوبه فى صوره الجهل بالغصب أو الغفله عنه مع فرض تقديم خطاب النهى عن الغصب على خطاب الأمر بالصلاه، ووجه الظهور أنّ تخصيص خطاب الأمر فى مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشئ من تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، وتأثيره الفعلى مختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، وهذا الاختصاص فى التأثير يقتضى صحّه مورد الاجتماع مع الأمر به كما فى صوره الغفله والنسيان أو بدون الأمر، كما إذا كان المانع عن تأثيره موجباً لانتفاء الفعليه عن الحكم الممنوع، أى النهى، كما فى صوره الجهل والتردّد فى الغصب.

فقوله قدس سره «المقتضى لصحّه مورد الاجتماع»(۱) وصف للمختصّ فى قوله «من جهه تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع...(۲) إلخ».

أقول: قد تقدّم أنّ مع تعلّق النهى بالتصرّف فى ملك الغير ولو كان المكلّف معذوراً فى مخالفه النهى لا يمكن الترخيص فى تطبيق متعلّق الأمر بالمنهى عنه، ولذا لا تكون الصلاه فى الدار المغصوبه داخله فى متعلق الأمر بالصلاه فى صوره الجهل والتردّد فى الغصب، وإذا لم يمكن دخولها فيه فلا كاشف عن ثبوت ملاك طبيعى الصلاه المأمور بها فى تلك الصلاه حتّى يحكم بصحتها.

نعم، هذا مع قطع النظر عن دلاله حديث «لا تعاد» كما ذكرنا سابقاً.

وبالجمله الحكم بصحه المجمع وكون الإتيان بالطبيعى بتطبيقه على المجمع

۱- (۱) الكفايه: ۱۷۶.

۲- (۲) الكفايه: ۱۷۵.

وكيف كان، فلا بد فى ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهى وجوهاً:

منها: إنه أقوى دلاله، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد[١]، بخلاف الأمر.

الشَرح:

كافياً، يختصّ بموارد الغفله والنسيان ونحوهما مما يسقط فيها النهى عن المجمع واقعاً، ومع سقوطه يعمّ الأمر بالطبيعى تطبيقه على المجمع.

وبالجمله، فدعوى الماتن قدس سره وغيره من تحقّق ملاك الواجب فى المجمع فى صوره تعلّق النهى به واقعاً ولو مع جهل المكلّف به لا يمكن المساعده عليها فضلاً عن موارد تنجّز النهى المتعلّق به.

وأمّا ما ذكره قدس سره من عدم كون وزان التخصيص فى مسأله الاجتماع وتقديم جانب النهى وزان التخصيص فى خطاب الأمر بالصوم والنهى عن صوم يوم العيدين، وأنّه لا يصحّ صومهما حتّى مع غفله المكلّف عن كون اليوم يوم عيد، فهو لأنّ النهى عن صوم يوم العيدين إرشاد إلى عدم مشروعيه الصوم فيهما بلا فرق بين الغافل وغيره، بخلاف النهى عن السجود فى الدار المغصوبه، فإنّه نهى عنه بعنوان التصرّف فى ملك الغير بلا رضاه، وهذا النهى لا يعمّ الغافل عن كون الدار ملك الغير، ومع عدم عمومه فيؤخذ بالإطلاق فى متعلّق الأمر كما مرّ.

الأوّل: ترجيح النهى فى المجمع لأقوائيّه دلاله النهى

[١] هذا شروع لبيان الأمر الثالث، وهو أنّه بناءاً على امتناع الاجتماع يقدّم خطاب النهى فى مورد الاجتماع على إطلاق متعلّق الأمر، وذلك لوجوه:

أوّلها: أنّ دلاله النهى على حرمه المجمع أقوى من دلاله إطلاق متعلّق الأمر على اندراجه تحت المتعلّق، وذلك فإنّ مدلول النهى عن الطبيعى طلب تركه

وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهه إطلاق متعلقه بقرينه الحكمه، كدلاله الأمر على الإجتزاء بأى فرد كان.

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهى بالاطلاق بمقدمات الحكمه، وغير مستند إلى دلالته عليه بالإلتزام، لكان استعمال مثل (لا تغصب) فى بعض أفراد الغصب حقيقه، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالته على العموم من جهه أن وقوع الطبيعه فى حيز النفى أو النهى، يقتضى عقلاً ـ سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضروره عدم الإنتهاء عنها أو انتفائها، إلاّ بالإنتهاء عن الجميع أو انتفائه.

الشَرح:

ولا يتحقّق ترك الطبيعى عقلاً إلاّ بترك جميع أفراده، فالمدلول الوضعى للنهى عن الطبيعى يستلزم عقلاً ترك أفراده، بخلاف الأمر بالطبيعى الذى يكفى فى الامتثال وسقوط التكليف به صرف وجوده خارجاً ولكن إجزاء فرد ما عن صرف الوجود لا يستفاد من الأمر بالطبيعى إلاّ أنّه بعد جريان مقدّمات الحكمه فى ناحيه متعلّق الأمر.

وقد يورد على هذا الفرق بأنّ النهى عن الطبيعى وإن استلزم ترك جميع أفراده إلاّ ـ أنّه أيضاً بعد جريان مقدّمات الحكمه فى ناحيه متعلّق النهى ويتعيّن أنّ المنهى عنه هو الطبيعى بلا قيد، كما أنّ مقتضى إطلاق متعلّق الأمر بعد جريان مقدّماتها الاكتفاء بأىّ فرد منه.

وبالجمله العموم فى ناحيه كلّ من الأمر والنهى وإن اختلف ــ لأنّه فى الأول بدلى، وفى الثانى شمولى ــ إلاّ أنّ كلاًّ منهما إطلاقى يتوقّف على تماميه مقدّمات الإطلاق فى ناحيه المتعلّق لهما فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر عند دوران الأمر فى رفع اليد عن أحدهما.

وربّما يجاب عن هذا الإيراد بالفرق بين النهى عن الطبيعى والأمر به، فإنّه لو لم

قلت: دلالتها على العموم والإستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعه وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الافراد، إلّا إذا أريد منه الطبيعه مطلقه وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلک مع عدم دلالته عليه بالخصوص، إلّا بالإطلاق وقرينه الحكمه، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق فی غير مقام البيان، لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعه، وذلک لا ينافی دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلاله على أنه المقيد أو المطلق.

الشَرح:

يكن دلاله النهی عن الطبيعی بترک جميع أفراده عقلاً بالاستلزام لدلّ على ترک بعض أفراده، ولكن لمّا كانت إراده ترک البعض مجازاً، فكان ذلک دليلاً على أنّ العموم فيه ليس بالإطلاق، بل باستلزام طلب ترک الطبيعی ـ الذی هو المدلول الوضعی للنهی ـ عقلًا لترک جميع أفراده.

وناقش الماتن قدس سره فی هذا الجواب بأنّ دلاله وقوع الطبيعه فی حيز النفی أو النهی وإن كان يستلزم العموم والاستيعاب إلّا أنّ الاستيعاب والعموم إنّما هو بحسب ما يراد مما وقع فی حيزهما، فإن كان المراد منه ـ أی من متعلّق النهی أو النفی ـ الطبيعی بلا قيد، فيقتضيان انتفاء جميع أفراده أو الانتهاء عنها، ولابدّ من استظهار كون المتعلّق لهما كذلک من ملاحظه الإطلاق الموقوف على مقدّمات الحكمه، بحيث لو لم يكن فی البين قرينه الحكمه ـ بأن لم يكن المتكلّم فی مقام البيان بالإضافه إلى قيود المتعلّق ـ لا يمكن أن يستفاد منهما استيعابهما لجميع أفراد متعلّقهما.

إلاّ أن يدّعى كما أنّ لفظه «كل» وسائر أدوات العموم متكفّله وضعاً لإفاده عدم القيد لمدخولها واستيعاب الحكم الوارد فی الخطاب لجميع أفراد مدخولها وهو

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن فى دلالتهما على الاستيعاب كفايه ودلاله على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يُدعى ذلك فى مثل (كل رجل)، وإن مثل لفظه (كل) تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجه إلى ملاحظه إطلاق مدخوله وقرينه الحكمه، بل يكفى إراده ما هو معناه من الطبيعه المهمله ولا بشرط فى دلالته على الإستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلًا، لو أُريد منه خاص بالقرينه، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول، لعدم استعماله إلاّ فيما وضع له، والخصوصيه مستفاده من دالّ آخر، فتدبر.

الشَرح:

الطبيعه المهمله ولابشرط مع قطع النظر عن دخولها ولا- يحتاج فى إحراز أنّ المراد من مدخولها الطبيعى مطلقاً إلى إحرازه بمقدّمات الحكمه، كذلك النفى أو النهى بالإضافه إلى الطبيعى الواقع فى حيزهما.

وبتعبير آخر: النفى أو النهى كأداه العموم بالإضافه إلى الطبيعه الواقعه فى حيزهما، ولكن بناءاً على هذه الدعوى أيضاً لا يلزم المجاز لو أُريد من المدخول، الخاص، بالقرينه لا فى ناحيه كلّ، لدلالته على استيعاب الحكم لمدخوله ولا فى ناحيه مدخوله إذا كان إراده الخاص بنحو تعدّد الدال والمدلول، لعدم استعمال اللفظ الموضوع للطبيعى إلاّ فى معناه والخصوصيه مستفاده من دالّ آخر.

أقول: الرجوع إلى المتفاهم عند أهل المحاوره كافٍ فى الإذعان بالفرق بين مثل قول الشارع «كلّ بيع حلال» وبين قوله تعالى «أحلّ اللّه البيع» فإنّه وإن كان يستفاد منهما حليّه جميع البيوع إلاّ- أنّ الاستفاده فى الثانى يكون بعنايه أمر خارجى يعبّر عنه بمقدّمات الإطلاق بخلاف الأوّل، فإنّ لفظ «كلّ» بمقتضى الوضع يفيد استيعاب الحلّيه لجميع أفراد البيع، وإذا ثبت هذا الفرق بين الأمر بالشىء والنهى عنه بأنّ الأمر بالشىء لا دلاله له بنفسه على أنّ المتعلّق للطلب نفس الطبيعى من غير

....

الشَرح:

دخاله قيد بل يحتاج استفاده ذلك إلى ملاحظه مقدّمات الإطلاق فى ناحيته بخلاف النهى عن الشىء أو نفيه، فإنّ النهى أو النفى المتعلّق بشىء بنفسه كافٍ فى عدم دخاله قيد فى المنهى أو المنفى، لا يصحّ أيضاً تقديم خطاب النهى على خطاب الأمر فى مسأله الاجتماع؛ لأنّ المفروض فى باب الاجتماع وجود خطابين، خطاب الأمر بالصلاه مثلًا، وخطاب النهى عن الغصب، فالعموم ولو كان فى الأوّل بالإطلاق وفى الثانى بالوضع إلّا أنّه لا يوجب مجرّد ذلك تقديم خطاب النهى وإنّما ذلك يوجب التقديم إذا ذكر الأمر بها والنهى عنه فى خطاب واحد ليمنع الثانى عن تماميه مقدّمات الإطلاق فى ناحيه الأمر بالصلاه.

وأمّا كون النهى فى خطاب منفصل فلا يمنع عند الماتن وأمثاله من انعقاد الاطلاق فى ناحيه خطاب الأمر بالصلاه، كما أصرّ على ذلك فى باب تعارض الاطلاق مع العام الوضعى(١).

نعم، لو كان من مقدّمات الاطلاق عدم ورود القيد ولو فى خطاب منفصل صحّ تقديم خطاب النهى على خطاب الأمر، وسيأتى فى محلّه البحث عنه وبيان الصحيح من المسلكين.

أضف إلى ذلك عدم ثبوت النفى أو النهى من أداه العموم فيما وقع فى حيزهما الطبيعى، بل لابدّ فى إثبات كون الطبيعى مطلقاً من ملاحظه مقدّمات الاطلاق كما هو الحال فى الأمر بالطبيعى.

نعم، ذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّه وإن كان العموم فى ناحيه كلّ من الأمر بالصلاه

١- (١) كفايه الأُصول: ٢٤٧ و ٤٥٠.

ومنها: إنّ دفع المفسده أولی من جلب المنفعه[۱].

وقد أورد علیه فی القوانین، بأنه مطلقاً ممنوع، لان فی ترک الواجب أیضاً مفسده إذا تعین.

الشَرح:

والنهی عن الغصب إطلاقیاً إلاّـ أنّه لابـدّ من تقـدیم الاطلاق الشـمولی علی البـدلی؛ لأنّ الاطلاق البـدلی المقتضـی للاکتفاء فی الامتثال بأیّ فرد یحتاج إلی مقدّمه زائده وهی إحراز تساوی أفراد الطبیعی فی الوفاء بالغرض، ومع الإطلاق الشـمولی علی خلافه لا تتمّ هذه المقدّمه(۱).

ولکن لاـ یخفی ما فیه، فإنّه یکفی فی إحراز التساوی فی الملاک عـدم ذکر القیـد للمتعلّق وإلاّ کان علی المولی تقییـده بـذلک القیـد، ومجرّد إمکـان اختلاـف أفراد المنهی عنه فی الملاـک بالشـدّه والضـعف ولزوم تساوی أفراد الطبیعی فی الوفاء بالملاک اللازم لا یوجب فرقاً بینهما.

وبتعبیرٍ آخر: کمـا أنّ مع شـمول النهی لمورد لاـ یمکن أن یتعلّق به الأـمر کـذلک مع شـمول الأـمر لمورد لا یمکن أن یتعلّق به النهی، فالاطلاقان من الخطابین ینتفیان بناءاً علی أنّ مقدّمات الاطلاق عدم ورود البیان للقید ولو منفصـلاً أو یتعارضان بناءاً علی أنّ من مقدّمات الإطلاق عدم بیان القید فی مقام التخاطب بخطاب المطلق.

[۱] ثانیهـا: أنّ دفع المفسـده أولی من جلب المنفعه، یعنی لو أخـذ فی المجمع بمقتضـی خطـاب النهی لکـان هـذا رعـایه لـدفع المفسـده ولو أخـذ فیه بمقتضـی خطاب الأمر بالطبیعی، لکان هـذا تقـدیماً لرعایه المصـلحه، وکلّما دار الأمر بین رعایه المفسده بدفعها ورعایه المصلحه بجلبها یکون الأوّل متعیّناً فی بناء العقلاء، بل فی

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۱۶۲.

ولاـ يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معيناً، ليس إلاّـ لأجل أن فى فعله مصلحه يلزم استيفاؤها من دون أن يكون فى تركه مفسده، كما أن الحرام ليس إلاّ لأجل المفسده فى فعله بلا مصلحه فى تركه.

ولكن يرد عليه أن الأولويه مطلقاً ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاه وما يتلو تلوها.

ولو سلم فهو أجنبى عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل به القطع.

الشَرح:

حكم العقل، فيؤخذ به فى الشرعيات أيضاً.

وأورد على ذلك فى القوانين بأنّ فى ترك الواجب أيضاً مفسده فلا يحرز بتقديم جانب الحرمه أولويه دفع المفسده فيها.

ولكن لاـ يخفى ما فى هذا الإيراد فإنّه إن أُريد بالمفسده فى ترك الواجب العقاب على تركه فمن الظاهر أنّ العقاب أثر تنجّز الوجوب المحرز بوجهٍ معتبر، ومع تعارض الخطابين فى المجمع لا يحرز الوجوب، كما لا يحرز خصوص الحرمه. وإن أُريد الأثر المترتب والفساد الكامن فى العمل فلا ينبغى التأمّل فى أنّ ترك الفعل حتّى الواجب ليس فيه فساد، بل الأثر يكون فى حصول الشىء صلاحاً أو فساداً.

نعم، ربّما ينطبق على ترك الفعل عنوان حسن أو قبيح، ولكنّه خلاف الفرض فى المقام من تعلّق كلّ من الوجوب أو الحرمه بالفعل، وعلى ذلك بنينا سابقاً من أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه العام، وإنّ فى ترك الواجب لا يكون فساداً ليحرم نفسياً، بل يفوت بالترك الصلاح اللازم فى الفعل.

ولو سلم أنه يجدى ولو لم يحصل، فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصاله البراءه أو الإشتغال، كما فى دوران الأمر بين الوجوب والحرمه التعيينين، لا ـ فيما تجرى، كما فى محل الاجتماع، لأصاله البراءه عن حرمته فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعده الإشتغال فى الشك فى الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً إلاّ فعليّه الحرمه المرفوعه بأصاله البراءه عنها عقلاً ونقلاً.

نعم لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره فى المبغوضيه ولو لم يكن الغلبه بمحرزه، فأصاله البراءه غير جاريه، بل كانت أصاله الإشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه، ولو قيل بأصاله البراءه فى الأجزاء والشرائط، لعدم تأتّى قصد القربه مع الشك فى المبغوضيه، فتأمل.

الشَرح:

والصحيح فى ردّ الأولويه أنّه لم يظهر أولويه لرعايه دفع المفسده من جلب المصلحه مطلقاً، والشاهد لذلك ما نراه من إقدام العقلاء على أمور يترتّب عليها الفساد لجلب المصالح التى تكون أهمّ فيسافرون فى الحرّ والبرد ويتحمّلون المشاق والمتاعب لجلب الأرباح، وكذا الحال فى الشرع فى موارد تزاحم الواجب والحرام كتزاحم وجوب حفظ النفس وحرمه الغصب والتصرّف فى مال الغير.

ولو سلّم تماميّه قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه فمفادها أنّ الفاعل فى كلّ مورد دار أمره بين جلب المنفعه إلى نفسه أو دفع المفسده عنه يختار دفع المفسده عن نفسه، والمقام لا يدخل فى صغرى تلك القاعده، لأنّ الكلام فى المقام فى دوران أمر الفعل بين الواجب والحرام والواجب لا يلازم الصلاح للفاعل كما أنّ الحرام لا يلازم المفسده له بل الشارع فى مقام جعل الأحكام يلاحظ صلاح الفعل وفساده نوعاً وإن لم يكن شىء منهما راجعاً إلى شخص الفاعل، وإلى ذلك أشار الماتن قدس سره بقوله: «ولو سلّم فهو أجنبى عن المقام» فإنّ الكلام فى المقام فيما دار

....

الشَرح:

الأمر بين كون الفعل واجباً أو حراماً، ــ والشارع مع كون الفعل واحداً ــ يجعل الحكم الذى ملاكه أقوى.

ومع تسليم أنّ القاعده تعمّ موارد رعايه المكلف الواجب والحرام، فلا تفيد فى المقام أيضاً؛ لأنّ عمومها يشمل ما إذا كان فعل واجباً على المكلف وفعل آخر حراماً بأن يكون الصلاح والفساد فى كلّ من الواجب والحرام معلومين، ولكن لعدم تمكّنه على الجمع بينهما فى الامتثال دار أمره بين أن يراعى الواجب وصلاحه أو أن يراعى الحرام بتركه لدفع مفسدته.

ولا يشمل المقام الذى لا يعلم بثبوت الصلاح والفساداللازم رعايتهما معاً بل يعلم بثبوت أحدهما اجمالاً، وإلى ذلك يشير بقوله «ولو سلّم فإنما يجدى ما لو حصل القطع».

ثمّ قال قدس سره : «ولو سلم» يعنى لو قلنا بعموم قاعده أولويه دفع المفسده عن جلب المنفعه، ولصوره عدم العلم بالواجب والحرام معاً بأن يحتمل وجوب الفعل أو حرمته، فتجرى القاعده فيه إذا لم يكن فى البين مرجعاً عند الشكّ فى حكمه من أصاله البراءه أو الاشتغال، كما فى دوران أمر الفعل بين المحذورين من الوجوب والحرمه على التعيين، لا مثل المقام مما يكون جريان أصاله البراءه عن حرمه المجمع موجباً لصحّته عبادةً، حيث إنّ المانع عن عباديته الحرمه الفعليه المنتفيه بأصاله البراءه، ومع انتفائها وإحراز الصلاح فى المجمع يحصل بالإتيان به ما هو المعتبر فى كون شىء فرداً للواجب، ولذا يثبت صلاحيه للمجمع للتقرّب ووقوعه عبادةً حتى بناءاً على الاشتغال فى مسأله دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

ص :۴۵

....

الشَرح:

نعم لو قيل بأنّ المفسده الغالبه على صلاح الفعل ــ على تقديرها ــ توجب مبغوضيه الفعل وعدم كونه صالحاً للتقرّب به، لتعيّن فى المقام على المكلّف الاحتياط والإتيان بغير المجمع ليحرز صحه صلاته وعبادته حتّى بناءاً على البراءه فى دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ مع احتمال المبغوضيه الواقعيه للمجمع لغلبه مفسدته لا يمكن للمكلّف التقرّب به، وأصاله البراءه عن الحرمه الواقعيه للمجمع بمعنى عدم كون المكلف مأخوذاً بتلك الحرمه على تقديرها، لا تنفى المبغوضيه الواقعيه على تقديرها.

أقول: الحرمه الواقعيه للمجمع ــ على تقديرها ــ هى التى توجب تضييق دائره متعلّق الوجوب لأنّ تقييده بغيره لازم ثبوت الحرمه للمجمع واقعاً على ما تقدّم من عدم إمكان إطلاق متعلّق الوجوب مع تعلّق الحرمه بالمجمع سواء كانت تلك الحرمه منجّزه أم لا.

إلّا أنّ أصاله البراءه عن حرمه المجمع لا يثبت إطلاق متعلّق الوجوب، فاللازم فى اثبات إطلاقه وعدم تقييد الطبيعى إجراء البراءه عن وجوب الطبيعى المقيّد بغير ذلك المجمع، ولا يعارض بأصاله البراءه عن وجوب الطبيعى بنحو اللابشرط، كما هو المقرّر فى بحث دوران أمر الواجب بين المطلق والمشروط ولو كان مجرّد احتمال المفسده الغالبه موجباً لأصاله الاشتغال لجرى ذلك فى الشبهه الموضوعيه أيضاً، ولم يجز الصلاه فى مكان يحتمل كونه ملك الغير وهو غير راضٍ بالتصرّف فيه مع أنّه تجرى أصاله البراءه عن تقييد الصلاه بغير ذلك المكان؛ لأنّ الشك فى الشبهه الحكميه والموضوعيه من صغريات الشك فى مانعيه المكان.

ومنها: الإستقراء، فإنّه يقتضى ترجيح جانب الحرمه على جانب الوجوب، كحرمه الصلاه فى أيام الإستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين[١].

وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الإستقراء، ما لم يفد القطع.

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سلم فليس حرمه الصلاه فى تلك الأيام، ولا ـ عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام، لأن حرمه الصلاه فيها إنما تكون لقاعده الإمكان والإستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمه الصلاه عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمه كما هو المدعى، هذا لو قيل بحرمتها الذاتيه فى أيام الحيض، وإلّا فهو خارج عن محل الكلام.

الشَرح:

[١] ثالثها: الاستقراء، ولو تمّ هذا الوجه لكان مقتضاه تقديم احتمال الحرمه فى موارد دوران أمر الفعل بين كونه واجباً أو حراماً، سواء كان الدوران لتعارض الخطابين أم لغيره، ورعايه التكليف التحريمى فى موارد دوران الأمر بين امتثال التكليف الوجوبى وبين ترك الحرام.

ويقال فى تقريب هذا الوجه: إنّ مقتضى الاستقراء أنّ الشارع قد قدّم رعايه احتمال الحرمه على احتمال الوجوب، وهذا مستفاد من مثل حكمه على المرأه بالاستظهار بترك عبادتها فى فرض استمرار الدم بعد أيام عادتها وقبل انقضاء عشره أيام إذا احتملت تجاوز دمها العشره، وحكمه بإراقه المائين والتيمّم للصلاه إذا انحصر أمر المكلّف فى التوضى ء من أحدهما مع علمه إجمالاً بنجاسه أحدهما وغيرهما مما لا يخفى على المتتبع.

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بوجهين:

الأولّ: أنّ الاستقراء المعتبر ما يوجب الجزم بتقديم الشارع رعايه احتمال

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمه الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً، فلا حرمه فى البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتهما كما فى النص، ليس إلّا من باب التعبد، أو من جهه الإبتلاء بنجاسه البدن ظاهراً بحكم الإستصحاب، للقطع بحصول النجاسه حال ملاقاه المتوضئ من الإناء الثانيه، إما بملاقاتها، أو بملاقاه الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى.

نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجه إلى التعدد وانفصال الغساله لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقاه الأولى أو الثانيه إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعده الطهاره محكمه.

الشَرح:

الحرمه على احتمال الوجوب فى جميع موارد تردّد حكم الفعل بينهما، ولو بنى أنّه لا يعتبر الجزم أو الوثوق بل يكفى مجرّد الظن بالكبرى فلا يحصل الظنّ بها من مثل مورد أو موردين.

ثانياً: أنّ المثالين ليسا من تقديم احتمال الحرمه على احتمال الوجوب، فإنّ الحكم على المرأه بترك عبادتها إنّما هو لقاعده الإمكان فى الدم المفروض واستصحاب بقاء حيضها، وهذا بناءاً على كون حرمه الصلاه على الحائض ذاتيه، وأمّا بناءاً على كونها تشريعيه فلا بأس بالصلاه، لاحتمال طهرها بالاستحاضه ولا تكون فى صلاتها كذلك احتمال الحرمه أصلاً، وبذلك يظهر الحال فى الوضوء بمائين اشتبه طاهرهما بنجسهما حيث لا حرمه فى الوضوء بالماء المتنجّس إلّا تشريعاً، ولا تشريع فى الوضوء مع احتمال طهاره الماء، كما إذا توضّأ بأحدهما أوّلاً ثمّ غسل أعضاء وضوئه بالماء الثانى وتوضّأ به ثانياً، فإنّه يحرز وضوئه بالماء الطاهر، فالحكم عليه بإراقه المائين والتيمّم لصلاته إنّما لأجل التعبّد أو لئلّا يبتلى فى بدنه

....

الشَرح:

بالنجاسه المحكوم عليها بالبقاء حتى بعد التوضى ء بالماء الثانى إذ بوصول الماء الثانى إلى عضوه يعلم تفصيلًا بنجاسته إمّا بالماء الثانى أو بالماء الأول قبل ذلك، ومقتضى الاستصحاب بقائه على نجاسته بعد تمام الغسل بالماء الثانى.

نعم لو كان الماء الثانى على نحو يطهّر العضو المتنجس ــ على فرض طهارته ــ بمجرّد وصوله إليه بلا حاجه إلى التعدّد وانفصال الغساله كما إذا كان كرّاً، فلا يعلم بنجاسه العضو تفصيلًا، ولكن يعلم بنجاسته إجمالًا، ولا يكون فى هذه الصوره لاستصحاب نجاسه العضو مورد، بل تجرى فيه قاعده الطهاره.

أقول: ما ذكره قدس سره من عدم كون الحكم فى الموردين من تقديم احتمال الحرمه على احتمال الوجوب لأنّ حرمه الصلاه على الحائض وكذا حرمه الوضوء بالماء المتنجّس تشريعيه لا ذاتيه متينٌ جدّاً، ونذكر فى المسأله الآتيه أنّ النهى عن عباده أو معامله ظاهره الإرشاد إلى عدم التشريع أو عدم الإمضاء.

وأمّا ما ذكره من أنّ الحكم على المرأه بالاستظهار لقاعده الإمكان واستصحاب بقاء الحيض فغير تامّ، فإنّ الحكم بترك عبادتها مع استمرار الدم بعد أيام عادتها قبل تمام العشره لا يكون مقتضى قاعده الإمكان ولا الاستصحاب، حيث إنّ الاستصحاب مقتضاه كون الدم المزبور استحاضه فيجب عليها أعمالها، وذلك فإنّ الشارع قد حكم على ذات العاده مع استمرار دمها إلى ما بعد العشره بحيضها مقدار عادتها والدم بعده استحاضه، ومقتضى الاستصحاب بقاء دمها إلى ما بعد العشره، كما هو الصحيح من اعتبار الاستصحاب فى الأمور الاستقباليه كالأمور الماضيه، فالاستصحاب فى بقاء حيضها أصل مسبّبى لا تصل النوبه إليه مع جريان الأصل السببى.

....

الشَرح:

ومفـاد قاعـده الإمكان على ما هو الصـحيح هو كون الـدم حيضاً إذا اجتمع فيه ما هو المعتبر فى كونه حيضاً، ومما يعتبر فيه عـدم تجاوزه عن العشره وهذا الشرط مفقود بمقتضى الاستصحاب فى بقاء الدم واستمراره إلى ما بعدها.

والحاصـل أنّ الحكم على الحـائض بالاسـتظهار وجوبـاً أو نـدباً أو جوازاً مسـتفاد من الروايـات من غير أن يرتبـط بتقـديم جانب احتمال الحرمه.

وأمّا الأمر بـالتيمّم فهو تعبّـد محض فيلتزم بوقوع التقييـد فى دليـل اعتبـار الوضوء للصـلاه وذلك لتمكّن المكلّف فيالفرض من الصـلاه بالطهاره المائيه بل ومع طهاره بدنه بأن يصـلى بعد الوضوء بأحد المائين ويعيد تلك الصلاه بعد الوضوء بالماء الثانى مع تطهير الأعضاء قبله.

ودعوى ابتلائه باستصـحاب الخبث بالإضـافه إلى الصـلوات الآتيه لا يمكن المساعـده عليها، فإنّه يجوز الابتلاء بالخبث القطعى بالإضـافه إلى الصـلاه التى لم يـدخل وقتها فضـلاً عن الخبث الاستصـحابى، ولا فرق فى الصورتين المتقـدّمتين ــ أى كون الماء الثانى أيضاً قليلاً كالماء الأوّل أو كثيراً يطهر العضو بمجرّد وصوله إلى الماء ــ من جهه جريان الاستصحاب فى نجاسه العضو فى كلّ منهما، غايه الأمر النجاسه المستصحبه فى صوره كرّيه الثانى تكون محرزه بالإجمال ولا يضرّ ذلك باستصحابها.

وما ذكره الماتن قـدس سـره من عدم جريان الاستصـحاب فى صوره كونها محرزه إجمالاً بل تكون قاعده الطهاره محكمه مبنى على مسلكه فى تعاقب الحالتين والشكّ فى المتقدّم والمتأخّر منهما.

نعم، قد يقال: إنّ الاستصحاب فى نجاسه العضو مع إحراز نجاسته إجمالاً معارض باستصحاب طهاره الأعضاء عند استعمال الماء الطاهر الواقعى، حيث

الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات، بتعدد العنوانات[۱] والجهات، فى أنه لو كان تعدد الجهه والعنوان كافياً مع وحده المعنون وجوداً، فى جواز الإجتماع، كان تعدد الإضافات مجدياً، ضروره أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه والمفسده والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمه شرعاً، فيكون مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) من باب الإجتماع (كصلّ ولا ـ تغصب) لا ـ من باب التعارض، إلاّ إذا لم يكن للحكم فى أحد الخطابين فى مورد الإجتماع مقتضٍ، كما هو الحال أيضاً فى تعدد العنوانين، فما يتراءى منهم من المعامله مع مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معامله تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناءً على الإمتناع، أو عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الإجتماع.

الشَرح:

يحتمل بقائها على تلك الطهاره لاحتمال كون الطاهر هو الماء الثانى وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى قاعده الطهاره فيها وجريان الاستصحاب فى الطهاره كما ذكر، وإن نُوقش فيه بدعوى أنّه من الاستصحاب الفرد المردّد بين الطهاره السابقه قبل استعمال المائين المعلوم زوالها بعد ذلك وبين الطهاره الحادثه بعد ذلك المشكوك حدوثها، إلاّ ـ أنّا ذكرنا فى بحث الاستصحاب أنّ خطاب النهى عن نقض اليقين بالشك يعمّ هذا القسم كما يعمّ الاستصحاب فى القسم الثانى من استصحاب الكلى وتمام الكلام فى بحث الاستصحاب.

التنبيه الثالث: تعدّد الإضافات

[۱] قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الخلاف فى مسأله الاجتماع فى موارد التركيب الاتحادى ينحصر فيما كانت النسبه بين نفس عنوانى الفعلين العموم من وجه بحيث يكون الإتيان بمتعلّق الأمر بالمجمع موجباً لتحقّق العنوان المحرّم من غير عكس، بأن يكون ارتكاب المحرّم فى المجمع بنفسه لا يوجب انطباق عنوان متعلّق الأمر

....

الشَرح:

عليه، بل يحتاج انطباقه على المجمع إلى ضمّ فعل ولو كان ذلك الفعل قصد عنوان الواجب كالأمر بالصلاه مع خطاب النهى عن الغصب أو الأمر بالوضوء مع خطاب النهى عنه، فإنّ مقتضى كون خطاب النهى عن الغصب انحلالياً مبغوضيه نفس السجود فى المكان المغصوب، سواء انضمّ إليه بقيه الصلاه أم لا ـ والأمر بالصلاه مقتضاه مطلوبيه السجود المزبور فيما إذا انضمّ إليه بقيّه الصلاه، وكذا النهى عن الغصب فيما كان الماء ملك الغير مع الأمر بالوضوء، فإنّ النهى عن الغصب يقتضى مبغوضيه استعمال الماء المغصوب ولو بغسل الوجه واليدين، فالفساد والمبغوضيه فى نفس استعماله بخلاف الأمر بالوضوء فإنّه يدلّ على مطلوبيه الغسل إذا انضمّ إليه قصد الوضوء، ففى نظائره يمكن دعوى عدم المنافاه بين مطلوبيه الكلّ ومبغوضيه الجزء.

وأمّا إذا كان عنوان المحرّم بحيث لو طبّق على المجمع كان عنوان الواجب موجوداً لا محاله فالتكاذب والتنافى بين الخطابين فى الحكم والملاك ظاهر كما إذا كانت النسبه بين متعلّقى الأمر والنهى العموم من وجه وكانت النسبه بينهما كذلك ناشئه عن الموضوع للوجوب والحرمه، كما فى قوله: أكرم العلماء، وقوله: لا تكرم الفساق، أو قوله: أكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق(۱)، فالاطلاق فى ناحيه كل من الخطابين ينفى عن مورد اجتماعهما الحكم الوارد فى الخطاب الآخر وملاكه، فكيف يلتزم فيهما بثبوت الحكمين والملاكين فى المجمع.

ص: ۵۲

۱- (۱) لا يخفى أن المثال الأول هو المثال المذكور فى الكفايه: ۱۸۰، لكن اريد التمثيل للأمر بالاطلاق البدلى حتى يكون مثالاً للترخيص فى التطبيق فالأولى التمثيل له بما مثل به شيخنا الأستاذ (دام ظله) وهو «اكرم عالماً».

....

الشَرح:

وما عن المصنّف قدس سره من أنّ معامله المتعارضين معهما مبنى على الامتناع أو إحراز الملاک لأحد الحکمین لا یخفی ما فیه.

نعم، لا یبعد تقدیم خطاب لا تکرم الفاسق على إطلاق خطاب أکرم عالماً بالوجه المتقدّم بین الحکم الترخیصی(۱) والإلزامی.

وقد فرغنا عن بحث الاجتماع فی الدوره السابقه فی شهر شعبان المعظم سنه ۱۴۰۶ ه .ق وفی هذه الدوره سنه ذی الحجّه الحرام ۱۴۱۴ ه .ق والحمد للّه ربّ العالمین.

ص: ۵۳

۱- (۱) إنّ المقصود من الحکم الترخیصی هو الترخیص فی التطبیق لا الاستحبابی.

فصل

فی أن النهی عن الشیء، هل یقتضی فساده أم لا؟

ولیقدم أمور:

الأول: إنه قد عرفت فی المسأله السابقه الفرق بینها وبین هذه المسأله[1]، وإنه لا دخل للجهه المبحوث عنها فی إحداهما، بما هو جهه البحث فی الأخری، وإن البحث فی هذه المسأله فی دلاله النهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد بخلاف تلک المسأله، فإن البحث فیها فی أن تعدد الجهه یجدی فی رفع غائله اجتماع الأمر والنهی فی مورد الإجتماع أم لا؟

الشَرح:

اقتضاء النهی للفساد

الفرق بین مسأله الاقتضاء ومسأله الاجتماع

[1] یذکر فی المقام أُمور:

الأوّل: الفرق بین هذه المسأله ومسأله جواز اجتماع الأمر والنهی ودخول البحث عن هذه المسأله فی المسائل الأصولیه، وقد تقدّم أنّ الکلام فی المسأله السابقه فی مبحثین:

أحدهما: أنّ تعدّد العنوان مع الترکیب الاتحادی بین العنوانین یصحّح ثبوت حکمین بالإضافه إلی المجمع بأن لا یلزم من ثبوت الحکمین فیه محذور التکلیف بالمحال، أو أنّ وحده العنوانین واتحادهما خارجاً یوجب لزوم المحذور من ثبوت الحکمین فی المجمع فلابدّ فیه من رفع الید عن إطلاق أحد الخطابین.

وثانیهما: فیما کان الترکیب بین العنوانین انضمامیاً بحیث ینطبق أحد العنوانین

....

الشَرح:

على شـىء خارجاً والعنوان الآـخر على غيره فكـان الكلاـم فى إمكـان الأخـذ بكـل من الإطلاقين فى مجمعهما المفروض كون تركيبهما فيه انضـمامياً أو أنّ الأخـذ بالإطلاقين فيه أيضاً كموارد التركيب الاتحادى غير ممكن للزوم المحذور الذى تقدّم ذكره فى المسأله السابقه، فلابدّ من رفع اليد فى المجمع من أحد الاطلاقين.

وقـد تقـدّم أنّ الاـلتزام بالامتنـاع فى المورد الأـوّل لاـ يسـتلزم الاـلتزام به فى المورد الثـانى، وأنّه على تقـدير الالتزام بالامتناع فى المورد الأول أو حتى فى المورد الثانى وتقـديم جانب النهى فى المجمع يكون النهى عنه من صـغريات هـذه المسأله التى يتكلّم فى منافـاه حرمه العباده لصـحّتها وعـدم إمكان اجتماعهما أو عـدم منافاتها لها، وكـذلك البحث فى النهى عن المعامله وصـحّتها سواء أُريد بالمعامله معناها الخاص ــ يعنى العقود والإيقاعات ــ، أو معناها العام ــ يعنى ما يكون مقابل العباده ــ. وبما أنّ نتيجه هـذه المسـأله تقع فى قيـاس اسـتنباط الحكم الكلّى الفرعى فيحكم بها، على المعامله المنهى عنها، بصـحّتها وعلى العباده المنهى عنها بفسادها، فيدخل البحث عنها فى المسائل الأُصوليه.

وقـد ذكر المحقق العراقى قـدس سره على مـا فى نهـايه الأفكار عـدم ارتباط هـذه المسأله بالمسأله السابقه حتّى بناءاً على امتناع اجتماع الأمر والنهى وتقـديم جانب النهى على جانب الأمر، وبيان ذلك أنّ المبحوث عنه فى هـذه المسأله اقتضاء النهى بوجوده الواقعى فساد متعلّقه بملاحظه كشـفه ولو بالملازمه العرفيه عن عدم الملاك والمصلحه فى متعلّقه ولذا يدور الفساد مدار الوجود الواقعى للنهى، سواء كـان المكلّف عالمـاً به أو جاهلاًـ أو غافلاًـ وهـذا بخلاف المسأله السابقه بناءاً على الامتناع وتقـديم جانب النهى فإنّه يدور الفساد مدار العلم وتنجّز النهى لا مدار الوجود

ص :56

....

الشَرح:

الواقعی للنهی، ولذا بنوا علی صحّه العباده کالصلاه فی الدار المغصوبه من الجاهل القاصر أو الناسی، فلا یکون لإحدی المسألتین مساس بالأخری، ولا یبقی مجال لما ذکر فی الکفایه من أنّه بناءاً علی امتناع الاجتماع وتقدیم جانب النهی یکون مورد اجتماع العنوانین من صغریات مسأله اقتضاء النهی عن عباده فسادها.

وبالجمله فالمبحوث عنه فی مسأله اقتضاء النهی فساد متعلّقه هو اقتضائه بوجوده الواقعی وکشفه عن خلوّ العباده عن الصلاح.

وبتعبیرٍ آخر: تقدیم جانب النهی علی جانب الأمر فی باب اجتماع الأمر والنهی لیس لکشف خطاب النهی عن عدم الصلاح فی متعلّقه بل لاشتمال متعلّقه علی المفسده الغالبه فی مورد الاجتماع، ومع تنجّز خطاب النهی یکون النهی مانعاً عن التقرّب بالمجمع فیفسد العباده، بخلاف مورد عدم تنجّزه وکون المکلف معذوراً فی مخالفته حیث یمکن التقرّب بالإتیان بالمجمع لعدم صدوره مبغوضاً مع صلاحه بخلاف موارد النهی عن العباده، فإنّ بطلان متعلّقه لعدم الصلاح فیه ولذا لو لم یکن النهی منجزاً وکان المکلف غیر مأخوذاً بالنهی المزبور لما صحّ الإتیان بمتعلّقه عبادهً لخلوّه عن الصلاح(۱).

أقول: ذکرنا فی مسأله جواز اجتماع الأمر والنهی أنّ الکاشف عن الملاک والمصلحه فی الفعل إمّا الأمر به أو الترخیص فی تطبیق متعلّق الأمر علیه المستفاد من إطلاق متعلّق الأمر، ومع تقدیم خطاب النهی علی خطاب الأمر کما بنینا علی ذلک فی موارد الترکیب الاتحادی لا سبیل لنا إلی الکشف عن ملاک متعلّق الأمر فی المجمع، ولذا التزمنا ببطلان

۱- (۱) نهایه الأفکار ۱ / ۴۵۰.

الثانی: إنه لا یخفی أن عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ، إنما هو لأجل أنه فی الأقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات[۱]، مع إنکار الملازمه بینه وبین الشَرح:

المجمع فی موارد الجهل أی الشکّ والتردّد، وإن کان الجهل قصوریاً.

نعم، فی موارد النسیان والغفله سقوط النهی عن المجمع واقعی، ومعه لا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلّق بعد سقوطه، وأمّا الموارد التی أُشیر إلیها کالنهی عن صوم یوم العیدین ونهی المریض عن الصوم ونهی الحائض عن الصلاه والصوم من قبیل النهی الإرشادی إلی عدم مشروعیه متعلّقه بالأمر به وجوباً أو استحباباً، سواء کان المکلّف علی علمٍ من مرضه أو محرزاً یوم العید ونحوهما أم لا، فعدم الصحّه فیها للاطلاق فی النهی الإرشادی وعدم خطاب دالّ علی مشروعیتها مع الإطلاق المفروض.

وبالجمله بما أنّ الأمر بالطبیعی الصادق علی المجمع فی موارد الاجتماع موجود فیکون تقدیم خطاب النهی التکلیفی موجباً للتقیید فی ذلک الطبیعی ما دام النهی، وإذا سقط للنسیان أو الغفله أو الاضطرار أو الإکراه لا بسوء الاختیار فلا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلّق عند سقوط النهی، ومعه یؤخذ بمقتضی الاطلاق والترخیص فی التطبیق من الحکم بصحّه المجمع عباده.

وجه جعل مسأله الاقتضاء فی مباحث الألفاظ

[۱] ذکر قدس سره أنّ الوجه فی عنوان هذه المسأله وجعلها من مباحث الألفاظ هو أنّ فی الأقوال قول بدلاله النهی عن معامله فسادها بالدلاله الالتزامیه اللفظیه مع الالتزام بعدم الملازمه بین حرمه معامله وفسادها لإمکان إمضائها علی تقدیر إنشائها، وهذا فی المعامله عقداً وإیقاعاً أو حتی فی المعامله بالمعنی الأعم فقط. وأمّا فی العباده فلیس للنهی عنها دلاله لفظیه علی فسادها بل الثابت علی تقدیره الملازمه بین حرمه

الحرمه التى هى مفاده فيها، ولا ينافى ذلك أن الملازمه على تقدير ثبوتها فى العباده إنما تكون بينه وبين الحرمه ولو لم تكن مدلوله بالصيغه، وعلى تقدير عدمها تكون منتفيه بينهما، لإمكان أن يكون البحث معه فى دلاله الصيغه، بما تعم دلالتها بالإلتزام، فلا تقاس بتلك المسأله التى لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

الشَرح:

عباده وفسادها بلا فرق بين استفاده حرمتها من دالّ لفظى كصيغه النهى أو من غيره كالإجماع، وعلى تقدير عدم الملازمه لا فرق بين الدال اللفظى على حرمتها وبين غيره، فاللازم عنوان المسأله بحيث يعمّ كلاً من الملازمه بين الحرمه والفساد والدلاله الالتزاميه اللفظيه المشار إليها بأن يكون المراد من الاقتضاء الكشف فيقال النهى عن فعل عباده أو معامله كاشف عن فساده، سواء كان كشفه عن الفساد بنفسه أو بالملازمه بين ثبوت مدلوله ثبوت الفساد، والبحث فى الكشف بالنحو الأول من البحث فى دلاله النهى وبالنحو الثانى بحث فى الملازمه.

أقول: ظاهر لفظ النهى فى عنوان النزاع هو قول المولى (لا تفعلوا كذا) أو (نهيتكم عن كذا) أو أشباه ذلك، فالمذكور فى عنوان النزاع اقتضاء القول المزبور مع كون المنهى عنه عباده أو معامله وعدم اقتضائه.

ولو كان حرمه عباده ثبوتاً ملازماً لفسادها بحيث يمتنع انفكاك حرمتها عن فسادها فالكاشف عن فسادها حرمتها؛ لأنّ إحراز أحد المتلازمين ثبوتاً إحرازٌ للآخر منهما، فالقول المفروض ليس مقتضياً لفساد العباده ولا حرمتها بل المقتضى لفسادها ـ أى الكاشف عنه ـ نفس حرمه العباده.

وقد تقدّم فى بحث مقدّمه الواجب كلام الماتن قدس سره من أنّه لو كان مقام الثبوت محلّ الكلام فلا معنى للكلام فى مقام الإثبات. نعم جعل البحث فى اقتضاء النهى

....

الشَرح:

أى دلالـته على الفساد صـحيح فى المعاملات، حيث كان القائل باقتضاء النهى عن معامله فسادها ملتزماً بعـدم الملازمه ثبوتاً بين حرمه معامله وفسادها ومدّعياً دلاله النهى عنها على فسادها بالدلاله الالتزاميه اللفظيه.

وبـالجمله إن أُريـد بـالنهى عن شـىء ظاهره وهو القول المشار إليه فلا يـدخل فى مورد الخلاف فى حرمه العباده ولو كانت بغير القول، وإن أُريد حرمه الشىء ثبوتاً فلا يدخل فى مورد الخلاف النهى عن المعامله.

ذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى المقام أنّه لو قيل بأنّ عدم الموجب لوهم الملازمه بين حرمه معامله وفسادها اقتضى أن لا يجعل البحث فى ناحيه الملازمه الواقعيه بين حرمه معامله وفسادها، فعـدم الموجب لوهم عـدم الملازمه بين حرمه عباده وفسادها يقتضـى أيضـاً أن لا ـ يجعـل البحث فى النهى عن عبـاده فى نـاحيه الملازمه بين حرمتها وفسادها، قلنا بالفرق وانّ الموهم لصـحه العبـاده مع حرمتهـا موجود ــ وهو تعـدّد مورد الأـمر والنهى ــ وذلك لإمكان أن يقال بأنّه إذا تعلّق التحريم بالطبيعه المقيّـده مع طلب نفس الطبيعه فتعـدّد مورد الأمر والنهى ولو بالإطلاق والتقييـد يوهم عـدم التنافى بين حرمه الطبيعه المقيّـده والتقرّب بـذات الطبيعه المطلقه.

ثمّ قـال: ويمكن القول بنـاءاً على تضـادّ الأحكـام بـأنّ ذات المطلق محفوظ فى الطبيعه المقيّـده، فلا تعـدّد فى مورد الأمر والنهى حتّى ذهناً.

نعم، إذا قيل بعـدم التضاد بين الأحكام كليه فيصـحّ اجتماع الحرمه مع الصـحه لو لم يكن محذور آخر، فإنّه يمكن التقرّب بذات المطلق مع كون المقيّد هو المقيّد بما

....

الشَرح:

هو مقيّد كما يمكن اجتماع صلاح المطلق مع فساد المقيّد لأنّ الصلاح والفساد لا يكونان من المتضادّين دائماً كما أنّ صلاح السكنجبين دفع الصفراء وبتقيّده بزمان أو مكان مورثاً للحمى، فالأوّل مصلح للمزاج والثانى فساد له، فلا تنافى بين المحبوبيه من الجهه الأولى والمبغوضيه من الجهه الثانيه(١).

أقول: ظاهر كلامه قدس سره أنّ مورد الخلاف فى النهى عن المعامله ينحصر فى دلالته على فسادها بعد الفراغ عند الكلّ عن عدم المنافاه بين حرمه المعامله ثبوتاً مع صحّتها، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل ليس هذا أيضاً مراد الماتن قدس سره لما يأتى من أنّ حرمه المعامله بالمعنى السببى ــ ولو بعنوان ينطبق عليها ــ وإن كان لا ينافى صحتها إلّا أنّه إذا كان التحريم عنها بالمعنى المسببى أو بعنوان ينطبق على الوفاء بها فهو أيضاً مورد الخلاف فى المنافاه وعدمها كما سيأتى، ولا يعتبر فى المسأله الأصوليه أن يكون أصل ثبوت المحمول للموضوع رأساً محلّ الخلاف، بل يكفى كون الخلاف فى بعض فروض الموضوع كما هو الحال فى مبحث الملازمه بين حرمه عباده وفسادها، فإنّ الملازمه فيما كان تحريمها غيرياً أو تنزيهيّاً وفى بعض صور تزاحم الملاكين محلّ الكلام.

وأمّا ما ذكره قدس سره من كفايه تعدّد مورد النهى والأمر ذهناً أو إمكان كون الطبيعى المطلق مقرّباً والمقيّد مبعّداً فقد تقدّم الكلام فيه فى بحث اجتماع الأمر والنهى، فلا نعيد.

وذكر المحقق النائينى قدس سره أنّ المسأله عقليّه ولا تكون من مباحث الألفاظ، وذلك فإنّ غايه ما يدلّ عليه النهى عدم الأمر بمتعلّقه، وأمّا عدم الملاك فى الفعل

١- (١) نهايه الدرايه ٢ / ٣٨١.

الثالث: ظاهر لفظ النهى وإن كان هو النهى التحريمى، إلّا أن ملاك البحث يعم التنزيهى[۱]، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى. كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى، فيعم الشَرح:

المنهى عنه ليحكم بفساده فليس للنهى دلاله عليه، والسرّ فى ذكرهم مسأله اقتضاء حرمه العباده فسادها فى مباحث الألفاظ هو أنّ الأصوليين لم يعنونوا للأحكام العقليه غير المستقله من مباحث الاستلزامات باباً، ولذا ذكروها فى مباحث الألفاظ بمناسبه ما، هذا إذا قيل بصحّه العمل مع الملاك، وأمّا بناءاً على عدم كفايته واشتراط الأمر بالفعل فى الحكم بصحته فلذكرها فى مباحث الألفاظ وجه لدلاله النهى عن عباده على عدم الأمر بها(۱).

أقول: ما ذكره فى وجه جعل الاستلزامات فى ضمن مباحث الألفاظ صحيح إلّا أنّ دلاله النهى على عدم الأمر بالمنهى عنه وكذا عكسه لا تدخل فى الدلاله اللفظيه على ما هو المصطلح عندهم وإلا يكون النهى عن العباده كاشفاً عن عدم الملاك كما يأتى بيانه.

جريان النزاع فى النهى التنزيهى والغيرى أيضاً

[۱] تعرض قدس سره فى هذا الأمر للمراد من النهى فى عنوان النزاع، حيث يكون النهى تحريمياً وتنزيهياً ونفسياً وغيرياً، وبنى على ظاهر النهى وإن كان هو التحريمى ولكنّ المراد هو الأعمّ فيعمّ التنزيهى بأن يراد من النهى الوارد فى عنوان النزاع طلب ترك عباده أو معامله والقرينه على التعميم عموم ملاك الاقتضاء فإنّ الموجب لبطلان العباده لا يختصّ بما إذا كان النهى عنها تحريمياً بل يعمّ النهى التنزيهى أيضاً.

نعم، هذا التعميم يختصّ بالنهى عن العباده حيث لا موجب لتوهّم اقتضاء

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۳۸۵.

الغيرى إذا كـان أصـلياً، وأمـا إذا كـان تبعياً، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه فى دلاله النهى والتبعى منه من مقوله المعنى، إلاّـ أنه داخـل فيمـا هو ملاـكه، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه، إنما يكون لـدلالته على الحرمه، من غير دخل لإسـتحقاق العقوبه على مخالفته فى ذلك، كما توهمه القمى قـدس سـره ويؤيـد ذلك أنه جعل ثمره النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فساده إذا كان عباده، فتدبر جيداً.

الشَرح:

النهى التنزيهى عن معـامله فسادها حتّى بناءاً على اقتضاء النهى التحريمى عن معامله فسادها، ولكن اختصاص ملاك عموم النهى بالعباده لا يوجب أن يراد بالنهى فى عنوان النزاع النهى التحريمى. غايه الأمر يمنع فى المعاملات اقتضاء مطلق النهى عنها فسادها ويلتزم بما إذا كان تحريمياً أو يمنع اقتضاء النهى عنها فسادها حتّى إذا كان النهى تحريمياً.

وأمّا النهى الغيرى فيعمّه النهى فى عنوان الخلاف إذا كان أصـليّاً بأن كان له خطاب مستقل ولو كان الخطاب بالأمر بتركه، حيث لا موجب لتخصيص النهى فى عنوان الخلاف بما إذا كان النهى نفسياً فإنّ استحقاق العقاب على المخالفه والارتكاب لا دخل له فى اقتضـاء النهى عن عباده فسادها كما زعمه المحقّق القمى قـدس سـره (١). كيف؟ وقـد جعلوا ثمره الخلاف فى بحث اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضدّه الخاص، بطلان الضدّ الذى من قبيل العباده مع أنّ النهى عنه بناءاً على الاقتضاء غيرى.

نعم، إذا كان النهى الغيرى تبعيّاً فلا يدخل فى عنوان الخلاف حيث إنّ النهى

١- (١) قوانين الأصول ١ / ١٠٢ فى المقدّمه السادسه.

....

الشَرح:

الوارد فى عنوان الخلاف كما تقدّم ظاهر فيما كان من قبيل القول واللفظ، وأمّا النهى التبعى فهو من قبيل المعنى المستفاد من ثبوت الواجب النفسى بملاحظه الملازمه بين إيجابه وإيجاب ترك ضدّه الخاص إلاّ أنّ ملاك اقتضاء النهى الفساد موجود فى النهى التبعى أيضاً، حيث إنّ الموجب لبطلان عمل عباده، حرمته، سواء كان للحرمه خطاب لفظى أم ثبتت من غير الخطاب اللفظى.

أقول: مخالفه الأمر الغيرى أو النهى الغيرى لا يكون مبعّداً ولا يكون فى ارتكاب المنهى عنه بالنهى الغيرى أيّه مبغوضيه على ما تقدّم فى بحث الواجب النفسى والغيرى، وإذا أمكن إحراز الملاك فى المحرّم الغيرى فيمكن الإتيان به عباده ووقوعه مقرّباً فلا اقتضاء فى النهى الغيرى للفساد.

نعم ذكرنا أنّه مع النهى الغيرى عن العباده لا يمكن إحراز الملاك فيه حيث إنّ الكاشف عن الملاك إمّا الأمر أو الترخيص فى التطبيق، ولا يمكن اجتماع أىّ واحدٍ منهما مع النهى الغيرى عن العباده، فإنّ الأمر طلب الارتكاب والترخيص فى التطبيق إذن فى الارتكاب والمفروض أنّه منهى عنه.

وبالجمله مع النهى الغيرى عن عباده لا يمكن الأمر بها ولا الترخيص فيها؛ لأنّ النهى ولو كان غيرياً مع الأمر أو الترخيص فى التطبيق متنافيان فى المقتضى (بالفتح)، نعم إذا أحرز وجود ملاك المحبوبيه فى المنهى عنه غيرياً وأُتى به للتقرّب بالملاك أمكن الحكم بصحّته، ولكن هذا مجرّد فرض فى العبادات.

ومما ذكر يظهر أنّ اقتضاء الحرمه النفسيه الذاتيه عن عباده فسادها لتنافى الحرمه النفسيه مع صحه العمل عباده فى الملاك، بخلاف اقتضاء الحرمه الغيريه فإنّ

....

الشَرح:

اقتضائها بطلان العمل عباده لعدم إمكان كشف الملاک للصحه مع تلک الحرمه، هذا کلّه فی النهی الغیری.

وأمّا النهی التنزیهی، فقد ذکر المحقّق النائینی قدس سره أنّ الکلام فی اقتضاء النهی عن عباده فسادها یختصّ بالنهی التحریمی، وأمّا إذا کان النهی تنزیهیاً وبمعنی الکراهه فلا اقتضاء فیه للفساد والوجه فی ذلک أنّ النهی التحریمی یقتضی الفساد لعدم إمکان ترخیص الشارع فی تطبیق الطبیعی المأمور به علی المنهی عنه للمضادّه بین الترخیص فی الفعل مع الإلزام بالترک حتی بنحو الترتّب ولکن النهی الکراهتی یتضمّن الترخیص فالترخیص فی التطبیق کاشف عن ثبوت الملاک بل إطلاق متعلّق الأمر وانطباقه علی متعلّق النهی الکراهتی، هذا فیما إذا کان الأمر بالطبیعی بمعنی طلب صرف وجوده.

وأمّا إذا کان مفاده شمول الطلب لکلّ فردٍ من أفراد الطبیعه ولو علی نحو البدل یکون النهی التنزیهی عن فردٍ منافیاً للأمر بذلک الفرد للمضاده بین طلب ذلک الفرد کما هو مقتضی الأمر به وطلب ترکه، والمصحّح لوقوع العمل عباده إمّا الأمر به فعلاً أو وجود الملاک فیه، والأول لا یمکن مع تعلّق النهی الکراهتی عنه، والثانی غیر محرز لعدم الکاشف عنه حیث إنّ الکاشف عن الملاک إمّا الأمر أو الترخیص فی التطبیق وکلاهما مفقودان علی الفرض، ولکنّ الکلام فی النهی عن العباده لیس فیما کان الأمر بالعباده بنحو العموم الاستغراقی فیصحّ القول بأنّ النهی الکراهتی عن عباده لا یقتضی فسادها(۱).

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۸۶.

....

الشَرح:

أقول: متعلّق النهى إمّـا العباده الفعليه أى الإتيان بالفعل بـداعى الأمر به أو لمحبوبيته بنفسه عنـد الشارع أو بالطبيعى المنطبق عليه، فـإن كـان النهى عن العمـل كـذلك من غير ترخيص فيه يكون النهى المزبور إرشاداً إلى عـدم الأمر بالفعل وعـدم محبوبيته عند الشـارع كى يؤتى به عباده فتكون حرمته تشـريعيه لا محاله، ومع ثبوت الترخيص فى الإتيان به عباده يكون النهى إرشاداً إلى قلّه ثوابها بالإضافه إلى سائر الأفراد والمصاديق كالنهى عن الصـلاه فى بيوت النار والنهى عن صوم يوم عاشوراء كما تعرّضنا لذلك فى جواب شبهه اجتماع الأمر والكراهه فى العبادات.

وقـد ذكرنـا مراراً أنّ ظـاهر النهى عن عبـاده مع عـدم ثبوت الترخيص فى الإتيـان به بنحو العبـاده هو الإرشاد إلى عـدم تشـريعها وفسادهـا ومع ثبوت الترخيص فى الإتيـان به عبـاده يكون النهى إرشاداً إلى قلّه ثوابها بالإضافه إلى سائر الأفراد والأمثال، وأمّا إذا فرض تعلّق النهى التحريمى بذات العمل حتّى ولو أتى به بغير الوجه القربى بحيث تكون حرمته ذاتيه كما ينسب ذلك إلى بعض فى النهى عن صوم يوم العيـدين فهذا النهى لا يكون إرشاداً إلى فساده عباده بل الحرمه تلازم الفساد بمبدئها حيث إنّها تكشـف عن الفساد فى نفس الفعل فلا يصلح للتقرّب به لا محاله.

وإذا فرض تعلّق النهى الكراهتى بـذات العمل كـذلك فهذا النهى كاشف عن الحضاضه فى الفعل بحيث يكون تركه اجتناباً عن تلـك الحضـاضه ولاـ يمكن معها التقرّب بـذلك الفعل بل يكون الإتيان به لكونه محبوباً للمولى افتراءاً على اللّه ومشـمولاً لقوله تعالى: «آللّهُ أذِنَ لَكُمْ أمْ عَلى اللّهِ تَفْتَرُونَ»(۱)، فالنهى الكراهتى عن

ص: ۶۶

۱- (۱) سوره يونس: الآيه ۵۹.

الرابع: مـا يتعلق به النهى، إما أن يكون عباده أو غيرها، والمراد بالعباده ـــ هاهنا[١] ـــ ما يكون بنفسه وبعنوانه عباده له تعالى، موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمته، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربى، كسائر

الشَرح:

ذات العمـل يكون منافياً لوقوع شـىء عباده بمبـدئها، ولـذا ذكرنا أنّه لا معنى لأن تكون العباده الفعليه مكروهه وإنّما يتعلق النهى بها ارشاداً إلى قلّه الثواب بالإضافه إلى سائر الأفراد الناشـئه من الحضاضه فى شـىء من جوانبه لا فى نفس الفعل أو من استحباب عنوان آخر ينطبق ذلك العنوان على تركه عباده كما ذكر ذلك الماتن قدس سره وغيره فى النهى عن صوم يوم عاشواء.

والمتحصّـل إذا كـان النهى التنزيهى متضـمّناً للترخيص فى نفس الفعل لا فى الإتيان به بنحو العباده يحكم ببطلانه عباده وبوقوعه بنحو التشريع المحرم كما قيل بذلك فى قراءه الجنب والحائض بأكثر من سبع آيات.

المراد من العباده فى البحث

[١] ذكر قدس سره أنّ المراد بالعباده فى عنوان الخلاف أحد أمرين:

الأوّل: مـا يكـون بنفسه وعنوانه موجبـاً للتقرّب به إلى اللّه لولاـ حرمته فـإنّ الفعـل إذا كـان فى نفسه ومع قطع النظر عن الأـمر به كذلك فيطلق عليه العباده ويدخل فى عنوان الخلاف، كما فى السجود للّه وتسبيحه وذكره وتقديسه .

والثـانى: أن يكـون الفعـل بحيث لو أمر به لمـا كـان يسـقط أمره إلاّـ إذا أتى بقصـد الامتثـال والتقرب إلى اللّه كسـائر أمثـاله من العبادات كصوم يوم العيدين والصلاه فى أيام الحيض والصوم فى السفر.

أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاه فی أيام العاده، لا ـ ما أمر به لأجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النيه، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها فی شیء، كما عرّف بكل منها العباده، ضروره أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهی، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، كما يظهر من مراجعه المطولات، وإن كان الإشكال بذلك فيها فی غير محله، لأجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا ـ برسم، بل من قبيل شرح الإسم كما نبهنا عليه غير مره، فلا وجه لإطاله الكلام بالنقض والإبرام فی تعريف العباده، ولا فی تعريف غيرها كما هو العاده.

الشَرح:

أقول: فی تمثيل ذلك بالصلاه ما لا يخفی، فإنّها ذكر وقراءه ودعاء وركوع وسجود للّه وكلّها بأنفسها عباده. ثمّ تعرّض قدس سره لتعاريف العباده.

فنقل عن بعضهم أنّ العباده ما أمر به لأجل التعبّد به(١).

وعن بعض آخر العباده ما يتوقّف صحته على النّيه(٢).

وعن ثالثٍ العباده ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها فی شیء(٣).

إلّا أنّ العباده بواحد من المعانی الثلاثه غير قابل لفرض تعلّق النهی بها، فإنّ الأمر لا يتعلّق بما هو متعلّق النهی وما هو متعلّق الأمر فعلًا لا يتعلّق به النهی، ومقتضی التعريف الأول أن يكون الفعل المتعلّق به الأمر متعلّقاً للنهی ولا يمكن فرض الصحّه فيما تعلّق به النهی حيث لا يتعلّق النهی بما فيه صلاح يوجب صحته مع قصد التقرّب به سواء علم انحصار صلاحه أو لم يعلم انحصار صلاحه فی شیء، مع أنّه يرد على التعاريف المذكوره الانتقاض طرداً وعكساً فإنّ ربّ واجب توصلی

١- (١) مطارح الأنظار: ١٥٨.

٢- (٢) قوانين الأُصول: ١ / ١٥٤.

٣- (٣) قوانين الأُصول: ١ / ١٥٤.

....

الشَرح:

لا يعلم انحصار ملاكه فی شیء کالأمر بدفن الموتی بنحو المواراه مستقبلاً إلی القبله، وقد یعلم بالمصلحه بل وانحصارها فی الواجب التعبدی کما فی الأمر بإعطاء الزکاه وأنّ الواجب التوصلی إذا کان من العناوین القصدیه یتوقّف صحته علی النیّه، کما یرد علی التعریف الأول بأنّه دوری حیث أخذ التعبّد به فی تعریفها فیکون من تعریف الشیء بنفسه، نعم یصحّ الاعتذار عن عدم تمامیه التعریفات بأنّها من قبیل شرح الاسم والمقصود الإشاره بها إلی العباده بوجهٍ فلا بأس بعدم اطرادها وانعکاسها.

أقول: تعرّضه قدس سره للمراد من العباده فی هذا الأمر ینبأ عن تخصیص العباده _ فی نزاع اقتضاء النهی عن عباده فسادها _ بأحد أمرین مما یدخلان فی العباده بمعناها الأخص، کما أنّ تعرضه للمراد من المعامله فی الأمر الخامس ینبأ عن عمومها لمطلق ما یکون قابلاً للاتصاف بالصحه بمعنی ترتّب الأثر المترقّب منها، وبالفساد بمعنی عدم ترتّب ذلک الأثر وینبأ عن عمومها للعقد والإیقاع وغیرهما مما یقبل الصحه والفساد، ویخرج عنها ما لا أثر له شرعاً أو لا یتخلّف عنه أثره کبعض أسباب الضمان کالاتلاف علی الغیر فإنّه موجب للضمان سواء کان منهیاً عنه أم لا؟

ولکنّ المحقّق النائینی قدس سره عکس الأمر وذکر أنّ المراد من العباده معناها الأعمّ فیشمل کلّ فعل یصلح للتقرّب به لولا النهی، کغسل الثوب من الخبث، فإنّه یمکن التقرّب بغسله کما إذا کان لأجل الإتیان بالصلاه حیث إنّها مشروطه بطهارته وطهاره البدن، فیقع الکلام فی أنّه مع النهی عنه _ کما إذا کان غسله فی مکان مغصوب أو بماءٍ مغصوب _ هل یمکن التقرّب به أم لا؟ ولا ینافی ذلک ترتّب طهارته علی غسله کذلک حیث إنّ ترتّب الأثر علی ذات الفعل وعدم الفساد من هذه الجهه لا ینافی الفساد من جهه أُخری، وهی عدم وقوعه عباده مع النهی عنه وأنّ المراد بالمعامله

....

الشَرح:

كـلّ أمر إنشائی يتسبّب به إلی أمر اعتباری شـرعی ولو امضاءاً فينحصـر المراد بالعقـد والإيقاع، حيث إنّ المعامله بالمعنی الآخر الأعم الشامـل للتحجير والحيـازه وأمثالهمـا غير داخله فی مورد الخلاـف، ولم يتوهم أحـد دلاله النهی التكليفی فيها علی الفساد كما أنّ المعامله بالمعنی الأخص أی خصوص العقد المتوقّف علی الإيجاب والقبول غير مراد فی المقام بل المراد ما يعمّ الإيقاع أيضاً كما مرّ(١).

أقول: المراد بالفساد فی العباده ــ كما يأتی بيانه فی الأمر السادس ــ عـدم تماميتها الموقوفه علی صـلاح المأتی به ملاكاً وعـدم وقوعه مبغوضـاً علی المكلّف، وعليه فيعمّ المراد من العباده فی عنوان الخلاف المعنيين اللـذين ذكرهما الماتن قـدس سـره ، وما كان النهی عن الجزء من مصداق العباده المأمور بها فعلاً أو القيد من مصداقها فالأول كالصـلاه فی الدار المغصوبه مع المندوحه حيث إنّ السـجود من الصـلاه المـأتی بهـا منهی عنه علی مـا تقـدّم فی مبحث اجتمـاع الأـمر والنهی، والثانی كالصـلاه فی الساتر المغصوب مع تمكّنه علی السـاتر المبـاح فلاـ وجه لتخصـيص العباده فی عنوان الخلاف بأحـد المعنيين حيث إنّ الفرد الطبيعی لا يؤمر به بل الثابت فيه لولا النهی الترخيص فی التطبيق هذا مع المندوحه كما ذكرنا.

وأمّا مع عـدمها فإمّا يسـقط أصل التكليف بالطبيعی المزبور أو يؤمر بالطبيعی الذی خلا عن ذلك الجزء أو الشـرط كما فی الأمر بالصلاه إيماءً للركوع والسجود والأمر بها عرياناً.

ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشه فيما ذكره المحقّق النائينی قدس سره من بيان المراد

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٧.

....

الشَرح:

من العباده فى المقام.

ووجه الظهور أنّ الأمر بغسل الثوب من نجاسته للصلاه على تقدير الوجوب الغيرى فى المقدّمه ليس من الأمر بالعباده لأنّ تماميه غسل الثوب للصـلاه حصول طهارته، والنهى عن الغسل بالماء المغصوب بعنوان التصرّف فى ملك الغير بلا رضاه ليس من النهى فى العباده ولا من قيدها لعدم كون غسل الثوب المتنجس قيداً للصـلاه بل المأخوذ فى الصلاه طهاره الثوب والمفروض حصولها بعـد الغسل المنهى عنه ولا يقاس بما إذا كان الفعل بنفسه قيداً للصـلاه كما فى الستر فإنّ المنهى عنه فيما إذا كان الساتر مغصوباً بنفسه مصـداق للقيد المعتبر فى الصـلاه المأمور بها، فيدخل فى عنوان الخلاف فى أنّ النهى عنه يقتضـى فساد الصـلاه فيه أم لا، لمـا ذكرنـا من أنّ الترخيص فى تطبيق الطبيعى المـأمور به على المأتى به غير ممكن حتى بنحو الترتب ومع عـدم إمكانه لا يحرز الصلاح والملاك فى المأتى به بل يقع مبغوضاً بإيجاد قيده على النحو المحرّم.

وإحراز طهاره الثوب بغسله بالماء المغصوب بإحراز تـذكيه الحيوان وخروجه عن الميته بـذبحه بالسكّين المغصوب أو حتى مع غصب نفس الحيوان مستفاد من الأمر بغسل الثياب فى الخطابات الشرعيه من النجاسات المختلفه ومن الأمر بقطع أوداج الحيوان مستقبلاً إلى القبله مع ذكر اسم اللّه عليه فإنّ مثل هـذه الأوامر إرشاد إلى أنّ تطهير الثوب غسـله وإخراج الحيوان عن كونه ميته ذبحه بهـذا النحو، ومقتضـى إطلاق الأمر الإرشادى عـدم الفرق بين وقوع الغسل أو قطع الأوداج بنحو الغصب والعـدوان أو بنحو التصـرّف الحلال، والنهى عن الغصب لا يقيّـد هـذا الإطلاق لأنّ النهى التكليفى عن الغصب وإن كان ينطبق على الغسل والـذبح المزبورين إلاّ أنّه

الخامس: إنه لا يدخل فى عنوان النزاع إلّا ما كان قابلًا للاتصاف بالصحه والفساد[۱]، بأن يكون تاره تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك، لإختلال بعض ما يعتبر فى ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل فى عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كى ينازع فى أن النهى عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشىء فى العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم، والمعامله بالمعنى الأعم، مما يتصف بالصحه والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

الشَرح:

لا ينافى ترتّب الأثر فإنّ النهى عن الإيجاد وترتّب الأثر بعد الوجود لا يتنافيان، وهذا بخلاف الأمر بالستر فى الصلاه أو النهى عن الطواف عرياناً فإنّ الأمر والنهى فيهما إرشاد إلى أخذ الستر فى الصلاه والطواف قيداً، ومع القيد المنهى عنه لا يبقى إطلاق فى ناحيه الطبيعى المأمور به ولا يمكن الترخيص فى التطبيق كما أوضحنا ذلك فى مبحث جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه.

المراد من المعامله فى البحث

[۱] هذا الأمر لبيان أنّ المراد بالشىء فى عنوان النزاع، العباده بالمعنى المتقدّم، والمعامله بالمعنى الأعم وهو كلّ ما يقع تارةً بنحو يترتّب عليه الأثر المترقّب منه وأخرى يقع بنحو لا يترتّب عليه ذلك الأثر فيوصف الأوّل بالصحّه والثانى بالفساد سواء كان ذلك الشىء من المعامله بمعنى العقد والإيقاع أو من غيرهما كذبح الحيوان، حيث يترتّب عليه تذكيته تارةً ولا يترتّب عليه أخرى، وكغسل الثوب من الخبث حيث يترتب على غسله طهارته تارةً ولا يترتب عليه طهارته أخرى.

نعم، ما لا ينفك ترتّب الأثر عنه كبعض أسباب الضمان مثل إتلاف مال الغير

....

الشَرح:

فلا يدخل فى عنوان الخلاف لعدم طروّ الفساد عليه ليقع الخلاف فى أنّ النهى عنه يقتضى فساده أم لا.

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى المقام أنّه يمكن القول بأنّ ملاك اقتضاء النهى عن معامله فسادها لا يجرى فى غير العقد والإيقاع فلا وجه لكون المراد من المعامله معناها الأعم ليشمل الغسل بالإضافه إلى الطهاره من الخبث المترتبه عليه، وذلك فإنّ مبغوضيه التسبّب إلى المسبّب يمكن أن تكون مستلزمه لمبغوضيه المسبّب وعدم حصولها، وهذا الاستدعاء بنحو الملازمه العقليه أو العرفيه بخلاف الغسل فإنّ مبغوضيته لا تستدعى عدم حصول الطهاره بوجه.

ثمّ ذكر الإيراد على ذلك بأنّه كيف يفرق بين الملكيه المترتبه على المعامله والطهاره المترتبه على غسل الثوب، فإنّه إن كان كلّ من الملكيه والطهاره أمراً واقعياً كشف عنه الشارع وعن ترتبهما على أسبابهما فلا تلازم بين المنع عن أسبابهما وترتّب مسبباتهما على تقدير أسبابهما، وإن كان كلّ منهما من الاعتبارات الشرعيه فالأمر كذلك برهاناً، وإن فرضت الملازمه بين حرمه السبب وبين عدم حصول مسبّبه فى الملكيه لتمّت الملازمه بين حرمه السبب وعدم حصول المسبّب فى الطهاره فلا يمكن الفرق بينهما.

وأجاب قدس سره عن الإيراد بالفرق بأنّ الملكيه لا تترتّب على ذات السبب بل لابدّ فى الترتّب من القصد بأن يقصد المكلّف حصول الملكيه التى هى فعل مباشرى للشارع وفعل تسبيبى من المالك، فيمكن أن يتوهّم أنّ مبغوضيه التسبيب القصدى تنافى اعتبارات الشارع، بخلاف ترتّب الطهاره على غسل الثوب فإنّها من ترتّب المسبّب على نفس السبب لا على التسبّب إلى إيجاد اعتبار الشارع ليتنافى مبغوضيه

ص :٧٣

السادس: إن الصحه والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار[١]، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصحه فی العباده والمعامله لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد الشَرح:

التسبّب مع اعتبارها(١).

أقول: قد ذكرنا فی بحث البيع أنّ الملكيه الشرعيه لا تكون فعلًا تسبيبياً للعاقد ولا ينشأها العاقد فإنّها فعل الشارع وحكمه ولا معنى لإيجاد شخص حكم الآخر واعتباره، وإنّما يعتبر العاقد الملكيه التی هی اعتبار نفسه ويبرزها لتحقّق عنوان المعامله من البيع والهبه وغير ذلك، ولذا قد يقصد المالك المعامله مع علمه بفسادها شرعاً وأنّ شرعاً فی النهی عن معامله بمعناها المصدری هو إيجادها ــ إذ لا ينافی النهی عن الإيجاد مع إمضائها بعد وجودها فلا مورد لتوهم المنافاه عقلًا ولا عرفاً، فكما أنّ طهاره الثوب شرعاً بالغسل غير منوط بأن يقصد الغاسل ترتّب تلك الطهاره كذلك الملكيه الشرعيه غير منوطه بقصد العاقد حصولها ولو كان لتوهم المنافاه بين حرمه الإيجاد وبين اعتبار الشارع بعد الوجود وجه فی المعاملات كان ذلك الوجه جارياً فی الطهاره أيضاً.

معنى الصحه والفساد

[١] ذكر قدس سره ما حاصله أنّ الصحّه فی العباده والمعامله بمعنىً واحد وهی التماميه، كما أنّ الفساد فيهما بمعنى عدم التماميه، ولكنّ التماميه فی كلّ منهما بلحاظ ما هو الملحوظ فی كلّ منهما، فالملحوظ فی العباده أمر والملحوظ فی المعامله أمر آخر، كما أنّ الملحوظ فی العباده يختلف بحسب الأنظار، فالملحوظ

١- (١) نهايه الدرايه ٢ / ٣٨۶.

وهو التماميه، وإنما الإختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التى بالقياس عليها تتصف بالتماميه وعـدمها، وهكـذا الإختلاف بين الفقيه والمتكلم فى صحه العباده، إنما يكون لأجل الإختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الإتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التماميه، كما هى معناها لغه وعرفاً.

الشَرح:

عند الفقهاء فى العباده سقوط التعبّد بها ثانياً بالإعاده أو القضاء، ولذا فسّر صحّه العباده بسقوط القضاء وإعادتها.

والملحوظ عنـد المتكلمين حصول الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب عليه عقلًا، ولذا فسّـر صـحتها بموافقه الأمر تاره وبموافقه الشريعه أخرى.

وحيـث إنّ الأـمر فى الشـريعه على أقسـام من الأـمر الـواقعى الأـولى المعـبّر عنه بالاختيـارى، والأـمر الـواقعى الثـانوى المعـبّر عنه بالاضـطرارى، والأـمر الظـاهرى، والأنظـار مختلفه فى إجزاء الأـخيرين عن الأمر الواقعى الأوّلى، فيمكن أن يكون الإتيان بالعباده تامّه بنظر الفقيه والمتكلّم كما إذا أتى بالمأمور به الظاهرى، فالفقيه الملتزم بأجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى يصف العمل المـذكور بالصـحه، وكـذلك المتكلّم القائل بأنّ الصـحّه هى موافقه الشـريعه ولو كان الأمر ظاهرياً، ثم إنّ هذا العمل غير صحيـح عنـد من التزم بعـدم الاـجزاء بعـد كشف الخلاف وصـحيح عنـد هـذا المتكلّم، كما أنّ المتكلّم القائل بأنّ تماميه العمل يحسب بالإضافه إلى الأمر الواقعى فالعمل المفروض مع كشف الخلاف غير صـحيح عنده، وصـحيح عند الفقيه المتلزم بالاجزاء، وهـذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم أو بين فقيه وفقيه آخر ليس فى معنى الصـحّه والفساد، بل كما تقـدّم أنّ الصـحّه عند الكلّ بمعنى التمـاميه والفسـاد بمعنى عـدم التمـاميه، ولكنّ التماميه وعـدمها أمران إضافيان يختلفان بحسب المرغوب فى المعامله وفى العباده، وبحسب الأنظار فى الملحوظ

ص :۷۵

فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الإعاده، أو عدم الوجوب، فسر صحه العباده بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الإمتثال الموجب عقلاً لإستحقاق المثوبه، فسرها بما يوافق الأمر تاره، وبما يوافق الشريعه أخرى.

وحيث إن الأمر فى الشريعه يكون على أقسام: من الواقعى الأولى، والثانوى، والظاهرى، والأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان، كان الإتيان بعباده موافقه لأمر ومخالفه لأخر، أو مسقطاً للقضاء والإعاده بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده الموافقه للأمر الظاهرى، تكون صحيحه عند

الشَرح:

فى تماميه العباده وعدمها.

ثمّ إنّه قدس سره بعد بيان معنى الصحّه والفساد تعرّض لكون الصحّه والفساد فى كلّ من العباده والمعامله أمراً جعلياً شرعياً، أو حكماً عقلياً، أو أمراً اعتبارياً انتزاعياً عن الشىء الخارجى، فذكر أنّ الصحّه فى العبادات على ثلاثه أقسام: قسم منها أمر اعتبارى انتزاعى، وقسم منها من حكم عقلى، وقسم منها مجعول شرعى.

أمّا الأول: فإنّ توصيف العمل بالصحه باعتبار أنّ المأتى به مطابق لما تعلّق به الأمر وبالفساد باعتبار أنّه غير مطابق لما تعلّق به الأمر أمران اعتباريان، منشأ اعتبارهما وانتزاعهما المطابقه وعدمها وليسا من الأحكام العقليه ولا من المجعولات الشرعيه.

والثانى: ما يدخل فى حكم العقل وهو سقوط القضاء والإعاده، فإنّه من حكم العقل المترتّب على الإتيان بالمأمور به الاختيارى الواقعى، حيث لا يعقل ثبوت الإعاده والقضاء مع الإتيان به.

وبتعبير آخر: كما أنّ استحقاق المثوبه مع الإتيان بالمأمور به الواقعى من حكم العقل على الامتثال كذلك حكمه بسقوط التكليف وعدم بقاء المجال للإعاده أو القضاء،

المتكلم والفقيه، بناءً على أن الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم من الظاهرى، مع اقتضائه للإجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته، بناءً على عدم الإجزاء، وكونه مراعى بموافقه الأمر الواقعى وعند المتكلم، بناءً على كون الأمر فى تفسيرها خصوص الواقعى.

تنبيه: وهو أنه لا شبهه فى أن الصحه والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتى به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحه بمعنى الشَرح:

والصحه بهذا المعنى لا تدخل فى الحكم الشرعى الوضعى المجعول بالتبع كما توهّم.

الثالث: إنّ سقوط القضاء والإعاده عند الإتيان بالمأمور به الاضطرارى أو بالمأمور به الظاهرى بالإضافه إلى المأمور به الاختيارى أو الواقعى يكون أمراً مجعولاً ـ ويحكم بالاجزاء تخفيفاً ومنّهً على العباد مع ثبوت المقتضى لوجوب الإعاده أو القضاء كما تقدّم فى بحث الاجزاء، فيكون الحكم بالصحّه والفساد فى الإتيان بالمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى بعد ارتفاع الاضطرار وكشف الخلاف من المجعول الشرعى لا من الوصف الانتزاعى.

نعم موارد جعل الصحه للمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى يكون الاجزاء مجعولاً للطبيعى كالصلاه مع التيمّم حال عدم التمكّن من الماء ولو فى بعض الوقت فالمأتى به من الصلاه بتيمّم بما أنّه صرف الوجود لذلك الطبيعى المحكوم عليه بالاجزاء مجزٍ لا أنّ الاجزاء مجعول لخصوصه وإلى ذلك يشير بقوله قدس سره : «نعم الصحه والفساد فى الموارد الخاصه لا ـ يكاد يكونان مجعولين... إلخ»، هذا كلّه فى الصحّه فى العبادات.

وأمّا الصحّه فى المعاملات، فهى تكون مجعوله لا غير، إذ لا معنى للصحه فيها _ عقداً وإيقاعاً أو غيرهما _ الاّ ترتّب الأثر والأثر مجعول للشارع ولو إمضاءً ولو لم

سقوط القضاء والإعاده عند الفقيه، فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلاً حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعاده أو القضاء معه جزماً، فالصحه بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلاّ أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبه به وفى غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنةً على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما، كما عرفت فى مسأله الإجزاء، كما الشَرح:

يجعل الأثر المترقّب من المعامله لم تتصف بالصحّه.

نعم هذا الجعل إنّما يكون بالإضافه إلى الطبيعى الواجد للقيود المجعول له الأثر بتلك القيود، وأمّا أشخاصها فالصحّه فيها بمعنى انطباق ذلك الطبيعى المجعول له الأثر على الأشخاص الموجوده منها.

وبتعبير آخر: الصحّه فى أشخاص المعامله كالصحّه فى ا لشخص الموجود من المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى وقد تقدّم أنّ الصحه فى الشخص من المأمور به الاضطرارى كما تكون بانطباق الطبيعى المحكوم بالاجزاء عليه كذلك الصحّه فى شخص المعامله تكون بانطباق الطبيعى المجعول له الأثر على الموجود خارجاً من أفرادها.

وذكر المحقّق النائينى قدس سره ــ بعد بيان أنّ الصحّه بمعنى التماميه والفساد بمعنى عدم التماميه لكن لا مطلقاً بل فى المورد القابل، فتقابل الفساد والصحه تقابل العدم والملكه ــ أنّ التماميه فى العباده والمعامله بالإضافه إلى الأثر المترتّب على كلّ منهما ففى العباده بالإضافه إلى أثرها الاعدادى أى الأثر المترتب على العباده بوجودها الخارجى من الصلاح المترتب عليها الذى هو ملاك محبوبيتها وفى المعامله بلحاظ أثرها المعاملى كانتقال المالين.

والأمر الاعدادى المترتب على العباده وإن لم يكن متعلّق التكليف لما تقدّم

ص: ٧٨

ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحه والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحه والفساد فى الموارد الخاصه، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هى تتصف بهما بمجرد الإنطباق على ما هو المأمور به، هذا فى العبادات.

الشَرح:

فى بحث الواجب النفسى والغيرى من دخاله بعض الأمور الخارجه عن اختيار المكلف أحياناً فى ترتّب ذلك الأثر على العمل، إلاّ أنّه لا منافاه بين خروجه عن دائره التكليف استقلالاً وضمناً، و بين كون العمل متّصفاً بالصحه لوجوده، ولعدم ترتّبه على العمل يتّصف العمل بالفساد.

والطبيعى المتعلّق به الأمر لا يتصّف بالصحّه والفساد فى مقام تعلّق الأمر به، وإنّما الموصوف بهما المأتى به خارجاً، فيكون انطباق ذلك الطبيعى على المأتى به هو الموجب لاتّصاف المأتى به بالصحه وعدم انطباقه الموجب لاتّصافه بالفساد فيكون الميزان فى اتصاف المأتى به بالصحه أو الفساد عند المكلف هو انطباق الطبيعى على المأتى به وعدم انطباقه عليه والتعبير بترتب الأثر الاعدادى وعدمه لكون الانطباق وذلك الترتب من المتلازمين، يغنى أحدهما عن الآخر.

وأمّا المعامله فالأثر المترتب عليها وإن كان أمراً مجعولاً وجعله بإمضاء ما لها من الأثر عند العقلاء إلاّ أنّ المعامله أيضاً فى مقام الجعل والإمضاء لا تتصف بالصحه والفساد وإنّما يكون المتصف بهما الموجود خارجاً حيث ينطبق عليه الموضوع للحلّيه والإمضاء تارةً، ولا ينطبق عليه أخرى، والانطباق وعدمه أمر قهرى لا تناله يد التشريع والجعل، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ الصحّه والفساد فى العبادات والمعاملات بمعنى الانطباق وعدمه، أى انطباق الطبيعى من المعامله الممضاه أو الطبيعى المتعلّق به الأمر على المأتى به، نعم الصحّه فى مورد المأمور به الاضطرارى أو

وأما الصحه فى المعاملات، فهى تكون مجعوله، حيث كان ترتب الأثر على معامله إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً، ضروره أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لأصاله الفساد.

نعم صحه كل معامله شخصيه وفسادها، ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال فى التكليفيه من الأحكام، ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمه أو غيرهما، ليس إلّا لإنطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

الشَرح:

الظاهرى بالإضافه إلى الاختيارى والواقعى تكون مجعوله(١).

أقول: يجرى بحث اقتضاء النهى عن العباده فسادها فى موارد لا يجرى فيها سقوط القضاء والأداء أو عدم سقوطهما ولا يجرى فيها أيضاً بحث انطباق متعلّق الأمر على المأتى به مع النهى عنه كما فى النهى عن صوم يوم العيدين بناءاً على كون النهى عن صومهما من النهى التحريمى التكليفى، حيث لا مورد لتوهّم سقوط الإعاده أو القضاء أو بحث انطباق متعلّق الأمر على صومهما فإنّ صوم كلّ يوم مشروع صومه تكليف مستقل لا ينطبق صيام أحد الأيام على الآخر.

وبالجمله الانطباق وعدمه وكذا سقوط الإعاده والقضاء يختص بالموارد التى يتعلّق فيها الأمر بالطبيعى ويكون المطلوب صرف وجوده والنهى عن بعض مصاديقه بحسب جزئه أو قيده على ما يأتى.

والصحيح أنّ المراد بصحّه العباده فى المقام تماميتها بالإضافه إلى التقرّب المعتبر فيها، ويكون البحث فى أنّ النهى عمّا تكون عباده على تقدير الأمر به أو الترخيص فى التطبيق، يقتضى عدم صلاحيته للتقرب به فيجب معه الإعاده أو

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٨٨.

....

الشَرح:

القضاء فی موارد تعلّق الأمر بالطبیعی المطلوب صرف وجوده سواء کان الأمر به أدائیاً أو قضائیاً وأنّه لا یکون بالمنهی عنه امتثال وطاعه إذا کان المنهی عنه بحیث لو کان أمر به کان أمره تکلیفاً انحلالیاً استقلالیاً. هذا بالإضافه إلی العباده.

وأمّا بالإضافه إلی المعامله بمعنی العقد والإیقاع فیکون التمامیه فیها بحسب الأثر المترقّب منها ولو بنحو الإمضاء، لا بمعنی انطباق العنوان الممضی علی المأتی به وعدم انطباقه فإنّ الخطابات المتضمّنه لإمضاء المعاملات انحلالیه فقوله «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ»(1) إمضاء لما ینطبق علیه عنوان البیع بما له الأثر عند العقلاء، ولذا یستفاد بضمیمه مقدّمات الاطلاق العموم ولیس الأثر مجعولاً علی صرف وجود الطبیعی قبل حصوله لیکون الکلام فی أنّ النهی عن فردٍ ملازماً للضیق فی الطبیعی المتعلّق به الإمضاء بحیث لا ینطبق علی الفرد المنهی عنه، بل الکلام فی أنّ النهی عن إیجاده ینافی إمضائها بعد إنشائه أو لا منافاه بین مبغوضیه الإیجاد وجعل الأثر له بعد وجوده، وأمّا ترتّب الأثر الاعدادی فقد ذکر فی بحث التعبّدی والتوصّلی أنّ صحّه العباده وعدمها لا یدور مداره.

بقی فی المقام أمر لا بأس بالتعرض له وهو أنّه قد ذکر المحقّق الاصفهانی قدس سره کون الصحه بمعنی تمامیه المأتی به من حیث سقوط القضاء والإعاده من حکم العقل لیس بمعنی أنها مجعول عقلی یحصل بإنشائه وجعله بل کونه تماماً ومسقطاً للأمر بالإعاده والقضاء أمر واقعی انتزاعی حیث لا معنی للأمر الانتزاعی إلاّ أنّه أمر لا مطابق له خارجاً بل یکون له منشأ انتزاعی خارجی ولا منافاه بین کون مسقطیّه

1- (1) سوره البقره: الآیه 275.

....

الشَرح:

الفعل للأمر بالإعاده أو القضاء أمراً واقعياً انتزاعياً واستقلال العقل بسقوطهما حيث أنّ استقلاله ليس بمعنى ثبوت المبدء وكونه بإنشاء العقل وجعله حيث إنّ شأن العقل الإدراك لا الجعل والإنشاء، فاستقلال إدراكه _ لا ثبوت المسقطيه _ بإنشائه.

ثمّ أتبع ذلک بأنّ الأمر فی استحقاق المثوبه من هذا القبیل، فإنّ الاستحقاق للمثوبه وإن کان أمراً عقلائیاً لأجل بناء العقلاء علی مدح الفاعل فیکون أصل الاستحقاق مجعولاً عقلائیاً، إلّا أنّ سببیه المأتی به لهذا المجعول العقلائی مجعول تبعی تکوینی قهری لا أنّه من اللوازم المجعوله ببناء العقلاء(۱).

أقول: ما ذکره قدس سره من عدم کون سقوط الإعاده والقضاء والموجبیه له مجعولاً عقلیاً بل العقل یدرک مع الإتیان بالعمل بلا خلل، عدم بقاء الأمر الأول وعدم الأمر بتدارکه فهو صحیح، إلّا أنّ ما ذکره قدس سره من أنّه لیس شأن العقل إلّا الإدراک فیمکن المناقشه فیه بأنّ ما ذکره من کون الاستحقاق من بناء العقلاء غیر صحیح فإنّ المدح یکون من العقلاء واستحقاقه بحکم العقل.

وأمّا ما ذکر قدس سره من أنّ سببیّه المأتی للاستحقاق أمر تکوینی فلم یظهر لی المعنی الصحیح منه، فإنّ السببیه بمعنی الموضوعیه لا غیر، ولا معنی لکون الحکم للمأتی به أمراً عقلیاً أو عقلائیاً ویکون موضوعیته له أثراً تکوینیاً لأنّ السببیه لحکم شرعی أو عقلی ینتزع من ثبوت الحکم لشیء قد جعله الحاکم موضوعاً له. نعم، منشأ الجعل قد یکون أمراً تکوینیاً.

وبالجمله لو کان استحقاق المثوبه ببناء العقلاء لکان الإتیان بمتعلّق الأمر من

ص: ۸۲

۱- (۱) نهایه الدرایه ۲ / ۳۸۷.

السابع: لا يخفى أنه لا أصل فى المسأله يعوّل عليه، لو شك فى دلاله النهى على الفساد[۱]. نعم، كان الأصل فى المسأله الفرعيه الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه فى المعامله.

وأما العباده فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهى عنها، كما لا يخفى.

الشَرح:

غير خلل موضوعاً لحكمهم بالاستحقاق، وعنوان الموضوعيه المعبّر عنها بالسببيه للحكم يتبع جعل الحكم، ونظير ذلك الإمضاء المترتب على المعاملات من العقلاء والشرع، فإنّ المعاملات لا تكون أسباباً لتلك الامضاءات بل تكون من قبيل الموضوع لها على ما يأتى فى بيان الحكم الوضعى.

مقتضى الأصل فى مسأله الاقتضاء

[۱] وينبغى أن يراد بالأصل البناء العقلائى كالذى ثبت فى بعض الأصول اللفظيه، حيث جرت سيره العقلاء على اعتبار الظهور لا البناء على ثبوت الظهور أو البناء على عدمه، هذا فيما إذا شكّ فى دلاله النهى عن عباده أو معامله على الفساد بدلاله لفظيه، أمّا إذا شكّ فى الملازمه بين حرمه شيء وفساده نظير الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فلا أصل فى المقام، لكون الملازمه أو عدمها أمراً أزلياً وليست مجعولاً شرعياً ولا كون الفساد أثراً شرعياً لها.

نعم، لا بأس بالرجوع إلى الأصل العملى بل يتعيّن الرجوع إليه فى المسأله الفرعيه إذا شكّ فى الاقتضاء وعدمه.

ولو كان المنهى عنه معامله وشكّ فى فسادها للنهى التكليفى عنها فالأصل يعنى الاستصحاب مقتضاه فسادها إذا لم يكن فى البين عموم أو إطلاق يقتضى إمضائها، مثلاً إذا ورد النهى عن البيع وقت النداء وشكّ فى صحته وفساده فيرجع

....

الشَرح:

فی الحکم بصحته إلی إطلاق دلیل الامضاء کقوله : «أَحَلَّ اللّهُ البَیْعَ»(۱) و«تِجارَهً عَنْ تَراضٍ»(۲) ونحوهما لأنّ المفروض عدم ثبوت المقیّد للإطلاق والعموم کما هو فرض عدم ثبوت اقتضاء النهی عن البیع وقت النداء فساده کما یرجع إلی الإطلاق المزبور عند احتمال قید فی صحه البیع، وفساده بدونه، لو کان منشأ هذا الاحتمال أمراً آخر غیر النهی التکلیفی عن البیع بذلک القید.

وأمّا مع عدم العموم أو الإطلاق المثبت لإمضاء المعامله وترتب الأثر علیها یجری الاستصحاب فی ناحیه عدم إمضائها وعدم ترتّب أثر علیها ولا یضرّ کون الشبهه حکمیه لأنّ الموجب لعدم جریان الاستصحاب فی الشبهه الحکمیه تعارض الاستصحاب فی عدم الجعل مع الاستصحاب فی ناحیه المجعول وفی مثل المقام لا تعارض بینهما لتوافقهما بل ذکرنا فی بحث الاستصحاب أنّ مع الاستصحاب فی ناحیه عدم الجعل لا تصل النوبه إلی الاستصحاب فی ناحیه المجعول توافقا أو تخالفا، وکذا یرجع إلی استصحاب عدم إمضائها إذا کانت الشبهه موضوعیه إذا لم یوجد أصل حاکم علی الاستصحاب لإثبات ما هو الموضوع لصحتها أو فسادها، وإذا فرض النهی عن العباده سواء کانت تلک العباده مما لو کانت غیر منهی عنها لکانت متعلّقاً للأمر بها کما فی النهی عن صوم یوم العیدین أو کانت مورد الترخیص فی تطبیق الطبیعی المطلوب صرف وجوده علیها، ففی الفرضین یحکم ببطلانها لأنّ الحکم بصحه شیء عباده موقوف علی الأمر بها أو الترخیص فی التطبیق أو وجود

۱- (۱) سوره البقره: الآیه ۲۷۵.

۲- (۲) سوره النساء: الآیه ۲۹.

....

الشَرح:

ملاک فیه مع عـدم وقوعه مبغوضاً والمفروض انتفاء الأوّلین ووقوعه مبغوضاً للنهی عنه مع عـدم طریق لنا إلی إحراز الصـلاح فیه بل النهی عنه طریق إلی إحراز الفساد أو الحزازه فی نفس الفعل ولا یصلح الفعل للتقرّب مع أحدهما.

وبالجمله فرض الشک فی صـحّه العباده مع تعلّق النهی التکلیفی بنفس العمل حتّی لو کان النهی المتعلّق بنفس العمل کراهه غیر ممکن، والـذی یمکن هو فرض الشـک فی الصـغری بـأن یتعلّق النهی بعبـاده ویشـکّ فی کون النهی عنه نهیاً تکلیفیاً أو إرشادیاً کما إذا تعلّق النهی بالصـلاه فی مواضع التهمه ودار أمر النهی بین کونه تکلیفاً متعلّقاً بنفس الصلاه فی تلک المواضع أو أنّه نهی إرشـادی إلی أنّ الصـلاه المـأتی بهـا بنحو العباده فیها أقلّ ثواباً بالإضافه إلی الصـلاه فی غیرها، ولـم نقل بظهورها فی الإرشادی، ففی الفرض لو لـم یکن فی البین إطلاـق لفظی أو مقامی یثبت عـدم تقیّـد الصـلاه _ المأمور بها وجوباً کما فی فریضه الوقت أو نـافله کمـا فی غیرهـا _ بعـدم کونهـا فی موضع التهمه، یکون المورد من موارد تعلّق التکلیف بالصـلاه ودوران أمرهـا بین الأقل والأـکثر والمطلـق والمشـروط، والحکم فیه أصـاله الـبراءه عن الاـشتراط علی مـا هـو المقرّر فی بحثه، هـذا فی موارد تعلّق الأـمر بالطبیعی بمعنی طلب صرف وجوده.

وأمّا فی موارد کون الأمر بالعباده انحلالیاً کما فی الأمر بصـیام الأیام وتعلّق النهی بصوم یوم وتردّد النهی بین کونه تکلیفیاً متعلّقاً بـذات الصوم أو کونه إرشـاداً إلی کون الصوم بنحو العبـاده أقلّ ثواباً، فیؤخـذ بالإطلاق المثبت لمطلوبیه صـیام کلّ یوم إذا ثبت هذا الإطلاق، ومع عدم ثبوته فمقتضـی الأصل عدم مشـروعیه صوم ذلک الیوم بمعنی عدم الأمر به ولو اسـتحباباً فیحکم بفساده، هذا مع قطع النظر عمّا ذکرنا من ظهور النهی عن عباده هو الإرشاد إلی عدم مشروعیتها لا حرمه نفس العمل

ص :۸۵

الثامن: إن متعلق النهی إما أن یکون نفس العباده، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها کالجهر والإخفات للقراءه، أو وصفها الغیر الملازم کالغصبیه لأکوان الصلاه المنفکه عنها[۱].

لا ـ ریب فی دخول القسم الأول فی محل النزاع، وکذا القسم الثانی بلحاظ أن جزء العباده عباده، إلّا أن بطلان الجزء لا یوجب بطلانها، إلّا مع الاقتصار علیه، لا مع الإتیان بغیره مما لا نهی عنه، إلّا أن یستلزم محذوراً آخر.

الشَرح:

تکلیفاً، ولذا مع ثبوت الترخیص فی الإتیان به بنحو العباده یحمل النهی عنها علی الإرشاد إلی کونها أقلّ ثواباً.

أقسام النهی عن العباده

[۱] تعرّض قدس سره فی هذا الأمر لأقسام النهی عن العباده ببیان المنهی عنه فیها و من نفس العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها الملازم لها أو وصفها غیر الملازم لها وبیان مقتضی کلّ من أقسام النهی.

ولیس المراد من تعلّق النهی بنفس العباده تعلّقه بالعباده الفعلیه، حیث إنّ العباده الفعلیه لا ـ تقبل النهی عنها بل المراد أحد المعنیین المتقدّمین(۱)، والمراد بجزء العباده أنّه لولا ـ النهی عنه لکان مقتضی خطاب الأمر بالطبیعی وقوعه جزءاً من الطبیعی أو جزءاً لمصداقه کالنهی عن قراءه سوره العزیمه فی الصلاه فإنّه لو لم یکن النهی کان مقتضی الأمر بالصلاه بسوره کامله بعد الحمد وقوعها جزءاً من الصلاه المأتی بها، وهذا بناءً علی کون النهی عن قراءتها تکلیفاً، وأمّا إذا کان للإرشاد إلی

۱- (۱) أی المذکورین فی کلام الماتن قدس سره من کون العمل بنفسه موجباً للتقرب، وکونه مما لا یسقط أمره الاّ إذا أتی به بقصد التقرب.

....

الشَرح:

عدم صلوحها جزءاً فعدم صلوحها للجزئيه مدلول النهى لا لاقتضاء التحريم.

والفرق بين الجزء والشرط بعد كون الشرط كالجزء فى دخالته فى تمام العباده المأمور بها انّ ما يطلق عليه الجزء بنفسه داخل فى العباده التى تعلّق بها الأمر بخلاف الشرط فإنّ الداخل فى متعلّق الأمر ليس ما يطلق عليه الشرط، إذ ما يطلق عليه الشرط نفسه خارج عن متعلّق ذلك الأمر بل التقيّد به داخل فى متعلّق الأمر، ولذا لا يعتبر فى العباده كون شرطها بقصد التقرّب، بخلاف الإتيان بجزئها.

نعم، لو كان الشرط بنفسه عباده وقد أخذ التقيّد به فى متعلّق الأمر بالعباده كالوضوء بالإضافه إلى الصلاه اعتبر التقرّب فى الإتيان بالشرط كالاعتبار فى الإتيان بالمشروط، وفى كون النهى عن شرط لم يكن عباده فى نفسه، موجباً لسقوطه عن الصلاحيه للشرطيه، كلام يأتيإنشاء اللّه تعالى.

والمراد من الوصف اللازم ما لا ينفك المأتى به عنه ويتّصف به مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه عنه كما فى وصفى الجهر والإخفات بالإضافه إلى القراءه، بخلاف الوصف المفارق فإنّ المأتى به يعنى العباده تتصف به بلحاظ أمر خارج عنها كالمغصوبيه بالإضافه إلى أكوان الصلاه وسجودها وركوعها فإنّها تتصف بها باعتبار عدم طيب نفس مالك المكان الذى يصلى فيه أو عليه.

حكم حرمه العباده وجزئها

ثمّ ذكر الماتن قدس سره أنّه لا ينبغى الريب فى أنّ القسم الأوّل يعنى ما تعلّق النهى التحريمى بنفس العباده بالمعنى المتقدّم داخل فى بحث اقتضاء النهى عن شيء لفساده، وكذا القسم الثانى، غايه الأمر بطلان الجزء كما هو مقتضى النهى عنه على

وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمه الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العباده، إلاّ فيما كان عباده[۱]، كى تكون حرمته موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجمله لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العباده المشروطه به، لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كانت عباده.

الشَرح:

القول بالاقتضاء، ولا يوجب بطلان العمل إذا تداركه وأتى بغير المنهى عنه.

نعم، إذا استلزم الإتيان بغير المنهى عنه محذوراً آخر كالزياده فى الصلاه بطل المأتى به رأساً، حيث إنّ الزياده فى الصلاه كنقصها موجبه لبطلانها.

حكم حرمه شرط العباده

[۱] ذكر قدس سره إذا كان المنهى عنه شرط العباده وكان الشرط بنفسه عباده كما فى اشتراط الصلاه بالطهارات الثلاث يكون النهى عن نفس الشرط مقتضياً لفساده فتفسد العباده المشروطه به لا محاله، وأمّا إذا كان الشرط توصّلياً فالنهى عنه لا يوجب فساد الشرط وعدم حصوله لتكون العباده المشروطه به بفقد شرطه باطله، كما إذا كان ساتر المصلى غصباً فالنهى عن الستر المزبور لا يقتضى كون صلاته بلا ساتر لتكون باطله.

وذكر المحقّق النائينى قدس سره فى وجه عدم بطلان العباده بالنهى عن شرطها أنّ ما هو المحرّم هو المعنى المصدرى وما هو دخيل فى العباده معناه الاسم المصدرى، مثلًا ما هو المحرّم لبس الساتر المغصوب وهذا غير مأخوذ فى الصلاه وما هو مأخوذ فيها معناه الاسم المصدرى فلا يكون المحرّم بنفسه قيداً للصلاه ليوجب حرمته نقصاً فى الصلاه، وكذا الحال فى جميع الشروط حتّى فى مثل الطهارات الثلاث، فإنّ ما هو عباده فى نفسه ويكون فى بعض الفروض محرّماً كالوضوء بالماء المغصوب معناه المصدرى وما هو مأخوذ فى الصلاه ليس نفس الوضوء أو الغسل أو التيمّم، بل

....

الشَرح:

المأخوذ فيها معناه الاسم المصدری الذی لا یکون عباده یعنی الطهاره الحاصله بها، ولذا یحکم بصحه الصلاه إذا صلّی المکلّف غفله عن حاله وانکشف بعد الصلاه طهارته، ولو کان المأخوذ فی الصلاه نفس الوضوء عباده، لزم قصده عند الإتیان بالصلاه.

نعم لا ـ یحصل الشرط للصلاه یعنی الطهاره إلّا بالوضوء والغسل والتیمّم بنحو العباده، وإذا کان المعنی المصدری منهیاً عنه لا تصحّ ولا یحصل به الطهاره ولکن هذا غیر کون الشرط بالمعنی الاسم المصدری فی نفسه عباده(۱).

أقول: لیس بین المعنی المصدری والإسم المصدری إثنینیه بحسب الوجود الخارجی لیقال إنّ ما هو شرط للعباده المعنی الاسم المصدری دون الآخر، بل الفرق بینهما بالاعتبار.

نعم، ربّما یکون للفعل أثر خارجی أو اعتباری بحیث یکون المأخوذ شرطاً فی العباده ذلک الأثر دون الفعل الذی من قبیل السبب کما فی تقید الصلاه بطهاره الثوب والبدن، حیث تقدّم أنّ المأخوذ فی الصلاه طهارتهما دون غسلهما بعد تنجّسهما، بل الغسل محصّل للطهاره حتّی ما إذا کان الغسل محرّماً کما هو مقتضی الأوامر الإرشادیه بغسل الثوب والبدن من إصابه النجاسات لأنّ الإرشاد بطهارتهما بالغسل لا ـ ینافی تحریم الغسل کما إذا کان بالماء المغصوب أو فی مکان مغصوب، وفی مثل ذلک لا ینافی حرمه الفعل حصول الأثر الذی هو شرط العباده المأمور بها، ولکن ذکرنا فی بحث الوضوء أنّ الطهاره من الحدث لیس بأثرٍ للوضوء بل الوضوء بنفسه طهاره.

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۹۹.

....

الشَرح:

وأمّا إذا كان الفعل بنفسه شرطاً للعباده كما فى تقيّد الصلاه بالستر، فالحكم بصحّه الصلاه مع حرمته غير ممكن، وذلك فإنّ الترخيص فى تطبيق الصلاه المقيّده بالستر على الصلاه مع الستر المحرّم يلزمه الترخيص فى الستر الحرام والترخيص لا يجتمع مع حرمته ومع عدم إمكان الترخيص فى التطبيق لا إطلاق فى الطبيعى المقيّد بالستر ليحرز الملاک فى الصلاه بالستر الحرام، وما هو الممكن من الترخيص فيه بنحو الترتّب هو الترخيص فى تطبيق طبيعى الصلاه وهو غير مأمور به، فإنّ المأمور به هى الطبيعه المقيّده بالستر وبين الأمرين بون بعيد لا يشتبه عليک أحدهما بالآخر.

لا يقال: الأمر بالصلاه المتقيّده بالستر والترخيص فى تطبيقها لا يقتضى الأمر بالقيد أو الترخيص فيه كما يشهد بذلک موارد كون القيد غير اختيارى للمكلف كاشتراط الصلاه بوقوعها فى الوقت، وكما أنّ الأمر بالصلاه المتقيّده بالوقت على فرض دخول الوقت، كذلک يمكن الأمر أو الترخيص فى تطبيق الصلاه المتقيّده بالستر على تقدير حصول الستر الحرام بنحو الترتّب وهذا الأمر أو الترخيص فى التطبيق لا ينافى تحريم ذلک التقدير.

فإنّه يقال: بما أنّ دخول الوقت وبقائه خارج عن اختيار المكلّف فالأمر بالصلاه المتقيّده بالوقت لا يقتضى إيجاد الوقت أو إبقائه بخلاف الصلاه المتقيّده بالستر حيث إنّ الستر بقائه كحدوثه تحت اختيار المكلّف فالأمر بالصلاه المتقيّده بالستر يقتضى إيجاد الصلاه المتقيّده بإيجاد القيد، حيث يكون تقيّد الصلاه بالستر بإيجاد القيد بخلاف تقيّد الصلاه بالوقت فإنّ تقيّدها بالوقت يكون بالإتيان بالصلاه قبل خروج الوقت كما لا يخفى، هذا كلّه فيما كان الشرط توصّلياً.

ص :٩٠

وأمـا القسم الرابع، فـالنهى عن الوصف اللاـزم مسـاوق للنهى عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراءه مثلًا مساوقاً للنهى عنها[۱]، لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلًا، كما لا يخفى.

وهـذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما فى القسم الخامس، فإن النهى عنه لا يسـرى إلى الموصوف، إلّا فيما إذا اتحد معه وجوداً، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسـرى إليه، كما عرفت فى المسأله السابقه، هـذا حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

الشَرح:

وأمّا إذا كان ما يطلق عليه الشرط عملًا عبادياً كالوضوء والغسل والتيمّم فاقتضاء النهى عنه فساده ثمّ فساد المشروط لعدم حصول شرطه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

حكم حرمه الوصف الملازم للعباده

[۱] إذا كان المنهى عنه الوصف اللازم للشـىء فالنهى عن إيجاده يقتضـى المنع عن إيجاد موصوفه ولو كان هذا الاقتضاء عقلياً، ومعه لاـ يمكن الأـمر بـالموصوف أو الترخيص فى التطبيق، ولكن ظـاهر عباره الماتن قـدس سره هو أنّ النهى عن الوصف عين النهى عن موصوفه، وما ذكرنا، هو أنّ مع النهى عن إيجاد الوصف لا يمكن الأمر والترخيص فى إيجاد الموصوف.

وإذا تعلّق النهى بعنوان تتّصف به العبـاده نفسـها أو جزئهـا أو شـرطها فـإن كان الاتصاف بمعنى التركيب الاتحادى بين العنوانين فقـد تقـدّم فى بحث جواز اجتمـاع الأمر والنهى أنّ مع التركيب الاتحادى وتقـديم جانب النهى لا يمكن تعلّق الأمر أو الترخيص فى التطبيق فى المجمع، فيترتّب عليه أنّ النهى يتعلّق بنفس العبـاده أو جزئهـا أو شـرطها. وأمّـا فى موارد التركيب الانضـمامى فلا يسرى النهى عن متعلّقه

وأما النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور، فحاله حال النهى عن أحدها[١] إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق. وبعباره أخرى: كان النهى عنها بالعرض، وإن كان النهى عنها على نحو الحقيقه، والوصف بحاله، وإن كان بواسطه أحدها، إلّا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهى فى القسم الأول، فلا تغفل.

الشَرح:

خارجاً إلى غيره، فلا ينافى النهى مع صحّه العباده لإمكان الترخيص فى التطبيق ولو بنحو الترتب على عصيان النهى.

[١] قد يقال: لا يمكن النهى عن عباده أصلًا لتعلّق الأمر بالعبادات فى خطاب الشرع وكلّما ورد النهى عنه ولو كان مولوياً فليس عباده بل المنهى عنه خصوصيه العباده، والخصوصيه من قبيل الجزء أو الشرط أو الوصف، فنهى الحائض عن الصلاه نهى عن إيقاعها أيام حيضها، والنهى عن صوم يوم العيدين نهى عن إيقاعه فى ذلك الزمان، والمنهى عنه فى صوم الوصال يتعلّق بالاتصال بين الإمساكين أى الامساك فى الليل إلى غير ذلك.

ولكن لا ـ يخفى أنّه لا ـ مورد لهذا الكلام فيما كانت الخصوصيه متّحده فى الخارج مع الطبيعى، فإنّ المنهى عنه حينئذٍ يكون الحصّه كنهى الحائض عن الصلاه أيام حيضها، فإنّ الصلاه فى كلّ وقت لها طلب مستقل كان بنحو الوجوب أو الاستحباب، وكذلك الحال فى صوم يوم العيدين، وإذا كانت للخصوصيه حصول آخر غير حصول الطبيعى تكون تلك الخصوصيه تارةً من قبيل الواسطه فى الثبوت للنهى عن نفس العباده كما فى النهى عن صوم الوصال حيث إنّ الإمساك عن المفطرات فى الليل يوجب تعلّق النهى بالصوم فى النهار، وأخرى تكون من قبيل الواسطه فى العروض ويكون المنهى عنه فى الحقيقه تلك الخصوصيه وتلك

....

الشَرح:

الخصوصیه إمّا أن تکون من قبیل الجزء أو الشرط أو الوصف.

فإذا کانت من قبیل الجزء فقد تقدّم أنّ فساده لا یوجب فساد أصل العباده حیث أمکن إتمامها بالإتیان بغیر المنهی عنه إلّا إذا کان الإتیان بالمنهی عنه موجباً للخلل فی العباده من جهه أخری کالزیاده فی الصلاه والقران بین السورتین کما إذا شرع المکلّف بعد الحمد بقراءه سوره ریاءً فإنّ الإتیان بعدها بسوره أخری من غیر ریاء لا یصحّح الصلاه، کما أنّه إذا تعمّد بعد قراءه الحمد بقراءه سوره العزیمه وبعدها قرأ سوره أخری فتبطل صلاته للقران بین السورتین.

وذکر المحقق النائینی قدس سره أنّ العباده مع الجزء المنهی عنه محکوم علیها بالفساد، سواء اقتصر المکلّف بالجزء المنهی عنه أم أتی بعد ذلک بغیره، وهذا فیما اعتبر فی ناحیه جزئها الوحده ظاهر فإنّ مع الاقتصار علی الجزء المنهی عنه لا یصلح للجزئیه فتبطل العباده لفقد الجزء، وکذلک مع الإتیان بغیره لأنّ الجزء بعد الحمد هی سوره بشرط لا ولو قلنا بجواز القران بین السورتین فالصلاه کذلک مع الإتیان بغیر سوره العزیمه أیضاً محکومه بالفساد؛ لأنّ تجویز القران بینهما لا یعمّ السوره المنهی عنها فلا یجوز القران بین السورتین بقراءه العزیمه، هذا مع أنّ تحریم جزء مقتضاه أخذ العباده بالإضافه إلی المنهی عنه بشرط لا، سواء أتی بالمنهی عنه فی موضع الجزء کقراءه العزیمه بعد الحمد أو فی غیره کقراءتها بین السجدتین أو بعدهما.

وبالجمله یترتّب علی النهی عن جزء العباده أمور ثلاثه:

الأوّل: کون العباده بالإضافه إلی المنهی عنه بشرط لا، فیکون مانعاً عن العباده.

الثانی: کون الإتیان به زیاده فی الفریضه سواء أتی بقصد الجزئیه أم بغیر قصدها، حیث لا یعتبر فی صدق الزیاده فی الفریضه الإتیان بقصد الجزئیه إذا کان

....

الشَرح:

المنهى عنه من جنس أجزاء العمل وإنّما يعتبر ذلك فيما كان المنهى عنه من غير جنس أجزاء العمل.

والثالث: خروج المنهى عنه بالنهى، عن الذكر غير المبطل للصلاه ودخوله فى التكلّم العمدى الموجب لبطلانها.

نعم، توهّم دخوله بالنهى عنه فى كلام الآدمى فاسد، أمّا إذا لم يكن الجزء مقيّداً بالوحده، تبطل العباده للأمور الثلاثه ولا يجرى فيه المحذور الأوّل وهو نقص الجزء(١).

أقول: تحريم الجزء بالمعنى المتقدّم لا يستلزم كون المنهى عنه مانعاً عن العباده بحيث تبطل العباده بالإتيان به إن تدارك الجزء بغير المنهى عنه.

نعم، النهى عن شىء عند الإتيان بالعباده ظاهره الإرشاد إلى مانعيّته عنها، كما أنّ النهى عن جزء ظاهره الإرشاد إلى عدم صلوحه للجزئيه، وهذا غير مورد الكلام فى المقام، فإنّ مفروض الكلام فى النهى التحريمى وإذا كان المنهى عنه هو الجزء بالمعنى المتقدّم فلا يكون الإتيان به بلا قصد الجزئيه موجباً لصدق الزياده بل يتوقّف صدقها على قصدها.

نعم، ورد النهى عن قراءه سوره العزائم لأنّ السجود الذى تستلزمه، زياده فى الفريضه، ويستظهر منه أنّ الإتيان بسجود التلاوه فى الصلاه ولو بغير قصد الجزئيه زياده فى الصلاه فيلحق به الإتيان بالركوع بغير قصد الجزئيه، فإنّه أيضاً يكون زياده فيها ولو من غير قصد الجزئيه مع أنّ مبطليه الزياده تختصّ بالصلاه ونحوها ولا تجرى

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٩٧.

....

الشَرح:

فی مطلق العباده إلّا أن تکون الإتیان بالزیاده موجباً لقصد التشریع وفقد قصد القربه فی نفس العباده.

کما أنّ ما ذکره من أنّ النهی عن قراءه العزیمه یوجب خروجها عن الذکر والدعاء ودخولها فی التکلّم العمدی یختصّ بما إذا کان التکلّم فی العباده مبطلاً لها کما فی الصلاه ولا یجری فی غیرها مع أنّ النهی لا یوجب خروج المنهی عنه عن عنوان قراءه القران والذکر والدعاء ودخوله فی التکلّم العمدی الموجب لبطلان الصلاه.

قال السید قدس سره فی العروه فی مبطلات الصلاه: وأمّا الدعاء بالمحرّم کالدعاء علی مؤمن ظلماً فلا یجوز، بل هو مبطل للصلاه(۱)، ولکن ما ذکره قدس سره لا یخلو عن تأمّل، والوجه فی ذلک أنّ التکلّم تعمّداً منصرف عن القران والذکر والدعاء حتی مع النهی عنها فلا موجب لبطلان الصلاه مع عدم قصد الجزئیه وتمام الکلام موکول إلی بحث مبطلات الصلاه.

وقد تحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ تعلّق الحرمه بالجزء بالمعنی المتقدّم لا توجب إلّا بطلان نفس الجزء، وأمّا بطلان العباده فلا، إلاّ إذا کان الإتیان بالمحرّم موجباً لجهه أخری مانعه عن صحتها کالزیاده فی الصلاه أو حصول القران بین السورتین أو قصد التشریع فی نفس العمل.

وأمّا إذا کان المنهی عنه شرط العمل فقد تقدّم الکلام فیه، والنهی عن أصل العباده فیما إذا کان النهی عنها بالعرض حکمه حکم النهی عن الشرط فی بطلان العمل معه.

ص :۹۵

۱- (۱) العروه الوثقی: ج ۱، مسأله ۹ من مبطلات الصلاه.

. ...

الشَرح:

المانعيه عن العباده وأقسامها

ولکن يبقى الکلام فی مانعيه شيء عن العباده، وقد ذکر المحقّق النائينی قدس سره أنّه يذکر للمانع أقسام ثلاثه:

الأوّل: ما إذا کانت مانعيه شيء عن العباده مستفاده من النهی الغيری عن ذلک الشيء، کما إذا ورد: لا تلبس مما لا يؤکل لحمه شيئاً فی صلاتک، نظير استفاده شرطيه شيء من الأمر الغيری به مثل قوله : «إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ»(۱).

الثانی: أن يستفاد المانعيه من تحريم العباده مع شيء کالنهی عن الصلاه فی الذهب والحرير بناءاً على کون النهی المفروض تکليفاً نفسياً.

الثالث: ما إذا کانت المانعيه ناشئه من تزاحم التکليفين وعدم تمکّن المکلّف على الجمع بينهما فی الامتثال، کتقيّد الصلاه بغير الفرد المزاحم لإزاله النجاسه عن المسجد بناءاً على أنّ الصلاه فی الفرض لا أمر بها أول الوقت أو لا ترخيص فی التطبيق على الفرد المزاحم فيکون تنجّز التکليف بالأهمّ يعنی الإزاله موجباً لتقيّد الصلاه بغير الفرد المزاحم للإزاله. ثمّ إنّ إطلاق النهی الغيری فی القسم الأول يقتضی ثبوت المانعيه المطلقه، أی الساريه فی جميع الحالات الطارئه للمکلّف من جهل أو اضطرار أو إکراه أو غير ذلک، فيوجب إطلاقه ــ مع ملاحظه أدلّه رفع الاضطرار والإکراه أو الضرر ــ ارتفاع التکليف بالصلاه المقيّده بعدم ذلک المنهی عنه إذ جعل

۱- (۱) سوره المائده: الآيه ۶.

....

الشَرح:

المانعيه ــ كما هو مفاد النهى الغيرى ــ يكون بالأمر النفسى بالعباده المقيّده بعدم المنهى عنه فلا يثبت الأمر بالخالى عنه، حيث إنّ أدلّه نفى الحرج والضرر والاضطرار نافيه لا مثبته، ولذا يحتاج فى موارد ثبوت الأمر مع المانع إلى قيام دليل خاص كما فى الصلاه، ويجرى ذلك فى موارد عدم التمكّن من الجزء أو رعايه الشرط للجهل أو النسيان أو غير ذلك.

وهذا بخلاف القسم الثالث فإنّه بارتفاع الأمر بالأهمّ سواء كان ارتفاعه واقعياً كالاضطرار أو الإكراه على تركه أو ظاهرياً كما فى صوره الجهل بالأمر بالأهمّ يثبت الأمر بالمهمّ أو إطلاقه بحيث يعمّ الفرد الذى كان مع الأمر بالأهم، خارجاً عن الإطلاق أو لم يكن أمر به أصلاً، والوجه فى ثبوت الأمر بالمهم أو ثبوت الترخيص فى التطبيق أنّ الأمر بالأهمّ كان يزاحم الأمر بالمهم أو إطلاقه فى مرحله الامتثال لا فى مقام الجعل والتشريع فمع عدم الأمر بالأهم أو مع عدم تنجّزه فلا تزاحم.

وأمّا القسم الثانى فهو متوسّط بين القسمين حيث إنّ الحرمه الواقعيه وإن لم تكن متنجّزه، للجهل، إلاّ أنّها تثبت المانعيه الواقعيه فلا تصحّ العباده مع المانع الواقعى. وأمّا فى موارد سقوط الحرمه سقوطاً واقعياً كالاضطرار إلى لبس الحرير والصلاه فيه فقد يقال بما أنّ الحرمه الواقعيه مرتفعه يترتّب على ارتفاعها ارتفاع المانعيه عن لبسه فى الصلاه، ويترتب على ما ذكر أنّه لو قيل بالاحتياط فى الشبهه الموضوعيه للمانع فى القسم الأول، كما إذا شك فى ثوب أو ما يستصحبه المصلى أنّه مما لا يؤكل لحمه فلا يجب هذا الاحتياط فى القسم الثانى من موارد الشك فى المانعيه، كما إذا شك فى أنّ ثوبه حرير أم لا حيث إنّ أصاله البراءه الجاريه عن لبسه حاكمه على قاعده الاشتغال فى المانعيه.

....

الشَرح:

ثـمّ أورد قـدس سره على مـا ذكر فى القسم الثـانى من المـانعيه بـأنّه لم يظهر وجه لـترتّب المـانعيه فيه على الحرمه بحيث ترتفع المـانعيه واقعـاً بسـقوط الحرمه للاضـطرار أو الإـكراه على لبس الحرير مثلاً أو ترتفع المانعيه ظاهراً بارتفاع الحرمه بجريان أصاله البراءه عن حرمه لبس اللباس المشـكوك فى كونه حريراً أم لا، بل الصـحيح عـدم ترتّب المانعيه على ثبوت الحرمه، وذلك فإنّ حرمه حصّه من العبـاده ــ كالصـلاه فى ثوب حرير ــ وإن كـانت لاـ تجتمع مع إطلاـق متعلّق الأـمر بطبيعى تلك العباده للمضاده بينهمـا، إلاّـ أنّه قـد تقـدّم فى بحث الضـدّين أنّ ثبوت أحـدهما لاـ يكون علّه لارتفـاع الآخر، فلا يكون ثبوت الحرمه لحصّه من العبـاده علّه لارتفـاع الاطلاـق عن متعلّق الأـمر وتقيّـده بغير تلـك الحصه ليلزم من ارتفـاع الحرمه عن تلـك الحصه انتفـاء التقيّد وثبوت الاطلاق فى ناحيه الطبيعى المتعلّق به الأمر، فلا مجال لتوهّم ثبوت الإطلاق وارتفاع التقيّد بمجرّد ارتفاع الحرمه عن تلك الحصّه.

أضف إلى ذلـك أنّ ارتفـاع الحرمه للاضـطرار أو غيره لاـ يوجب ارتفـاع ملاكها وارتفاع الحرمه لا يكشف عن ارتفاع الملاك ومع وجود ملاـك الحرمه الغـالب على ملاك الأمر لا يصـحّ المأتى به لأن يكون عباده قابله للتقرّب بها، اللّهمّ إلاّ أن يقال عـدم ارتفـاع ملاـك الحرمـه يختصّ بمـوارد ارتفـاع الحرمه لعجز المكلـف وعـدم تمكّنه من الـترك لاـ ارتفـاعه بالاضـطرار والحرج ونحوهمـا مما يكون الرفع فيه شـرعياً، حيث إنّ رفع الشارع الحرمه مع تمكّن المكلّف من رعايتها يكشف عن ثبوت الملاك فى غير موارد رفعه، فلا كاشف للملاك فى موارد رفع الحرمه ليزاحم ملاك الأمر.

والمتحصـل لاـ ترتّب بين ثبوت الإطلاـق فى نـاحيه الطبيعى المتعلّق به الأـمر وبين ارتفـاع الحرمه عن الحصه المنهى عنها، بل لو فرض الترتب بينهما فلا يكون هذا

....

الشَرح:

النحو من الترتب شرعياً لتكون أصاله البراءه الجاريه فى ناحيه الحصّه حاكمه على أصاله الاشتغال فى مورد احتمال المانعيه، حيث إنّ حكومه أصل على أصل آخر ينحصر بما إذا كان الترتّب بينهما شرعياً كما فى حكومه أصاله الطهاره الجاريه فى ناحيه الماء المغسول به الثوب المتنجس على استصحاب نجاسه الثوب والترتّب فى المقام على تقديره عقلى ومن باب انّ انتفاء أحد الضدّين يلازم ثبوت الضدّ الآخر(۱).

أقول: لم يظهر وجه مانعيه شىء للعباده لأجل التزاحم بين التكليفين، فإنّ التزاحم بينهما فى مورد يوجب عدم الأمر بالمهمّ مطلقاً أو فى عرض الأمر بالأهم وعند سقوط الأمر بالأهم واقعاً ـ كالاضطرار أو الإكراه على تركه أو نسيانه ـ لا أمر بالأهم لتقع المزاحمه بين الأمر به والأمر بالمهم، ومع ثبوته واقعاً ـ ولو كان المكلّف معذوراً فى تركه كما فى مورد الجهل بمعنى الشك ـ يثبت الأمر بالمهم أيضاً بنحو الترتب كما ثبت بنحو الترتّب فى صوره تنجّز التكليف بالأهمّ، ولو قيل بعدم إمكان الأمر بالمهم أصلًا مع تنجّز التكليف بالأهم وأنّ المهم محكوم بالفساد لعدم الأمر به ولو بنحو الترتب ولا سبيل لإحراز الملاک فيه، لكان الحال مع عدم تنجّزه أيضاً كذلک، لأنّ الأمر بالأهم واقعاً مع الأمر بالمهم فى عرض واحد، من التكليف بما لا يطاق ومن طلب الجمع بين الضدّين، ولزوم الإتيان بالمهمّ مع نفى وجوب الأهمّ بالأصل للتمسّک بإطلاق وجوب المهم والأمر به بعد عدم ثبوت المقيّد لوجوبه فى المورد ولو بالأصل إنّما هو فيما كان الأمر بالأهم والمهم من قبيل المضيّقين، وأمّا إذا كان الأمر بأحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً فقد تقدّم أنّه لا يتصوّر التزاحم بين الأمر

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۰۰.

....

الشَرح:

بالمضيّق والأمر بالموسّع كالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد والأمر بالصلاه فى أوّل الوقت وأنّ الصلاه فى أوّل الوقت محكومه بالصحه لإمكان الترخيص فى تطبيق طبيعى المأمور به عليها ولو بنحو الترتّب، ولو قيل بعدم إمكان الترخيص فى التطبيق فى مورد تزاحم الفرد ولو بنحو الترتب يكون الإتيان بالفرد من الطبيعى فى أول الوقت مع احتمال نجاسه المسجد محكوماً بالصحّه تمسكاً بإطلاق الطبيعى المتعلّق به الأمر، حيث لم يثبت فى الفرض المقيّد (بالكسر) لإطلاقه أو ثبت عدم المقيّد له ولو بالأصل الجارى فى ناحيه عدم وجوب الإزاله.

وأمّا ما ذكر فى القسم الثانى، ففيه أنّه لا فرق فى المتفاهم العرفى بين النهى عن شىء فى العباده سواء كان كقوله «إذا قمت إلى الصلاه فلا يكن معك ما لا يؤكل لحمه» أو كقوله «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ فى الذهب والحرير» فى أنّه لا يستفاد منها إلّا المانعيه لا تحريم العباده، يعنى الحصه.

نعم، حرمه لبس الحرير والذهب للرجال _ ولو لم يكن فى الصلاه أو ساتره فيها _ مستفاد من خطابٍ آخر تعلّق النهى فيه بلبسهما للرجال، ولذا لا يكون سقوط الحرمه عن لبسهما بالاضطرار أو الإكراه أو النسيان موجباً لارتفاع المانعيه. وفى صحيحه محمد بن عبدالجبار قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السلام أسأله هل يصلى فى قلسنوه حرير محض أو قلنسوه ديباج؟ فكتب عليه السلام : «لا تحلّ الصلاه فى حرير محض»(۱)، وكقوله عليه السلام فى موثّقه عمّار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلىّ فيه»(۲).

۱- (۱) الوسائل: ج ۳، باب ۱۱ من ابواب المصلى، الحديث: ۲.

۲- (۲) الوسائل: ج ۳، باب ۳۰ من ابواب لباس المصلى، الحديث: ۴.

....

الشَرح:

نعم، فى مورد الصلاه قام الدليل على عدم سقوطها بالاضطرار أو الإكراه على بعض المانع وهذا أمر آخر، ولبس الحرير والذهب من هذا البعض ولو كان المنهى عنه ستر الرجل عورته بالحرير المحض لكان هذا النهى التحريمى موجباً فقط لتقيّد الصلاه بعدم كون ساتر المصلى حريراً، كما قيّد بعدم كون ساتره غصباً وإذا سقطت الحرمه للاضطرار أو الإكراه أو النسيان كانت صلاته فيه محكومه بالصحه، كما يسقط عن الشرطيه اشتراط كون ساتره غير مغصوب مع الاضطرار إلى لبسه أو الإكراه عليه.

وعلى ذلك، فسقوط الحرمه عن لبس الحرير أو الذهب عند الاضطرار أو الإكراه على لبس أحدهما لا يلازم سقوطهما عن المانعيه للصلاه، بخلاف سقوط الحرمه عن لبس ثوب الغير بلا رضاه بالاضطرار أو الإكراه فإنّه يلازم سقوط اشتراط الصلاه بغير الساتر المزبور ولو اضطرّ المكلّف أو أُكره على لبس الحرير أو الذهب فى بعض الوقت دون البعض الآخر يتعيّن عليه تأخير صلاته إلى زوال الاضطرار أو الإكراه، بخلاف ما إذا اضطرّ فى بعض الوقت إلى لبس المغصوب أو أُكره عليه، فإنّه يجوز له الصلاه فى الثوب المزبور فى فتره الاضطرار أو الإكراه، والفرق انّ اشتراط الصلاه بالساتر المباح استفيد من حرمه التصرّف فى ملك الغير بلا رضاه بخلاف اشتراطها بعدم كون لباس المصلّى من الحرير أو الذهب، فإنّ المانعيه فيهما غير تابعه لحرمه لبسهما بل ناشئه من تقيّد طبيعى الصلاه المأمور بها بعدم لبسهما.

ولو شك فى ثوب أنّه حرير أو غير حرير فبناءاً على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه يثبت باستصحاب عدم كونه حريراً، حلّيه لبسه وعدم مانعيته للصلاه، كما يثبت فى مورد الشك فى كون الثوب مما لا يؤكل لحمه، جواز الصلاه فيه، وإن منع عن جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى تصل النوبه إلى أصاله البراءه

ص :١٠١

وممـا ذكرنـا فی بيـان أقسـام النهی فی العباده، يظهر حال الأقسام فی المعامله، فلا يكون بيانها علی حـده بمهم، كما أن تفصـيل الأقوال فی الدلاله علی الفساد وعدمها، التی ربما تزيد علی العشـره ـــــ علی ما قيل ـــــ كذلک، إنما المهم بيان ما هو الحق فی المسأله، ولا بد فی تحقيقه علی نحو يظهر الحال فی الأقوال، من بسط المقال فی مقامين:

الأول فی العبـادات: فنقول وعلی اللّه الإتكـال: إن النهی المتعلق بالعبـاده بنفسـها، ولو كـانت جزء عبـاده بمـا هو عباده ـــــ كما عرفت ـــــ مقتضٍ لفسادها، لدلالته علی حرمتها ذاتاً] ۱]، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحه بمعنی موافقه الأمر أو الشَرح:

عن التكليف بالصـلاه المقيّـده بغير الثوب المزبور المعبّر عنها بأصاله البراءه عن المانعيه كما ذكرنا فی مسأله اللباس المشـكوک بأنّ المانعيه انحلاليه ولا مانع عن الرجوع إلی أصاله البراءه بالإضافه إلی الثوب المشـكوک، ولو بنی علی أصاله الاشـتغال وعدم جريان أصاله البراءه فلا فرق بين الشک فی كون ما استصـحبه المصلّی من غير المأكول وبين الشک فی كون الثوب حريراً، ففی مورد الشک فی كونه حريراً يجوز لبسه لأصاله الحلّيه فی لبسه ولكن لا يجوز الصـلاه فيه إذا أمكن الصلاه فی غيره ولو فی آخر الوقت، حيث إنّ مانعيه لبس الحرير غير ناشـئه عن حرمه لبسه لترتفع بالتعبّـد بحلّيه اللبس، بل ناشـئه من تقيّد الصـلاه بعدم لبسه، وهـذا بخلاف تقيّـد الصـلاه بغير الساتر المغصوب فإنّ الصـلاه مقيّـده بعدم حرمه الستر لا بعدم كون الساتر ملک الغير بلا رضاه وحصـل التقيّـد من حرمه الغصب، حيث إنّ المنـافی لإطلاـق الطبيعی حرمه الستر فأصـاله الحلّيه فی مورد الشک فی كونه ملک الغير تعبّد بعدم المانع، فتدبّر تعرف.

مقتضی النهی عن العباده

[۱] ذكر قدس سره أنّ النهی إذا تعلّق بنفس العباده بالمعنی المتقدّم أو بالجزء منها

الشـريعه مع الحرمه، وكـذا بمعنى سـقوط الإعـاده، فـإنه مترتب على إتيانها بقصـد القربه، وكانت مما يصـلح لأن يتقرب به، ومع الحرمه لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

لاـ يقـال: هـذا لو كان النهى عنها دالاً على الحرمه الـذاتيه، ولا يكاد يتصف بها العباده، لعـدم الحرمه بـدون قصـد القربه، وعـدم القدره عليها مع قصد القربه بها إلاّ تشـريعاً، ومعه تكون محرمه بالحرمه التشريعيه لا محاله، ومعه لا تتصف بحرمه أخرى، لإمتناع اجتماع المثلين كالضدين.

الشَرح:

يقتضـى فسادهـا؛ لـدلالته على حرمه نفس العباده أو نفس جزئها ولا يمكن اجتماع الحرمه مع الصـحه سواء كان المراد بالصـحه موافقه الشـريعه والأـمر أو بمعنى سـقوط الإعـاده والقضـاء؛ لأنّ الصـحّه بكلا المعنيين تتوقّف على الإتيان بالعباده بقصـد التقرّب وكون العمل صالحاً به ومع حرمه العمل ومبغوضيّته لا يمكن أن يكون صالحاً للتقرّب به ولا يتأتّى قصد التقرّب من الملتفت إلى حرمته.

ثمّ تعرّض قدس سـره لما يقال من أنّ الحرمه النفسيه لا تتعلّق بالعباده أصلاً، فإنّ الفعل لا يكون معنوناً بالعباده إلاّ إذا كان بقصد التقرّب ولا يتمكن المكلف من قصد التقرّب إلاّ بنحو التشـريع ومع التشـريع تكون حرمته تشريعيه ولا يمكن أن يتعلّق بها الحرمه النفسيه لامتناع اجتماع الحرمتين فى فعل واحد، كما لا يمكن تعلّق الحكمين المتضادّين به.

وأجاب عن ذلك بعدم المنافاه بين الحرمه الذاتيه والتشـريعيه لتعدّد متعلّقهما لأنّ المراد بالعباده فى تعلّق الحرمه النفسيه بها ما لو تعلّق به أمر لمـا كان يسـقط بـدون قصـد التقرّب كصوم يوم العيـدين وصـلاه الحائض، أو ما تكون عباده بنفسـها لولا النهى عنه كالسجود للّه، فإنّه إذا فرض فى مورد المفسده الغالبه فى السجود للّه لتعلّق به

فإنه يقال: لا ضير فى اتصاف ما يقع عباده ـــ لو كان مأموراً به ـــ بالحرمه الذاتيه، مثلاً صوم العيدين كان عباده منهياً عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عباده، لا يسقط الأمر به إلاّ إذا أتى به بقصد القربه، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عباده، كالسجود للّه تعالى ونحوه، وإلاّ كان محرماً مع كونه فعلاً عباده، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارک وتعالى، كان عباده محرمه ذاتاً حينئذ، لما فيه من المفسده والمبغوضيه فى هذا الحال، مع أنه لا ضير فى اتصافه بهذه الحرمه مع الحرمه التشريعيه، بناءً على أن الفعل فيها لا يكون فى الحقيقه متصفاً بالحرمه، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال فى التجرى والإنقياد، فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالاً على الحرمه، لكان دالاً على الفساد، لدلالته على الحرمه التشريعيه، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه، نعم لو لم يكن النهى عنها إلاّ عرضاً، كما

الشَرح:

النهى النفسى كما لو كان سجود الحائض للّه محرّماً، وهذه العباده تتصّف بكلا قسميها بالحرمه التشريعيه أيضاً، لكن المتعلّق للحرمه التشريعيه ليس نفس الفعل حقيقه بل قصد الإتيان به بداعويه الأمر بها والقصد كالتجرى والانقياد من أفعال القلب.

ولو أُغمض عن ذلک والتزم بدلاله النهى عن عباده على حرمتها التشريعيه فهذه الدلاله كافيه فى الدلاله على فسادها حيث إنّه مع دلالته على الحرمه التشريعيه يكون دالاً على عدم الأمر بتلک العباده حتى فيما كان فى البين إطلاق يقتضى الأمر بتلک العباده لولا النهى عنها الدال على حرمتها تشريعاً، كما هو الحال بالإضافه إلى صوم يوم العيدين والصلاه أيام الحيض والنفاس.

نعم، لو كان تعلّق النهى بالعباده من المجاز فى الاسناد كتعلّق النهى بالصلاه فى

إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد الا كذلك أى عرضاً، فيخصص به أو يقيد[١].

الشَرح:

أوّل الوقت مع وجوب الإزاله بناءاً على عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه فلا دلاله فى تعلّق النهى العرضى المجازى على الفساد؛ لأنّ النهى فى هذا الفرض ليس تشريعياً أيضاً بل إرشاد إلى امتثال الأمر بالإزاله وموافقه الأمر بها.

[١] يحتمل أن يكون مراده أنّ النهى التبعى المجازى عن الضدّ يخصّص العموم الوارد فى خطاب يعمّ الأمر بتلك العباده أيضاً أو يقيّد إطلاقه، ولكنّ هذا التقييد والتخصيص عرضى مجازى، وفى الحقيقه العموم مخصّص أو الإطلاق مقيّد بنفس الأمر بالأهمّ والتخصيص والتقييد بالأمر بالأهم لا يقتضى فساد الضد إذا كان الضد عباده لأنّ التخصيص والتقييد به ليس لفقد الملاك فى تلك العباده أو مبغوضيّتها، ولو كانت غيريه كما إذا بنى على اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضدّه بل لعدم إمكان الأمر بالضدّين فى زمانٍ واحد ويحتمل أن يكون مراده أنّ النهى التبعى العرضى ليس نهياً عن متعلّقه حقيقه ليخصّص العموم فى خطاب الأمر أو يقيّد به إطلاقه.

أقول: لو كان الإشكال فى أنّه لا يمكن أن تكون العباده بالمعنى المتقدّم حراماً ذاتاً وحراماً تشريعاً كان الإشكال واهياً لا لما ذكره الماتن قدس سره من اختلاف المتعلّقين وتعدّدهما فإنّ المقرّر فى محلّه أنّ فى مورد التشريع يكون العمل خارجاً محرّماً فإنّه افتراء وكذب عملى على اللّه .

وبتعبير آخر: التشريع عنوان للعمل الخارجى ولا يقاس بالانقياد والتجرى فإنّهما لا يقبلان الوجوب والحرمه المولويين لعدم تغيّر الفعل المنقاد به أو المتجرى به بعنوان الانقياد والتجرى عمّا كان عليه قبل عروضهما لعدم كون عنوانهما أمراً التفاتياً.

نعم، الانقياد كالإطاعه موجبه لاستحقاق المثوبه، كما أنّ التجرى موجب

....

الشَرح:

لاستحقاق العقوبه كالعصيان، فلا ملاك فى البين للأمر النفسى أو النهى النفسى بل وجه وهن الإشكال هو أنّه لا موجب لامتناع تعلّق حكمين حكم بالفعل بالعنوان الأوّلى وحكم آخر مثله بعنوان ينطبق على ذلك الفعل أحياناً، كما إذا نذر المكلّف الإتيان بصلواته اليوميه فيتعلّق بالصلاه بعنوانها الأوّلى وجوب وبعنوان الوفاء بالنذر وجوب آخر.

غايه الأمر بتعلّقهما يتأكّد الوجوب عند النذر، وهكذا يمكن فى مفروض الكلام تعلّق الحرمه بنفس الصوم يوم العيد وتعلّق حرمه أخرى بعنوان التشريع إذا نوى عند صومه أنّه مطلوب للشارع فتكون الحرمه متأكّده، بل الإشكال أنّه إذا ورد النهى عن صوم يوم العيدين أو عن صلاه الحائض فلا يمكن أن يستفاد من ذلك الخطاب الحرمه الذاتيه والتشريعيه معاً بأن يكون الخطاب المزبور ظاهراً فى كلٍّ من الحرمه التشريعيه والذاتيه، بل ظاهره خصوص الحرمه التشريعيه أو خصوص الحرمه الذاتيه.

نعم، الحرمه الذاتيه إذا استفيدت منه يستفاد حرمته التشريعيه من خطاب النهى عن الافتراء على اللّه ، هذا ولكن قد تقدّم أنّ ظاهر النهى عن صوم يوم العيدين والصلاه أيام الحيض ونحوهما هو الإرشاد إلى عدم المشروعيه لا النهى التكليفى فلا يدل على التحريم لذات العمل ولا التشريع فى الإتيان بل بعد عدم مشروعيه العمل يكون الإتيان به بداعويه الأمر مع العلم بالحال تشريعاً مستفاداً حرمته مما دلّ على حرمه الكذب والافتراء على اللّه . وعليه ففساد العمل ليس من جهه حرمته تشريعاً، بل لعدم مشروعيته بالأمر به وجوباً أو استحباباً.

المقام الثانى فى المعاملات: ونخبه القول، أن النهى الدالّ على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمه فيها ــــ لغهً ولا عرفاً[۱] ــــ بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمه متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشره، أو بمضمونها.

بما هو فعل التسبيب أو التسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضى الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمه ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثمن فى بيع أو بيع شىء.

الشَرح:

مقتضى النهى عن المعامله

[۱] وحاصله أنّ النهى عن معامله بمعنى تحريمها لا يقتضى فسادها أى عدم إمضائها بما لها من الأثر سواء كان المنهى عنه هو الفعل المباشرى للمكلّف من غير أن يكون فى ناحيه المنشأ بها جهه مبغوضيه كما فى النهى عن البيع وقت النداء بناءاً على أنّ النهى عنه وقت النداء تكليفى، لا للإرشاد إلى إتيان صلاه الجمعه وامتثال وجوبها، فإنّ المحرّم تكليفاً هو إنشاء البيع والاشتغال به بما هو فعل مفوّت لصلاه الجمعه لا ملكيه المبيع للمشترى والثمن للبائع، أم كان النهى عن المعامله لمبغوضيه المنشأ من غير أن يكون فى إنشائها بخصوصه من إيجابها وقبولها مبغوضيه، كما فى بيع المصحف من الكافر فإنّ المبغوض ملكيه المصحف له سواء كان بالبيع أو بالمصالحه أو بالهبه أو بغير ذلك، أو كان المنهى عنه هو التسبيب الخاصّ والوصول به إلى المسبّب كما فى النهى عن البيع الربوى فإنّ المبغوض ملكيه الزياده فى أحد العوضين المتجانسين بالبيع الجارى عليهما، وأمّا ملكيّتهما بالهبه مثلاً فلا حرمه لها كما أنّ بيع أحد المتجانسين بالآخر أى إنشائه المعبّر عنه بنفس السبب لا حرمه له.

ثمّ إنّ النهى عن المعامله بالنحو الأخير كالنهى عنها بأحد النحوين الأوّلين لا يقتضى فسادها حيث لا منافاه بين مبغوضيه المعامله فى كلّ منها وإمضائها على

نعم لاـ يبعـد دعوى ظهور النهى عن المعـامله فى الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى صـحتها من دون دلالته على إيجابها أو اسـتحبابها، كما لا يخفى، لكنه فى المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابـل للعبـادات، فـالمعول هو ملاحظه القرائن فى. خصوص المقامات، ومع عـدمها لا محيص عن الاخـذ بما هو قضـيه صـيغه النهى من الحرمه، وقد عرفت أنها غير مستتبعه للفساد، لا لغهً ولا عرفاً.

الشَرح:

تقدير إنشائها فالملازمه بين النهى عنها وفسادها منتفيه لغهً وعرفاً.

نعم، النهى عن المعامله يقتضـى فسادها فيما كان النهى دالاًّ على حرمه ما لا يمكن حرمته مع صـحّتها كالنهى عن أكل الثمن أى التصرّف فيه فى بيع شىء كثمن الخمر أو النهى عن التصرّف فى المثمن كما فى النهى عن استعمال الميته.

هـذا كلّه مع قيـام القرينه على أنّ النهى عن المعـامله تكليفى، وإلاّ فظاهر النهى عن معامله هو الإرشاد إلى عـدم إمضائها كما أنّ الأـمر بهـا ارشـاد إلى صـحّتها كـالنهى عن بيع الخمر أو الميته، ولكنّ الظهور فى الإرشاد إنّما هو فى المعاملات بالمعنى الأخص يعنى العقود والإيقاعـات، لاـ المعامله بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فإنّ المعامله إذا لم تكن من قبيل العقـد والإيقاع ولم يكن فى البين قرينه على أنّ النهى عنهـا للإرشـاد يكون ظـاهراً فى تحريمهـا، وقـد علم أنّ تحريم المعامله لا تسـتتبع فسادها لا لغهً ولا عرفاً.

أقول: مـا ذكره قـدس سره من انتفـاء الملاـزمه بين النهى عن معـامله وفسادهـا لغهً وعرفـاً لعلّه من اشـتباه القلم، والصـحيح انتفاء الملاـزمه عقلاًـ وعرفـاً، حيث لا معنى للملازمه لغه إلاّ الـدلاله الالتزاميه اللفظيه ومعناها عـدم إمكان تصوّر معنى اللفظ بلا تصوّر المعنى الآخر عقلاً أو عرفاً.

....

الشَرح:

ومن الظاهر عدم انحصار الاقتضاء بالدلاله الالتزاميه ليعلّل عدم الاقتضاء بعدمها.

وأيضاً ما ذكره من أنّ المعامله إذا لم تكن من العقد والإيقاع يكون ظاهر النهى عنها تحريمها تكليفاً إذا لم تكن قرينه مقاميه على خلافه لا يمكن المساعده عليه، فإنّ الفعل إذا كان موضوعاً لحكم بحيث ينتزع من ترتّب ذلك عليه عنوان الصحّه كغسل الثوب المتنجّس حيث يترتّب عليه طهاره الثوب، أو حلّيه أكل الحيوان المترتّبه على ذبحه أو نحره أو صيده، ثمّ ورد النهى عن حصّه من ذلك الفعل أو بذلك الفعل مع خصوصيه كالنهى عن غسل المتنجس بالمضاف أو النهى عن الذبح بغير الحديد، فظاهر النهى الإرشاد إلى عدم ترتّب الطهاره أو الذكاه لا مجرّد تحريم تلك الحصّه من الفعل ولا الفعل بتلك الخصوصيه، ولذا ذكرنا أنّ النهى عن تنخيع الذبيحه قبل زهاق الروح، ظاهره الإرشاد إلى المانعيه عن الذكاه.

وبالجمله النهى عن حصه من الفعل الموضوع للأثر أو النهى عنه مع خصوصيته ظاهره الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر على تلك الحصه أو مع تلك الخصوصيه وإنّما يكون النهى ظاهراً فى تحريم نفس الفعل تكليفاً فى غير ذلك.

وذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّ النهى عن معامله قد يقتضى فسادها وقد لا يقتضى فسادها، وبيان ذلك أنّ النهى عن المعامله إن كان غيرياً كالنهى عن بيع المجهول فظاهره كون الخصوصيه فيها مانعه عنها، فلا كلام فى دلالته على الفساد؛ لأنّ صحتها مع كون تلك الخصوصيه مانعه عن إمضائها لا تجتمعان.

وأمّا إذا كان النهى عنها تحريمياً نفسيّاً كما هو مورد الكلام فى المقام فلا يخفى أنّ المعامله قد تطلق ويراد منها معناها المصدرى أى إيجادها، وقد تطلق ويراد منها معناها الاسم المصدرى، فعلى الأول لا منافاه بين مبغوضيه إيجادها وإمضائها على

....

الشَرح:

تقـدير الإنشاء، فالنهى عنها بمعناها المصـدرى لا يقتضـى فسادها، وهـذا بخلاف ما إذا كان النهى عنها بمعناها الإسم المصدرى كالنهى عن بيع المصحف من الكافر والعبد المسلم منه فالنهى عنها يقتضى فسادها؛ لأنّ صحه المعامله تتوقف على أمور ثلاثه.

الأول: كون المتبايعين مالكين للعوضين أو بحكم المالك.

الثانى: عدم الحجر عليهما أو على أحدهما من جهه تعلق حق الغير أو لغير ذلك من أسـباب الحجر ليكون له السلطنه الفعليه على التصرف.

الثـالث: ايجاد المعامله بسـبب خاص. ونهى المالك أو من بحكمه ممن بيع ماله بمعناه الاسم المصـدرى معجز مولوى عن الفعل ومعناه عدم سـلطنته عليه فيتخلّف به الشـرط الثانى، ولذا ترى أنّ الفقهاء يلتزمون بعدم صـحّه الاجاره على الواجبات المجانيه لأنّ مع خروج الفعل عن سلطان المالك بإيجاب الشارع وكونه مملوكاً له أو حقّاً له لا يمكن تمليكه لمن يأخذ الاجره منه بإجاره أو بغيرهـا ومن ذلـك حكمهم ببطلاـن بيع منـذور الصـدقه، فإنّ المكلّف بنـذره التصـدّق به يكون محجوراً عن كلّ ما ينافى الوفاء بنذره ومن ذلك حكمهم بفساد بيع شـىء من شخص فيما إذا اشترط عليه فى عقد عدم بيعه منه، كما إذا باعه شيئاً واشترط عليه أن لا يبيعه من زيد وغير ذلك.

وبالجمله النهى عن معامله بمعناه الاسم المصدرى يوجب عدم السلطنه عليها.

لا يقال: يعتبر فى تعلّق النهى بشـىء كونه مقدوراً ليتمكّن المكلّف من موافقته ومخالفته، ومع عدم صـحّه المعامله بالمعنى الاسم المصـدرى لاـ يكون المكلّف متمكّناً منهـا، أضف إلى ذلـك أنّ أسـامى المعاملاـت كأسـامى العبادات أسامى للصـحيحه منها فاللازم أن تكون المعامله بالمعنى الاسم المصدرى صحيحةً، ولذا قيل

....

الشَرح:

النهى عن معامله يقتضى صحتها مطلقاً أو فيما كان المنهى عنها المعنى المسبّبى.

فإنّه يقال: لو كان المسبّب الذى يتعلّق النهى به هو المسبّب الشرعى كان ما ذكر وجيهاً، ولكنّ المنهى عنه هنا المسبّب العرفى المجتمع مع إمضاء الشارع وعدم إمضائه، لا الشرعى وفى هذه الصوره نهى الشارع عنها حجراً على المكلّف ويستلزم عدم إمضاء الشرع، والمنهى عنه وهو المسبّب العرفى مقدور على المكلّف قبل النهى وبعده بتمكّنه على سببه، وفرق واضح بين عدم القدره على الملكيه العرفيه وعدم كونها ممضاه، فالمنافى للنهى عدم القدره عليها لا عدم كونها ممضاه(١).

أقول: لو فرض تعلّق النهى بالمعامله بمعناها الاسم المصدرى وكان النهى عنها تكليفاً لا إرشاداً إلى فسادها فغايه مدلول النهى مبغوضيه المنشأ فيها، أى صيروره المبيع للمشترى بإزاء الثمن للبايع، وإذا كان المبغوض هو الملكيه باعتبار العرف أو المتعاقدين كما هو مقتضى بيانه فى إمكان النهى عن المعامله بمعناه الاسم المصدرى فلا تنافى المبغوضيه كذلك إمضائها، ومجرّد النهى عنها لا يوجب الحجر بالإضافه إلى المعنى المصدرى، ولذا لو نذر فى المال بأن لا يبيعه بأزيد من رأس المال من مؤمن، فباعه منه بالأزيد يحكم بصحّته، وأمّا أخذ الأجره على بعض الواجبات بل عن بعض المستحبّات فلا يجوز لإلغاء الماليه عنها على ما ذكر فى بحث المكاسب، وبيع منذور التصدّق به لا بأس به وضعاً، مع أنّه لا يتعلّق النهى بالبيع لأنّ الأمر بالوفاء بالنذر لا يقتضى النهى عن ضدّه الخاص، هذا فيما كان من قبيل نذر الفعل. وأمّا إذا كان من نذر النتيجه فبناءً على صحّه نذرها فإن كان مطلقاً أو

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٤٠٣.

....

الشَرح:

مشروطاً بما هو حاصل حال البيع فعدم جوازه لعدم كون المال ملكاً للبائع وصيرورته ملكاً للمنذور له. وبيع الشىء من شخص على أن لا يبيعه من فلان ولو فى عقدٍ خارجى كبيع منذور التصدّق محكوم بالصحه ولذا يوجب الخيار للمشروط له. هذا كلّه مع ما تقدّم من أنّه لا فرق بين المعنى المصدرى والاسم المصدرى إلّا بالاعتبار وكون ألفاظ المعاملات كألفاظ العبادات أسامى للصحيحه مقتضاه تعلّق النهى بما يكون موضوعاً للصحه واللزوم، وقد ذكرنا أنّ النهى إذا كان تكليفياً لا يخرج متعلّقه عن الموضوع للصحه واللزوم.

نعم، إذا كان فى مورد الوفاء بالمعامله مبغوضاً كبيع السلاح من أعداء الدين فيمكن الالتزام بفسادها فإنّ النهى عن الوفاء بالمعامله لا يجتمع مع صحتها، وكذا فيما إذا لم يأمر الشارع بالوفاء بها كما إذا استأجر شخصاً على عملٍ فى زمان كخياطه ثوبه، ثم آجر الأجير نفسه فى ذلك الزمان بعملٍ مضادٍّ للخياطه، فإنّه يحكم ببطلان الاجاره الثانيه لأنّ أمر الشارع بالوفاء بالاجاره الأُولى لا يسقط بالاجاره الثانيه ولا يمكن الأمر بالوفاء بالاجاره الثانيه مع أمره بالوفاء بالأُولى.

ومن هذا القبيل إذا آجرت الزوجه نفسها على عمل ينافى الإتيان به حقّ زوجها فلعدم الأمر بالوفاء بتلك الاجاره يحكم ببطلانها.

وما ذكره الماتن قدس سره من النهى عن التصرّف فى المثمن فى بيع أو عن التصرّف فى الثمن فى بيع شىء يدخل إمّا فى المنع عن الوفاء أو إلغاء الماليه عن أحد العوضين.

لا يقال: لا مانع عن الأمر بالوفاء بالاجاره الثانيه على نحو الترتّب على عدم الوفاء بالأُولى، وكذا الأمر للزوجه بالوفاء بإجارتها على تقدير عدم إطاعه زوجها.

ص :۱۱۲

....

الشَرح:

فإنّه يقال: لا مجال للترتب فى المعاملات فإنّ صحتها إمّا أن تكون تنجيزيه فيجب الوفاء بها وإمّا أن لا تكون، فلا أمر بالوفاء بها، وأمّا الصحه التقديريه كالصحه على فرض الترتب لا مجال لها فى المعاملات.

ثمّ إنّه ذكر الشيخ العراقى قدس سره عدم اقتضاء النهى التكليفى عن معامله فسادها سواء كان المنهى عنه هو السبب، أو التسبيب إلى المسبّب، أو المسبّب فإنّ مبغوضيه شيء منها لا ينافى صحتها ومؤثريتها فى النقل والانتقال خصوصاً فى النهى عن الأخيرين لاقتضاء النهى حصولهما، إذ مع عدم حصولهما لا معنى للنهى عنهما وتحريمهما.

نعم، إنّما يقتضى النهى التكليفى للفساد فيما إذا كان النهى عن المعامله للإرشاد إلى الخلل فيها أو كان النهى التحريمى متعلّقاً بلوازم صحه المعامله كالنهى عن أكل الثمن أو المثمن والتصرّف فيهما مما لا يجتمع حرمته مع صحه المعامله ونفوذها فيحكم بفسادها.

ثمّ قال: وإذا لم يكن منافاه بين مبغوضيه المعامله وكونها مؤثره فى النقل والانتقال فلا يكون موجب لدعوى اقتضاء الفساد، وبالنهى عنها تكليفاً يخصّص ما دلّ على الجواز تكليفاً أو يقيّد به إطلاق الدليل على جوازها، ولا يكون ذلك موجباً للتخصيص أو التقييد فيما دلّ على جوازها وضعاً بالعموم أو الاطلاق حتّى فيما إذا كان الجواز التكليفى أو الوضعى مستفاداً من خطاب واحد، كقوله عليه السلام «الناس مسلّطون على أموالهم»(۱)، بناءاً على القول بأنّ عمومه مثبت لجواز المعامله تكليفاً

۱- (۱) غوالى اللئالى ۲ / ۱۳۸، الحديث ۳۸۳.

....

الشَرح:

ووضعاً، فالنهی عن معامله تکلیفاً یوجب تخصیص جوازه تکلیفاً ولا یخصّص عموم الجواز وضعاً.

نعم، لو کان النهی عن معامله بمعنی مبغوضیه المعامله بشراشر وجودها حتّی بالإضافه إلی حدودها الراجعه إلی الجعل والإمضاء لکان لدعوی منافاه صحتها مع مبغوضیتها کذلک مجال، ولکن من الواضح عدم قابلیه المعامله بشراشر وجودها وحدودها للنهی عنها، فإنّ المعامله کذلک أمر خارج عن تحت قدره المکلّف فعلاً وترکاً، وإنّما القابل لتعلّق النهی هی المعامله من ناحیه التوصّل إلی وجودها بالسبب فی ظرف تحقّق أصل الجعل من ناحیه الشارع، لأنّه هذا الذی یکون تحت اختیار العبد فعلاً أو ترکاً ومعلوم انّ مبغوضیه المعامله من هذه الجهه غیر منافیه لإراده الشارع الجعل والإمضاء وتأثیرها فی النقل والانتقال.

نعم قد یکون فی بعض الموارد النهی دالاًّ علی الفساد وعدم الإمضاء، ولکن ذلک بواسطه بعض القرائن الخارجیه کما فی البیع الربوی وبیع المصحف من الکافر، وعلی ذلک فالحکم بفساد المعامله من جهه النهی عنها یحتاج إلی إحراز کون النهی عنها فی مقام الإرشاد إلی عدم الجعل والإمضاء وإلاّ فطبع النهی عن معامله لا یقتضی إلاّ المولوی التحریمی الذی عرفت عدم اقتضائه الفساد، وقال فی آخر کلامه: هذا إذا کان النهی متعلّقاً بعنوان المعامله أو بالسبب أو بالتسبّب إلی وجود المعامله(۱).

أقول: مقتضی ذیل کلامه قدس سره أنّ المسبب فی المعامله لا یدخل فی متعلّق النهی وإنّما یتعلّق النهی إمّا بعنوان المعامله أو بالسبب أو بالتسبّب إلی وجودها بالسبب،

۱- (۱) نهایه الأفکار ۱ / ۴۵۹.

....

الشَرح:

ومن الظاهر أنّ عنوان المعامله يكون بالسبب والتسبّب والمسبّب، وإذا كان المسبّب خارجاً عن قدره المكلّف واختياره _ لأنّه من فعل الشارع وجعله _ كان الداخل تحت الاختيار، السبب والتسبّب إلى المسبّب، فالنهى فى الحقيقه يتعلّق بأحدهما أو بكليهما، والمبغوضيه كذلك لا تنافى حصول المسبّب بجعل الشارع وإمضائه مع أنّه تقدّم فى أوّل كلامه أنّ النهى عن التسبّب يقتضى صحّه المعامله ونفوذها فإنّه لولا حصول المسبّب به لم يكن للنهى عن التسبّب بالسبّب تكليفاً، معنى معقولاً.

وذكر قدس سره أيضاً فى كلامه المتقدّم أنّ ظاهر النهى عن المعامله أو السبب أو التسبّب كونه تكليفياً لا إرشادياً فالحمل على الإرشاد يحتاج إلى قيام القرينه، مع أنّه قد تقدّم أنّ ظاهر النهى عن معامله هو الإرشاد إلى عدم إمضائها، فيحتاج حمل النهى على التكليف إلى قيام قرينه ككون ملاك النهى عن البيع وقت النداء كون البيع مفوّتاً للصلاه، كما وقد تقدّم منّا مراراً أنّه ليس فى المعاملات سبب ومسبّب وتسبّب بل المعامله أمر إنشائى اعتبارى يعتبرها العاقد كسائر العقلاء وتقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع لا أنّ العاقد أو الموقع يوجد اعتبار الشرع وإمضائه أو يتسبّب إلى إمضائه حيث إنّ كثيراً من العاقدين لا يعتقدون بالشرع فضلاً عن إمضاء الشارع واعتباره، وحقيقه المعامله اعتبار العاقد أمراً قابلاً للاعتبار والثبوت الاعتبارى ويبرز ذلك المعتبر بقصد انطباق عنوان المعامله على اعتباره، والشرع قد يردع عنه وقد يمضيها.

ثم ذكر قدس سره فى ذيل كلامه السابق أنّ النهى إذا تعلّق بأجزاء السبب وشرائطه يكون كما فى العبادات محمولاً على الإرشاد لبيان الكيفيه اللازمه فى السبب وما هو المانع والمخلّ بالمعامله إلاّ أنّ الفرق بين المعامله والعباده هو أنّ النهى إذا شك فى أنّه إرشادى أو تحريمى فإنّ مقتضى الأصل كون النهى المتعلّق بنفس العباده ارشاداً

ص :115

....

الشَرح:

إلى عدم مشروعيتها بخلاف النهى المتعلّق بجزء العباده أو شرطها فإنّ مقتضى أصاله البراءه عدم مانعيه المنهى عنه عن العباده بخلاف المعاملات فإنّ مقتضى الأصل عدم مشروعيتها وإمضائها سواء كان المنهى عنه عنوان المعامله أو غيره، فإنّ أصاله البراءه لا ـ مورد لها فى المعاملات لا ـ البراءه العقليه ولا ـ النقليه، فإنّ مجرى البراءه العقليه احتمال العقاب ولا إلزام بالمعامله حتّى تنفى العقوبه المحتمله من جهه الشك فى مانعيه المشكوك وإخلاله بالمعامله، وأمّا البراءه النقليه فمجراها الامتنان ولا امتنان فى المقام فى إثبات الصحه برفع المشكوك مانعيته لاستلزامه ثبوت وجوب الوفاء الذى هو خلاف الامتنان فى حقّه.

لا يقال: هذا بالإضافه إلى مثل حديث الرفع مما كان مسوقاً فى مقام الامتنان ولا يجرى فى مثل دليل الحلّيه مما لا يكون كذلك فإنّه كما يجرى أصاله الحلّيه فى موارد الشك فى الحلّيه التكليفيه كذلك لا ـ مانع عن جريانها فى المشكوك حليته وضعاً، فيحكم فى موارد الشك فى المانعيه والمخليه، بحلّيه نفس المعامله المساوقه لنفوذها فى النقل والانتقال.

فإنّه يقال: دليل أصاله الحلّيه لاختصاصه بالمشكوك حلّيته تكليفاً غير جارٍ فى المعاملات حتّى تقتضى صحتها ونفوذها، ولذا لم يتوهّم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلّه فى المعاملات لإثبات صحّتها بل أطبقوا على جريان أصاله الفساد فيها، وهذا لا يكون إلّا من جهه اختصاص أدلّتها بالحلّيه التكليفيه كما هو واضح.

ولكن لا ـ يخفى ما فيه: إذ لا ـ مجال لجريان البراءه فى الشك فى المانعيه والمخلّيه فى المعاملات حتّى لو لم يكن الرفع فيما لا يعلمون امتنانياً، أو قلنا بأنّ أصاله الحلّ تعمّ موارد الشك فى الحلّيه الوضعيه كالتكليفيه، وذلك لأنّ التكليف فى

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهه دلاله غير واحد من الأخبار عليه[۱]، منهـا ما رواه فى الكافى والفقيه، عن زراره، عن البـاقر عليه السـلام : (سـأله عن مملوک تزوج بغير إذن سـيده، فقـال: ذلک إلى سـيده، إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحک اللّه تعالى، إن الحکم بن عتيبه وإبراهيم النخعى وأصحابهما، يقولون: إن أصل

الشَرح:

العباده غير انحلالى بل تعلّق الطلب بصـرف وجود الطبيعى، وإذا دار الأمر بين کون المتعلّق للوجوب هو الطبيعى بنحو اللابشـرط أو الطبيعى بشـرط شـىء أو بشـرط لا فالاصل فى ناحيه عـدم تعلّق الوجوب بالمطلق غير جارٍ للعلم باسـتحقاق العقاب على ترکه بخلاـف تعلّقه بالمشـروط أو بالأـکثر، فـإنّ العلم بتعلّق التکليف به غير معلوم کما أنّ ترتّب العقاب على ترکه غير معلوم، فيجرى الأصـل فى ناحيه نفى التکليف بالأکثر أو المشـروط، وهـذا بخلاف المعاملات فإنّ الإمضاء والنفوذ فيها انحلالى يترتّب الامضاء على کلّ معامله تحقّقت فى الخارج والإمضاء فى المعامله الواجده للشـرط المشـکوک فى شـرطيته أو الفاقده للمانع المشـکوک مانعيته محرز والأصل أى مقتضـى الاستصـحاب عدم تعلّق الإمضاء فى فاقد الشـرط المشـکوک أو الواجد للمانع المشکوک فى مانعيته وإذا أُحرز عدم حلّيه تلک المعامله وضعاً فلا مورد لأصاله الحل فيهما.

نعم يرجع إلى الأصل العملى فيما إذا لم يکن فى البين عموم أو إطلاق يقتضى الإمضاء والنفوذ، ومعه لا مجال له کما لا يخفى.

استظهار فساد المعامله بالنهى من الروايات

[۱] ربّما يسـتظهر من بعض الروايات أنّ تحريم معامله عقداً أو إيقاعاً يسـتلزم فسادها، ففى المروى فى الکافى(۱) والفقيه(۲) عن زراره عن الباقر عليه السلام «سألته عن

۱- (۱) الکافى: ج ۵، ص ۴۷۸، باب المملوک يتزوج بغير إذن مولاه، الحديث ۳.

النكاح فاسد، ولا يحل إجازه السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص اللّه، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دلّ بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه اللّه تعالى عليه كان فاسداً، ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه المنفيه هاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه اللّه ولم يشرعه كى يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع

الشَرح:

مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، قلت أصلحك اللّه تعالى إنّ الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون أصل النكاح فاسد ولا يحلّ إجازه السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّه لم يعص اللّه وإنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز».

ووجه الاستظهار أنّ تعليل صحّه النكاح فى فرض إجازه المولى بأنّ العبد لم يعص اللّه وإنّما عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز، مقتضاه أنّ النكاح لو كان فيه معصيه اللّه كما إذا حرّمه الشارع يكون فاسداً، وهذا عباره أخرى عن الملازمه بين تحريم المعامله وفسادها، وتوهّم أنّ نكاح العبد بلا إذن مولاه ورضاه أيضاً حرام شرعاً فاسد، فإنّ مجرّد إنشاء العبد النكاح بلا رضى مولاه ليس حراماً تكليفاً بل حتى مع منعه أيضاً لا يكون الإنشاء محرّماً فإنّ نكاح العبد يعنى إنشائه كسائر تكلّمه لا يكون حراماً عليه.

ولكن مع ذلك لا دلاله فى الروايه على الملازمه بين حرمه العقد تكليفاً وبين فساده فإنّ المراد بمعصيه اللّه فى النكاح حكم الشارع بفساده فى نفسه مع قطع النظر عن إذن مولاه ورضاه كالنكاح بذات المحرم، ومراده عليه السلام أنّ هذا لم يحصل فى نكاح العبد وإنّما لا يتمّ نكاحه لنقصه من حيث إذن مولاه ورضاه وإذا أجاز يرتفع النقص ويتمّ النكاح.

والحاصل ليس المراد من معصيه اللّه فى الروايه مخالفه الحرمه التكليفيه

المعصيه بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصيه على عمل لم يمضه اللّه ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصيه.

وبالجمله: لو لم يكن ظاهراً فى ذلك، لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الأخبار الوارده فى هذا الباب، فراجع وتأمل.

الشَرح:

ليتوهّم الملازمه بين تحريم معامله تكليفاً وبين فسادها، بل المراد بها فى مفروض الروايه فساد أصل النكاح وعدم إمضاء الشرع مع قطع النظر عن رضى المولى وعدم رضاه كما هو ظاهر النهى عن معامله عقداً أو إيقاعاً، وإطلاق معصيه اللّه على عدم إمضاء الشرع أصل المعامله نظير إطلاق معصيه السيد وإراده عدم إمضائه لا بأس به.

وربما يناقش فى هذا الجواب ويقال بأنّ نكاح العبد بلا إذن سيّده أيضاً عصيان اللّه ولكنّ الصحيح فى الجواب هو ما تقدّم فى مسأله جواز الاجتماع من انّ الوجوب والحرمه وغيرهما من الأحكام لا ـ تسرى من العنوان الذى تعلقت به إلى غيره حتّى إلى معنونه وظاهر الروايه أنّه إذا تعلّق النهى بعنوان النكاح فهذا يوجب فساده بخلاف ما إذا تعلّق نهى الشارع بعنوان آخر ينطبق على النكاح خارجاً، فإنّ هذا لا يوجب فساده والأمر فى نكاح العبد بلا إذن مولاه كذلك حيث إنّ النهى لم يتعلّق بعنوان النكاح بل تعلّق بمخالفه السيد والخروج عن رسوم عبوديته فهذا لا يوجب بطلان النكاح، وقد أيّد قدس سره ما ذكره بروايات أخرى(۱).

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر الصحيحه أنّه لم يتحقّق فى الفرض عصيان اللّه من العبد لا أنّه لم يتعلّق الحرمه بعنوان نكاحه، بل ذكرنا أنّ إنشاء النكاح من العبد ولو بلا رضا مولاه استعمال للسانه ومقاطع الحروف وهذا لا يكون محرّماً عليه، ولو مع

۱- (۱) تهذيب الأُصول: ۱ / ۳۳۴.

تـذنيب: حكى عـن أبى حنيفه والشـيبانى دلالـه النهى على الصـحه[١]، وعـن الفخر أنـه وافقهمـا فى ذلـك، والتحقيـق أنـّه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبيب، لإعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلاّ فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أن النهى عنه لا ينافيها.

الشَرح:

منع المولى كان يقول له مولاه لا تسلّم على عدوّى أو على جيرانى والمراد من عصيان مولاه العصيان الوصفى وهو عدم تحصيل إذنه ورضاه فى نكاحه وإذا أجاز تمّ النكاح ويـدلّ على ما ذكرنا ما فى الروايه الأخرى(١) أنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه من النّكاح فى العدّه وأشباهه.

القول بدلاله النهى على الصحه

[١] قد حكى عن أبى حنيفه والشيبانى دلاله النهى على الصحه، ومقتضى إطلاق المحكى عنهما عدم الفرق بين النهى عن العباده أو المعامله. وقد استدلاّ على دلالته على الصحّه بلزوم تعلّق النهى بالمقدور ومع عدم الصحه لا تمكّن على متعلق النهى.

وعن الفخر أنّه وافقهمـا على ذلـك، ولكنّ الماتن قـدس سره قـد قبل دلاله النهى فى المعاملات على الصـحه إذا لم يكن متعلّق النهى هـو السـبب بـأن يكـون متعلّق النهى المسبّب أو التسـبيب إليه، فـإنّه لولا ـ ترتّب المسبّب على السـبب لم يكن المسـبب أو التسبيب إليه مقـدوراً ليمكن تعلّق النهى به، وكما أنّ الأمر لا يتعلّق بفعل غير مقدور كذلك النهى والتحريم، وأمّا إذا كان متعلّق النهى هو السبب أى الإتيان به كالإتيان بالإيجاب والقبول فى عقد أو بالإيجاب فى إيقاع فلا ملازمه بين تحريمه وصحّته لكون

١- (١) الوسائل: ج ١۴، باب ٢۴ من أبواب نكاح العبيد، ح ٢.

وأما العبادات فما كان منها عباده ذاتيه[١] كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وما كان منها عباده لإعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلاّ الشَرح:

الإتيان المزبور مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً ومؤثراً فى النقل والانتقال مثلاً.

أقول: كلام الماتن هذا ينافى ما تقدّم من عدم اقتضاء حرمه المعامله فسادها سواء كان المنهى عنه هو السبب بما هو فعل مباشرى أو بالتسبيب وهو مضمونها أو بالتسبب بها إليه.

وكأنّ مراده قدس سره أنّ المسبب فى المعامله لا يتّصف حقيقةً بالصحه أو الفساد، بل بالوجود والعدم ومقتضى نهى الشارع عن المسبب كونه مقدوراً يمكن للعبد إيجاده، فلا يمكن النهى عنه مع عدم صحه المعامله، وكذا الحال فى التسبيب إليها، وهذا بخلاف السبب فإنّ الإيجاب والقبول يتّصف بالصحه والفساد بمفاد كان الناقصه ولا يقتضى النهى عنه تماميته بحصول المسبّب.

ويبقى على الماتن قدس سره الجواب عن الموارد التى يكون التسبيب فى المعامله حراماً مع بطلانها كما فى الحرمه المتعلّقه بالبيع الربوى تكليفاً.

والحق فى الجواب عن كلّ ذلك هو ما ذكرنا من أنّه ليس فى المعاملات سبب وتسبيب ومسبّب بالإضافه إلى أثرها الشرعى بل المعامله بإنشائها ومضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا يقتضى الإمضاء ولا عدم الإمضاء، بل مفاده الزجر عن إيجاد الموضوع لا أكثر.

[١] قد تقدّم أنّ المحكى عن أبى حنيفه والشيبانى من دلاله النهى على الصحّه يعمّ النهى عن العباده.

إذا قيل باجتماع الأمر والنهى فى شىء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهى فى هذا القسم إنما يكون نهياً عن العباده، بمعنى أنه لو كان مأموراً به، كان الأمر به أمر عباده لا يسقط إلاّ بقصد القربه، فافهم.

الشَرح:

وأورد الماتن قدس سره عليه: بأنّ النهى عن العباده لا يقتضى صحتها فإنّ المنهى عنه إذا كانت عباديته ذاتيه، أى لم يكن عباديتها بالأمر بها وتعلّق بها النهى يحكم بفسادها مع النهى حيث تسقط بالتحريم عن قابليه التقرّب، وأمّا إذا كانت عباديتها بالأمر فقد تقدّم أنّ العباده الفعليه من هذا القسم غير قابله لتعلّق النهى بها لاستلزامه اجتماع الأمر والنهى فى شىءٍ واحد بعنوان واحد، فلابدّ من أن يكون متعلّق النهى ما تقدّم من أنّه لو فرض تعلّق الأمر به لم يكن يسقط إلاّ بقصد التقرّب، ومن الظاهر أنّ النهى عن العباده بهذا المعنى لا يقتضى صحتها بل يقتضى فسادها لعدم قابليه المنهى عنه للتقرب به، بل عدم الأمر بها المنكشف عن تعلّق النهى كافٍ فى الحكم بفسادها.

المقصد الثالث

(فی المفاهیم)

ص :۱۲۳

المقصد الثالث: فى المفاهیم

اشاره

مقدّمه

وهی: إن المفهوم ــــ کما یظهر من موارد إطلاقه ــــ هو عباره عن حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیه المعنی الذی أرید من اللفظ، بتلک الخصوصیه ولو بقرینه الحکمه[۱]، وکان یلزمه لذلک، وافقه فی الإیجاب والسلب أو خالفه، الشَرح:

تعریف المفهوم

[۱] حاصل ما ذکره قدس سره فی بیان المراد من المفهوم فی المقام هو أنّ المفهوم کما یظهر من موارد إطلاقه حکم إنشائی أو إخباری یکون لازماً للخصوصیه المستفاده من الکلام الدالّ علی حکم آخر سواء کانت دلالته علی تلک الخصوصیه بالوضع أو بالقرینه، فمثلاً عدم وجوب إکرام زید علی تقدیر عدم مجیئه حکم یلزم من الخصوصیه المستفاده من قوله «إذا جائک زید فأکرمه» حیث إنّ وجوب إکرامه علی تقدیر مجیئه حکم تدلّ علیه الجمله الشرطیه، مع دلالتها علی أنّ مجیئه هی العلّه المنحصره لذلک الحکم، ویلزم من کونه علّه منحصره له انتفاء وجوب إکرامه علی تقدیر عدم مجیئه.

وبتعبیر آخر: قد یلزم حکم من مجرّد ثبوت حکم آخر بلا توسیط دلاله کلامیه علی الخصوصیه کما إذا ورد فی الخطاب وجوب الکفاره علی من جامع فی نهار شهر رمضان، فإنّه یلزم علی هذا الحکم کون الجماع مفطراً وهذا لا یسمّی مفهوماً

فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلًا ــــ لو قيل به ــــ قضيه شرطيه سالبه بشرطها وجزائها، لازمه للقضيه الشرطيه التى تكون معنى القضيه اللفظيه، وتكون لها خصوصيه، بتلك الخصوصيه كانت مستلزمه لها، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما الشَرح:

وقد يكون الكلام دالاًّ على الخصوصيه ولكن لا يلزم منها حكم غير ما ذكر فى الكلام بلا فرق بين كون تلك الخصوصيه مدلولاً عليها بالوضع أو بقرينه الحكمه أو بغيرها كما فى قوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ البَيْعَ»(١)، فإنّ مدلوله حلّيه البيع وشمولها لجميع أفراده، وخصوصيه الشمول مستفاده من قرينه الحكمه المسمّاه بمقدّمات الإطلاق ولكن لا تلازم حكماً غير ما دلّ عليه الكلام بل تلك الخصوصيه عين ثبوت الحكم دالاً على الأفراد بنحو العموم المذكور لجميع الأفراد، ولو كان قوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ البَيْعَ» لكانت الخصوصيه مستفاده بالوضع، وعلى كلا التقديرين فلا يدخل هذا فى المفهوم المصطلح المقابل للمنطوق، وعليه فالمفهوم حكم غير مذكور، سواء كان موضوعه مذكوراً أم لا والأوّل كما فى القضيه الشرطيه والثانى كما فى قوله (فى الغنم السائمه زكاه) فإنه بناءاً على مفهوم الوصف يدلّ الوصف على خصوصيه يلزم منها عدم الزكاه فى الغنم المعلوفه وعدم الزكاه فيها غير مذكور حتّى بموضوعه.

ومما ذكر يظهر أنّ تعريف المفهوم بأنّه حكم إخبارى أو إنشائى لغير مذكور يختص بالثانى ولا يعمّ الأول مع إطلاق المفهوم على كلّ منهما.

وبالجمله إذا كان الكلام دالاًّ على خصوصيه يلزم من تلك الخصوصيه حكم لم يذكر فى الكلام، يكون الحكم غير المذكور مفهوماً والحكم المذكور منطوقاً فالمفهوم المصطلح وصف للمدلول أى الحكم غير المذكور ولذا يقال هل للقضيه الشرطيه

١- (١) سوره البقره: الآيه ٢٧٥.

هو حكم غير مذكور، لا ـ أنه حكم لغير مذكور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه فى غير مقام، لأنه من قبيل شرح الإسم، كما فى التفسير اللغوى.

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر فى المقام، فلا يهمنا التصدى

الشَرح:

دلاله على المفهوم أو لا، وتوصيف نفس الدلاله بالمفهوم نظير توصيف الدلاله بالمنطوق أحياناً وذلك من قبيل الوصف بحال المتعلّق فيقال دلاله الكلام على ذلك بالمنطوق ودلالته على هذا بالمفهوم.

أقول: يبقى على الماتن بيان الفرق بين مثل ما دلّ على تحريم قول الابن لأبويه «أُف» حيث يستفاد منه حرمه شتمهما بالمفهوم، وبين ما دلّ على وجوب الكفاره على من جامع فى شهر رمضان، حيث يستفاد منه كون الجماع فى نهاره مفطراً فيلزم انفهام الحكم الآخر فى كلّ منهما من انفهام الحكم الأول الذى مدلول الكلام، لا أنّه يلزم من الخصوصيه المستفاده مع الحكم الأول.

أضف إلى ذلك ما يأتى من أنّ دلاله الكلام على المفهوم لا يتوقف على دلالته على الخصوصيه المشار إليها.

ولذا ذكر بعض الأعلام قدس سره أنّ المفهوم يطلق على ما يكون المستفاد بالملازمه مخالفاً للحكم المذكور فى الكلام بالنفى والإثبات أو موافقاً له ولكن ثبت بالترقّى كما فى موارد المفهوم بالموافقه(۱).

لكن يرد على ذلك عدم وجود جامع بين الأمرين ليكون هو المفهوم.

وذكر المحقّق النائينى قدس سره أنّه إذا كان المدلول الالتزامى للجمله التركيبيه من

۱- (۱) مطارح الأنظار: ۱۶۹.

لذلك، كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلاله وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلاله به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

الشَرح:

اللزوم البين بمعنى الأخص فيطلق عليه المفهوم فى مقابل المنطوق وإذا كان المدلول الالتزامى من البين بالمعنى الأعم فتدخل فى الدلاله السياقيه كما فى دلاله الإشاره والتنبيه والاقتضاء.

وبتعبيرٍ آخر: انفهام مفهوم تركيبى من جمله تركيبيه إذا استند إلى دلاله نفس الجمله يسمّى منطوقاً وإذا كان للزومه لمدلول الجمله فى نفسها فإن كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص يسمّى مفهوماً فالدلاله المفهوميه داخله فى الدلاله اللفظيه بخلاف ما إذا كان بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم بأن يكون انفهام اللازم لانفهام مدلول نفس مدلول الجمله التركيبيه محتاجاً إلى ضمّ مقدّمه عقليه خارجيه كانفهام وجوب المقدّمه من وجوب ذيها فإنّ هذه الدلاله لا تدخل فى المنطوق ولا بالمفهوم بل تدخل فى الدلاله السياقيه والاقتضاء ولا فرق فى ـ انفهام اللازم من نفس انفهام مدلول الجمله التركيبيه ـ بين أن يكون انفهام اللازم من مدلول خطاب واحد كانفهام كون المواقعه فى نهار شهر رمضان موجباً للكفاره من قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم «كفّر» فى جواب من قال له «هلكت وأهلكت يا رسول اللّه واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان»، أو من خطابين كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل، وعلى ما ذكر يدخل المفهوم فى الدلاله اللفظيه كدخول الدلاله الالتزاميه الثابته فى الألفاظ المفرده كدلاله العمى على البصر وحاتم على الجود(۱).

أقول: ليس انفهام وجوب المقدّمه من وجوب ذيها من اللزوم البيّن على

ص :۱۲۸

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۱۳.

وقـد انقدح من ذلک أن النزاع فی ثبوت المفهوم وعدمه فی الحقیقه، إنما یکون فی أن القضـیه الشـرطیه أو الوصـفیه أو غیرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرینه العامه علی تلک الخصوصیه المستتبعه لتلک القضیه الأخری، أم لا؟

الشَرح:

مصـطلح القوم لا البیّن بالمعنی الأخص ولا البیّن بالمعنی الأعم، بل علی مصطلحهم إذا کان نفس لحاظ الملزوم وتعقّله کافیاً فی الانتقال إلی لازمه یسـمّی اللزوم بیّناً بالمعنی الأخص وإذا احتاج الانتقال إلیه إلی ملاحظه النسبه بین اللازم والملزوم فاللزوم بیّن بالمعنی الأعمّ.

أضف إلی ذلـک عـدم معهودیه إطلاـق المفهوم علی انفهـام کون المواقعه موجباً للکفّـاره من قوله صـلی الله علیه و آله وسـلم «کفّر» فی جواب السائل المزبور فی مقابل المنطوق، بل هو من اسـتفاده الحکم الکلّی من الجواب للعلم بعدم دخاله خصوص ما فرضه السائل فی سؤاله فی ثبوت الحکم المذکور.

وذکر المحقّق العراقی قـدس سـره أنّ المفهوم المصـطلح هو من الـدلاله اللفظیه الاـلتزامیه وأنّ الفرق بین دلاـله لفـظ حـاتم علی الجود وانوشـیروان علی العـداله ودلاله الجمله الشـرطیه أو الوصـفیه علی المفهوم، أنّ ما یدلّ علیه الکلام فی الأول معنی افرادی بخلاف الثانی، فإنّ المدلول علیه باللزوم مفاد قضیه غیر مذکوره.

وبالجمله مراتب اللزوم علی معنی الکلام مختلفه، فتارهً یکون نقل مدلول الکلام إلی ذهن المخاطب کافیاً فی انتقاله إلی اللازم، وهـذه الـدلاله بالإضـافه إلی اللاـزم من اللزوم البیّن بـالمعنی الأـخص، ویسـمّی الانتقـال إلی اللاـزم من سـماع الکلاـم بالـدلاله الاـلتزامیه اللفظیه، وأخری یکون الانتقـال إلی اللاـزم محتاجـاً إلی ملاحظه الملازمه بینهما والالتفات إلیها تفصـیلاً لیتحقق بعـده الانتقال إلی اللازم وذلک لخفاء الملازمه.

....

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر: إنّ الملازمه قد تكون خفيه بمثابه يحتاج الالتفات اليها إلى تحقيق النظر والتدبّر، ومن هذا القبيل ما يصدر عن أرباب العلوم من الإشكالات العلميه فى أخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه كلامهم من التوالى الفاسده، حيث إنّه لولا خفاء الملازمه على صاحب الكلام لما يصدر عنه ما يلزم من التالى الفاسد، وقد تكون أقلّ خفاءً من السابقه وواضحه فى الجمله بنحو يكفى فى الانتقال إلى اللازم تصوّر الملزوم ولحاظ الملازمه من دون احتياج إلى تدقيق النظر فى أصل الانتقال إلى الملازمه ويعبّر عن ذلك باللزوم البيّن بالمعنى الأعم وعن سابقه باللزوم غير البيّن، وكما ذكرنا يعبّر عن القسم الأول باللزوم البيّن بالمعنى الأخص ووضوح الملازمه فى القسم الأول بحيث لا يحتاج الانتقال إلى اللازم فيه إلى لحاظ الملازمه تفصيلًا كما فى القسم الثانى ولا إجمالاً كما فى القسم الأخير، ومن هذا الأخير دلاله الآيتين على أقلّ الحمل سته أشهر.

ثمّ إنّ ما يطلق عليه المفهوم من اللازم هو القسم الأول بحيث يكون الانتقال إلى مدلول الكلام كافياً فى الانتقال إلى اللازم، وحيث إنّ هذا النحو من اللزوم يتحقّق فى المعانى الإفراديه أيضاً ولا يطلق عليها المفهوم المصطلح عليه فى مقابل المنطوق، عرّف المفهوم بأنّه حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور(۱).

أقول: لو كان المفهوم المصطلح من اللزوم البيّن بالمعنى الأخص الذى ذكره قدس سره لما كان اختلاف فى ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه أو الوضعيه كما لم يختلف أحد فى الانتقال إلى البصر من سماع لفظ العمى أو إلى حاتم من سماع لفظ الجود.

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۴۶۸.

....

الشَرح:

ولكنّ الـذى يسـهّل الخطب هو أنّ تطويل الكلام فى ميزات الفارق بين المنطوق والمفهوم المصـطلح عليه بلا طائل لعـدم ترتّب أثر عملى على خصوص أحـدهما، ومـا يقـال من أنّ فى مورد تعـارض المنطوق والمفهوم يقـدّم المنطوق على المفهوم كلاـم لا أساس له، بل لا يقدّم ما لا يعدّ قرينه عرفيه على التصرّف فى الآخر كما يأتى، مفهوماً كان أو منطوقاً.

ص :۱۳۱

فصل

الجمله الشرطيه هل تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف[١] بين الاعلام.

لا شبهه فى استعمالها وإراده الإنتفاء عند الإنتفاء فى غير مقام، إنما الإشكال والخلاف فى أنـّه بالوضع أو بقرينه عامه، بحيث لا بدّ من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينه من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلاله من إقامه الدليل على الدلاله، بأحد الوجهين على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصره.

وأما القائل بعدم الدلاله ففى فسحه، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الإتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العله، أو العله المنحصره بعد تسليم اللزوم أو العليه.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقيه، فى غايه السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً، وأمـّا المنع عن أنـّه بنحو الترتب على العله فضلاً عن كونها منحصره، فله مجال واسع.

الشَرح:

مفهوم الشرط

[١] لا ينبغى التأمّل فى أنّ القضيه الشرطيه تدلّ على المنطوق وهو ثبوت مضمون الجزاء عند ثبوت الشرط الوارد فيها، وهذا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف فى أنّ لها مدلول آخر أيضاً غير مدلولها المنطوقى، وهو انتفاء سنخ الحكم الوارد فى الجزاء على تقدير انتفاء الشرط المسمّى بالمفهوم أم لا.

وذكر الماتن قدس سره أنّ دلاله القضيه الشرطيه على ذلك ـ سواء كان بالوضع أو

ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله المنحصره ـــ مع كثره استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصره منها بل فى مطلق اللزوم ـــ بعيده، عهدتها على مدعيها، كيف؟ ولا يرى فى استعمالها فيهما عنايه، ورعايه علاقه، بل إنما تكون إرادته كإراده الترتب على العله المنحصره بلا عنايه، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر فى موارد الإستعمالات، وفى عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحه الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى الدلاله، بادعاء انصراف إطلاق العلاقه اللزوميه إلى ما هو أكمل افرادها، وهو اللزوم بين العله المنحصره ومعلولها، ففاسده جداً، لعدم كون الأكمليّه موجبه للإنصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثره الاستعمال فى غيره، كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العله بمنحصره، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه فى تأثير العله فى معلولها آكد وأقوى.

الشَرح:

بالإطلاق بحيث يثبت هذا المدلول لها إذا لم تقم قرينه خاصه على خلافها ـ موقوفه على إثبات أنّها تدلّ على أنّ الشرط الوارد فيها عله منحصره لسنخ الحكم الوارد فى الجزاء فيتعيّن على القائل بالمفهوم لها من إثبات دلالتها على هذه العلّيه ومعلوليه الجزاء. وأمّا القائل بعدم المفهوم لها فيمكن له منع دلالتها على اللزوم والترتّب بدعوى أنّ مدلولها مجرّد ثبوت الحكم الوارد فى الجزاء وتحقّقه مع تحقّق الشرط ولو كان هذا الاجتماع من باب الاتفاق، أو يدّعى دلالتها على كون الاجتماع بين مضمون الجزاء وتحقّق الشرط بنحو من اللزوم والربط ولكن لا دلاله لها على كون

....

الشَرح:

الشرط فيها علّه لثبوت سنخ الحكم الوارد فى الجزاء فضلاً عن دلالتها على كون الشرط علّه منحصره لثبوت طبيعى الحكم الوارد فى جزائها.

ثمّ ذكر قدس سره انّ دعوى كون مدلولها مجرّد اجتماع مضمون الجزاء مع تحقّق الشرط ولو كان الاجتماع أمراً اتفاقياً بعيد عن ظهور الجمله الشرطيه، بل ظهورها فى كون اجتماعهما بنحو اللزوم والارتباط غير قابل للإنكار.

نعم، دعوى عدم ظهورها فى كون ترتب الجزاء على تحقّق الشرط من قبيل لزوم المعلول لعلّته فضلاً عن دلالتها على كون الشرط هو العلّه المنحصره للجزاء قابله للتأمّل والمنع.

لكثره استعمال الجمله الشرطيه فى الموارد التى لا ـ يكون الشرط فيها علّه لثبوت الجزاء، أو الموارد التى لا ـ يكون الشرط علّه منحصره، بلا عنايه فى استعمالها فى مثل هذه الموارد، وبهذا يحرز أنّ كون الشرط هو العلّه المنحصره للجزاء الوارد فيها، غير داخل فى مدلولها، فيقال: (إذا حلّت الصلاه للمستحاضه حلّ لزوجها الدخول بها) وقوله: (إذا قصّرت أفطرت) وقوله: (إذا ذكر النبى صلى الله عليه و آله وسلم فصلّ عليه) إلى غير ذلك من موارد الاستعمال التى من أمعن النظر فيها يجد عدم عنايه فى استعمال الجمله الشرطيه فيها، ويدلّ على ما ذكر أيضاً عدم صحّه إلزام الخصم والأخذ بمفهوم كلامه فى مقام المخاصمات وصحّه جوابه أنـّه لم يكن لكلامه مفهوم ولو كانت للقضيه الشرطيه دلاله على المفهوم كدلالتها على المنطوق لم يصحّ الجواب بعدم المفهوم لكلامه، كما لم يصحّ اعتذاره بأنّه لم يكن لكلامه دلاله على المنطوق.

وربّما يدّعى أنّ ترتّب المعلول على علّته المنحصره من أكمل أفراد العلاقه اللزوميه فتنصرف العلاقه اللزوميه المستفاده من القضيه الشرطيه إلى أكمل أفرادها.

ص :۱۳۴

إن قلت: نعم، ولكنه قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه[۱]، كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسی.

قلت: أولاً: هـذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلاّ لما كان معنی حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعينه من بين أنحائه بالاطلاق المسوق فی مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعيّن الوجوب النفسی بإطلاق صيغه الأمر مع الفارق، فإنّ النفسی هو الواجب علی كلّ حال بخلاف الغيری، فإنّه واجب علی تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلی مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فی الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب علی العله المنحصره، ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج فی تعينه إلی القرينه مثل الآخر، بلا تفاوت أصلًا، كما لا يخفی.

الشَرح:

وقد أجاب الماتن عن ذلک بوجهين:

اوّلاً: عدم كون أكمليه الفرد موجبه لانصراف اللفظ الدال علی ذات المطلق إليه.

وثانياً: كون شیء علّه منحصره لا يوجب أن يكون لزوم معلوله له من أفضل وأكمل أفراد اللزوم، حيث إنّ الانحصار فی العلّيه لا يوجب كون تأثيرها فی معلولها أقوی وآكد من غيرها.

[۱] وحاصله أنّه لا وجه لدلاله أداه الشرط ـ فی القضيه الشرطيه الدالّه علی اللزوم والارتباط بين مضمون الجزاء وتحقّق الشرط ـ علی أنّ اللزوم بنحو ترتّب المعلول علی علّته المنحصره بالوضع، كما أنه لا ـ وجه لدعوی ظهورها فی هذا النحو من اللزوم بالانصراف، لما تقدّم من أنّ صحّه استعمالها فی غير موارد الترتّب المزبور بلا عنايه شاهد علی عدم كون استعمالها فی تلک الموارد بنحو المجاز كما أنّه

ثم إنه ربما يتمسک للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط[۱]، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، الشَرح:

لاـ موجب لانصرافها إلى الترتّب كـذلک، ولکنّ دلالتهـا على الترتّب المزبور مقتضـى إطلاـق معنى الأـداه، نظير ما ذكر من أنّ مقتضـى إطلاـق صـيغه الأـمر الـدالّه على الطلب كون الطلب نفسـياً، حيث إنّ صـيغه الأـمر وإن كانت تسـتعمل فى موارد الطلب الغيرى ولا تنصرف إلى الطلب النفسـى إلّا أنّ مقتضـى إطلاق الطلب كونه نفسياً وفى المقام أيضاً أداه الشرط الدالّه على اللزوم بين الجزاء والشرط مقتضى إطلاقها كون اللزوم بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصره.

وأجاب عن ذلک أنّ مقـدّمات الحكمه لا تجرى فى ناحيه المعانى الحرفيه لعـدم كونها ملحوظه إلّا تبعاً لمعانى مـدخولاتها على ما مرّ فى معانى الحروف، ومع غضّ النظر عن ذلک فلا يقاس أداه الشرط على إطلاق صيغه الأمر، وذلک لأنّ سنخ الوجوب فى النفسـى والغيرى مختلف، فإنّ نفس الوجوب فى النفسـى فيه سـعه من جهه وجوب شـىء آخر وعـدمه، بخلاف الوجوب الغيرى فإنّ فى نفس الوجوب الغيرى ضـيق لا يحصل عنـد عـدم وجوب شـىء آخر، فيكون الإطلاق فى مقام الإثبات وعدم تقييد الأمر بفعل بوجوب الفعل الآخر دالاًّ على كون الوجوب نفسـياً إذا تمّت مقـدّمات الحكمه، بخلاف أنحاء اللزوم فإنّ الترتّب على العلّه المنحصـره كـالترتّب على غير المنحصـره يحتـاج كـلّ منهمـا إلى قرينه ومعيّن بلا تفاوت فى ناحيه حصول المعلول بحصول كلّ منهمـا، والأداه دالّه على مطلق اللزوم لا على اللزوم بنحو الترتّب على العلّه فضـلاً عن الترتّب على العله المنحصـره، وكلّ نحو من التلازم سواء كان بنحو الترتّب واللزوم أو بنحو الترتّب على الملزوم والعلّه يحتاج إلى قرينه لا تدلّ الأداه عليهما بدونها.

[۱] قد ذكر لدلاله الجمله الشرطيه على المفهوم وجهين آخرين أشار إلى أوّلهما

وقضيه إطلاقه أنه يؤثر كذلک مطلقاً.

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلاله على المفهوم مع إطلاقه كذلک، إلّا أنه من المعلوم ندره تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاقه.

الشَرح:

بقوله «ربّما يتمسّک للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن بمنحصر . . . إلخ».

وحاصل هذا الوجه: أنّ ظاهر مدلول الجمله الشرطيه كون الشرط فيها مؤثّراً فى ثبوت الجزاء وحصول مضمونه ولو لم يكن الشرط بمنحصر لما أثر وحده فيما إذا سبقه أو قارنه شرط آخر وقضيه إطلاق الشرط أنّه يؤثّر بمفرده سواء قارنه شىء آخر أو سبقه، ولو لم يكن الأمر كذلک كان على المتكلّم تقييد الشرط بما يخرجه عن هذه الدلاله.

وأجاب الماتن قدس سره عن هذا الوجه بأنّ مدلول الجمله الشرطيه حصول الجزاء بحصول الشرط وأمّا أنّه المؤثّر الوحيد أو أنّ المؤثّر هو الجامع او السابق معه فلا تعرّض لها لذلک.

نعم، لو فرض فى مورد ما ثبوت الإطلاق المقامى وتعرّض المتكلّم للمؤثّر فى الجزاء وكيفيه تأثيره ولم يذكر فى ذلک إلّا الشرط لصحّ أن يقال أنّه يستفاد من الإطلاق الانحصار، ولكن هذا فرض اتفاقى ومدلول الجمله الشرطيه مجرّد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط بنحو اللزوم والارتباط كما تقدّم.

الوجه الثانى ما أشار إليه بقوله قدس سره : «أمّا توهّم أنّه مقتضى إطلاق الشرط بتقريب أنّ مقتضاه تعيّنه . . . إلخ» وحاصله لو كان الجزاء ثابتاً مع شرط آخر أيضاً لكان على المتكلّم ذكر العدل للشرط، نظير ما يقال إنّه لو كان الواجب تخييرياً لكان اللازم ذكر العدل له فى الخطاب.

وأجاب قدس سره عن ذلک بأنّ سنخ الوجوب التعيينى يغاير سنخ الوجوب التخييرى

فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصيه المستتبعه للإنتفاء عند الإنتفاء، ولم تقم عليها قرينه عامه، أما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمه أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم، انه قضيه الإطلاق فى مقام من باب الإتفاق.

وأما توهم أنه قضيه إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

الشَرح:

ويحتاج أحدهما إلى ذكر القيد له بذكر العدل بمثل (أو)، بخلاف التعيينى بحيث لو لم يكن المراد، مع عدم ذكر القيد، هو التعيينى لكان المتكلّم فى مقام الإهمال أو الإجمال بخلاف الشرط، فإنّ نحو القضيه الشرطيه فيما إذا كان الشرط متعدّداً لا تختلف عمّا إذا كان الشرط واحداً.

وبتعبيرٍ آخر: لا تختلف نسبه إطلاق الشرط المذكور بعد أداه الشرط بين ما إذا لم يكن شرط آخر وما إذا كان فى البين شرط آخر، فعدم ذكر العدل له لا يخلّ بإطلاق الشرط عليه فيما إذا كان المتكلّم فى مقام بيان شرطيّته، إذن فذكر العدل له لا يحتاج إليه إلّا إذا كان المتكلّم فى مقام بيان تعداد الشرط، ويكون إطلاقه فى هذا المقام مقتضياً لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وهذا الإطلاق مقامى ومن باب الاتفاق وليس الكلام فيه.

أقول: قد تقدّم منه قدس سره فى بحث الواجب التخييرى أنّ التعيينى لاـ يختلف سنخاً عن التخييرى، إذا كان فى البين ملاك ملزم يحصل بكلّ من الفعلين أو الأفعال، فيكون الوجوب فى مثل ذلک متعلّقاً بالجامع، ومع ذلک إذا ورد فى الخطاب أمر بالفعل وشک فى أنّ وجوبه تخييرى أو تعيينى بهذا المعنى، يتمسّک بالإطلاق وبعدم ذكر العدل له يحكم بكون وجوبه تعيينياً وإذا أمكن إثبات كونه تعيينياً بذلک

....

الشَرح:

فلا فرق بينه وبين إطلاق الشرط فی المقام فإنّ الشرط علی تقدیر وجود العِدل له یکون هو الجامع.

أضف إلی ذلک أنّ الشرط فی القضیه الشرطیه قید للحکم الوارد فی الجزاء کما اعترف به قدس سره فی بحث الواجب المشروط، وکما أنّ الخطاب یتضمّن الحکم ومتعلّقه وموضوعه، ویکون الأصل فیه کون المتکلّم فی مقام بیان قیود المتعلّق والموضوع، کذلک الأصل کونه فی مقام بیان قیود الحکم بلا فرق بین القیود الشمولیه أو البدلیه وإذا بُنی علی أنّ الشرط بحسب مقام الإثبات یکون قیداً لنفس الحکم فعدم ذکر قید آخر معه بنحو الجمع بالعطف بمثل واو الجمع، أو البدل بالعطف بمثل (أو)، یقتضی انتفاء الحکم الوارد فی الجزاء عند انتفاء القید المزبور وإذا ورد العدل فی خطاب آخر یجمع بین المفهوم فی الخطاب الأول والخطاب الثانی، بأن یحمل إطلاق النفی فی المفهوم علی غیر فرض حصول ذلک العدل، لأنّ ظاهر کلّ من الخطابین حدوث الحکم بحدوث الشرط.

وممّا ذکرنا یظهر أنّ استفاده المفهوم من القضیه الشرطیه لا یرتبط بانفهام علّیه الشرط فیها فضلاً عن کونه علّه منحصره، بل یتوقّف علی أن یکون الشرط قیداً لطبیعی الحکم الوارد فی الجزاء ومن البدیهی کونه قیداً لطبیعی الحکم إنّما هو لکون جعل الحکم بحسب المستفاد من الخطاب کذلک، وأمّا إذا لم یکن المستفاد من الخطاب فی مورد کذلک کما إذا کان المتعلّق للحکم الوارد فی الخطاب یصیر بلا موضوع أو بلا متعلّق عند انتفاء الشرط، کما إذا ورد فی الخطاب «إن رزقت ولداً فاختنه» حیث لا یمکن الختان بلا مولود، فلا مورد للمفهوم وکذلک إذا کان الوارد فی الشرط موضوعاً للحکم هو الشیء الخاص أو المقیّد من غیر أن یکون _ بحسب

....

الشَرح:

المستفاد من الخطاب ــ قيداً للحكم، فإنّ انتفاء ذلك الحكم مع انتفاء الشرط يكون من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، حيث إنّ الموضوع للحكم هو الشيء الخاص أو المقيّد وانتفائه يكون بانتفاء ذات الشيء وذات المقيّد تاره، وبانتفاء خصوصيته وقيده أخرى، وعلى كلا التقديرين فلا موضوع للحكم الوارد فى الجزاء مع عدم تحقّق الشرط، كقوله «إنْ جائَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»(١)، فإنّ الموضوع لتبيّن نبأ الفاسق، ومع انتفاء الشرط لا تحقّق لهذا الموضوع.

نعم، يدخل الوارد فى الشرط موضوعاً ــ فى بعض الموارد ــ فى بحث مفهوم الوصف، وهذا كلام آخر، كما فى قوله: «إذا كان عندك غنم سائمه فزكّها»، وهكذا يلحق بفرض انتفاء الموضوع بانتفاء الشرط كلّ ما لم يمكن تحقّق متعلّق الحكم والتكليف فيه فرض انتفاء الشرط، كما فى قوله : «لا تُكْرِهوا فَتَياتِكُمْ على البِغاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً»(٢)، فإنّ الإكراه المتعلّق به التحريم لا يتحقّق إلاّ مع إرادتهنّ التحصّن، فإنّ الإكراه عباره عن حمل الغير على ما يكرهه، فعدم الحرمه مع عدم إرادتهنّ التحصّن، لانتفاء الإكراه، ولا ينافى ذلك حرمه ترغيبهنّ إلى البغاء فى غير هذا الفرض فإنّ الترغيب والتسبيب إلى بغائهن مع إرادتهن البغاء فعل آخر لا يرتبط بالمفهوم، ونظير ذلك ما إذا لم يكن نفس الحكم قابلاً للتكرار فى غير مورد الشرط كما فى الوصيه بشيء لشخص أو وقفه على طائفه، فإنّه يكون انتفاء الملكيه عن غير الموصى له أو عن غير الموقوف عليه عقلياً، لا بدلاله الخطاب من غير فرقٍ فى هذه

ص: ١۴٠

١- (١) سوره الحجرات: الآيه ۶.

٢- (٢) سوره النور: الآيه ٣٣.

ففيه: أن التعين ليس فی الشرط نحواً يغاير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان فی الوجوب كذلک، وكان الوجوب فی كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لابد فی التخييری منهما من العِدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً ودخله فی المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كی تتفاوت عند الاطلاق إثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لإحتياج ماله العِدل إلی زياده مؤونه، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلی ذلک إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطيه، فنسبه إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناک شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

الشَرح:

الموارد بين التعبير بالجمله الشرطيه أو بغيرها، كما لا يخفی.

لا يقال: ما الفرق بين القيد للحكم والقيد لموضوعه ليقال بعدم المفهوم فی موارد القيد للموضوع إلّا أن يلتزم بمفهوم الوصف، بخلاف موارد القيد لنفس الحكم فيلتزم فيه بالمفهوم للقضيه مع أنّ قيد الحكم وقيد الموضوع سيّان فلا فرق بين أن يقال: الماء الكرّ لا ـ ينفعل، وأن يقال: إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينفعل، أو بين أن يقال: المستطيع عليه الحج، وأن يقال: إذا استطاع المكلّف فعليه الحج؟

فإنّه يقال: القيد للحكم وإن كان يرجع إلی قيد الموضوع ثبوتاً حيث يجعل الحكم علی فرض وجوده كسائر القيود للموضوع، ولكنّ الفرق بينهما بحسب مقام الإثبات فإنّه إذا علّق طبيعی الحكم المتعلّق بفعلٍ علی تحقّق شیء فمقتضی تعليقه علی تحقّقه ارتفاع الحكم عن ذلک الموضوع علی تقدير عدم تحقّق المعلّق عليه، بخلاف القضيه الحمليه وبيان القيد لموضوع الحكم فإنّ مدلول الخطاب ثبوت الحكم للمقيد فلا ينافی ثبوته لنفس المطلق أو للمطلق بقيدٍ آخر.

وبتعبير آخر: المتفاهم العرفی من القضيه الشرطيه تعليق الحكم المستفاد من

بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى، فلا محاله يكون فى مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف. هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الإتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عُزى إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر[۱] يجرى مجراه، ولا يخرج عن

الشَرح:

القضيه الجزائيه على تحقّق الشرط مثلاً ـ إذا قيل يجب إكرام زيد، يستفاد منه أنّ تمام مطلوب المولى إكرام زيد ولا دخل فى مطلوبيه إكرامه لشىء آخر من حالات زيد وحالات إكرامه، وإذا علّق هذا المضمون على حصول أمر كمجيئه مثلًا، كما إذا قال إن جائک زيد فأكرمه، يكون المستفاد أنّ مضمون القضيه الجزائيه الذى أشرنا إليه معلّق على تحقّق مجيئه ولا يفيد فى تحقّق مضمون الجزاء مع عدم مجيئه وصول كتابه مثلاً وأنّه لو وصل كتابه قبل مجيئه لا يتحقق مضمون الجزاء بل تحققه يكون بمجيئه وإطلاق الشرط أى عدم ذكر العدل له فى مقام الإثبات ينفى حدوث مضمون الجزاء بحصول غير المجىء، وأمّا تحقّق مضمون الجزاء بلا حصول المجىء ولا غيره أصلاً بأن يتحقّق مضمون الجزاء منجّزاً فهذا يدفعه نفس التعليق الوارد فى القضيه الشرطيه لا إطلاق الشرط، كما لا يخفى.

[۱] قد ظهر مما ذكرنا أنّ مقتضى القضيه الشرطيه هو أنّ الجزاء ــ أى مضمون القضيه الجزائيه ــ ليس حكماً منجزاً بأن يحصل مضمونه بلا تعليق، وهذا مقتضى التعليق بالشرط بأداته فى القضيه الشرطيه وضعاً، وأمّا دلالته على عدم تحقّق مضمون الجزاء بحصول أمر آخر غير ما ورد فى المقدّم فى الشرط فهو لإطلاق

كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»(١) يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحراره، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحراره، لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثله لذلك كثيره شرعاً وعقلاً.

الشَرح:

الشرط وعدم ذكر العدل له.

وعليه فإذا وردت فى خطابٍ آخر ـ القضيه الوارده فى الجزاء على نحو التنجيز دون التعليق بأن ورد فى خطاب: «الماء الراكد لا ينفعل» فلابدّ من رفع اليد عن ظهور هذا الخطاب بظهور القضيه الشرطيه وضعاً فى قوله: «إذا بلغ الماء الراكد كرّاً لا ينفعل» حيث علّق اعتصام الماء الراكد على بلوغه كرّاً، كما أنّه إذا فرض أنّه ورد فى خطاب: «الماء الراكد غير الكر لا ينفعل» تقع المعارضه بين هذا الخطاب وبين مفهوم القضيه الشرطيه، فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض.

وأمّا إذا ورد فى خطابٍ آخر عدل للشرط الوارد فى القضيه الشرطيه كما إذا ورد بعد خطاب «إذا جائك زيد فأكرمه» خطاب آخر «إذا وصل إليك كتاب زيد فأكرم زيداً»، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم فى الخطاب الأوّل الدال على عدم مطلوبيه إكرامه على تقدير عدم مجيئه فى صوره وصول كتابه، فتكون النتيجه ثبوت الطلب بإكرامه فى فرضى مجيئه، ووصول كتابه، على ما سيأتى توضيحه فيما بعد من أنّ مقتضى الجمع هو الجمع بمفاد «أو» لا بمفاد واو الجمع.

١- (١) البقره : ٢٨٢.

والجواب: أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت وفى الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات، ودلاله القضيه الشرطيه عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الإحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثانيها: إنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمه كبطلان التالى ظاهره، وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالى، وأن الإلتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً»(١).

وفيه ما لا يخفى، ضروره أن استعمال الجمله الشرطيه فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينه، لا يكاد ينكر، كما فى الآيه وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه، كما عرفت.

الشَرح:

وبالجمله إذا وردت القضيه المتضمنه للحكم والموضوع معلّقاً على شرط فى القضيه الشرطيه فمقتضى إطلاق الشرط ثبوت مضمون الجزاء بحدوث ذلك الشرط ولا ينفع فى تحقّق الحكم الوارد فى الجزاء حدوث غيره قبل الشرط الوارد أو بعده أو بدونه، وهذا الإطلاق ينفى العدل للشرط أو اعتبار تحقّق أمر آخر معه بأن يكون حصول الأمرين شرطاً كما هو معنى واو الجمع، وهو أيضاً مراد الماتن من الجواب عن استدلال السيد قدس سره بقوله: «إنّ الخصم يدعى عدم الوقوع فى مقام الإثبات ودلاله القضيه الشرطيه عليه» ما ذكرنا من أنّ مدّعى المفهوم للقضيه الشرطيه يدّعى دلالتها على عدم قيام شرط آخر مقام الشرط الوارد فى القضيه الشرطيه.

١- (١) النور : ٣٣.

بقی هاهنا أمور:

الأمر الأول: إنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه[۱]، ضروره انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام ـــ فی أن للقضيه الشرطيه مفهوماً أو ليس لها مفهوم ـــ إلاّ فی مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فی الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنّما وقع النزاع فی أن لها دلاله على الإنتفاء عند الإنتفاء، أو لا يكون لها دلاله.

ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلاله القضيه على الإنتفاء عند الإنتفاء فی الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان، كما توهم، بل عن الشهيد فی تمهيد القواعد، أنه لا ـ إشكال فی دلالتها على المفهوم، وذلک لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الأشخاص التی تكون بألقابها أو بوصف شیء أو بشرطه، مأخوذه فی العقد أو مثل العهد ليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شیء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلک، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيه أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلی مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

الشَرح:

سنخ الحكم وشخصه

[۱] حاصل مراده قدس سره انّ الكلام فی ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه وعدمه، يختصّ بما إذا كان الحكم الوارد فی الجزاء حكماً يمكن أن يثبت سنخه فی غير مورد الشرط ثبوتاً ويمكن أن لا يثبت، وأمّا الموارد التی لا يمكن أن يثبت سنخ الحكم فی غير مورد الشرط لكون الحكم من قبيل الشخص كما فی موارد الوصيه بشیء لشخص، أو نذره، أو وقفه على أشخاص فيكون انتفائه عن غير مورد الوصيه والوقف والنذر من ارتفاع الحكم بانتفاء موضوعه، وهذا لا يرتبط بالمفهوم ولذا

إشـكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سـنخ الحكم؟ لا نفس شـخص الحكم فى القضيه، وكان الشرط فى الشـرطيه إنما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيده للمفهوم.

ولكنـك غفلت عن أن المعلق على الشـرط، إنما هو نفس الوجوب الـذى هو مفاد الصـيغه ومعناها، وأما الشـخص والخصوصـيه الناشـئه من قبـل اسـتعمالها فيه، لاـ تكـاد تكون من خصوصـيات معناهـا المسـتعمله فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصـيه الحاصله من قبل الإخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

الشَرح:

لا يفرق التعبير فى هذه الموارد بين الجمله الشرطيه والوصفيه واللقبيه.

ولكن قـد يشـكل على الالتزام بالمفهوم بأنّ الحكم الثابت فى الجزاء فرد من الحكم ولو ثبت ذلك الحكم فى غير مورد الشـرط لكـان فى الحقيقه فرد آخر من الحكم حصـل بإنشاء آخر، وغايه القضـيه الشـرطيه ومقتضاها انتفاء الفرد الأول من الحكم بانتفاء الشرط الوارد فيها فمن أين يستفاد انتفاء الفرد الآخر من الحكم المعلّق على حصول شرط آخر.

وأجاب الشـيخ الأعظم قدس سـره بأنّه لا مورد للإشـكال فيما إذا كان الحكم فى القضيه الجزائيه بنحو الاخبار عن طبيعى الطلب المتعلّق بالفعل.

نعم، إذا كـان الوارد فى الجزاء القضـيه الإنشـائيه يكون الحكم جزئيّاً كمـا إذا قيل: «إن جائك زيـد فأكرمه» فالمعلّق على مجيئه معنى جزئى لا يكون له إطلاق، حيث إنّ الثابت بالإنشاء فرد من الطلب المنشأ بذلك القول إلّا أنّه يستفاد أيضاً من القضيه

وبالجمله: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئه من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغه المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصيه لحاظه بنحو الآليّه والحاليّه لغيره من خصوصيه الاستعمال، كما أن خصوصيه لحاظ المعنى بنحو الإستقلال فى الإسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلى كالاستقلالى، من خصوصيات الإستعمال لا المستعمل فيه.

وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصى عن هذا الاشكال، من التفرقه بين الوجوب الإخبارى والآءنشائى، بأنه كلى فى الأول، وخاص فى الثانى، حيث دفع الإشكال بأنه لا يتوجه فى الأول، لكون الوجوب كلياً، وعلى الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه المستفاده من الجمله الشرطيه، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد فى حيال أداه الشرط كما فى اللقب والوصف.

الشَرح:

الشرطيه أنّ العلّه لطبيعى طلب إكرامه مجيئه فانتفاء وجوب إكرامه مع انتفاء مجيئه هو مقتضى هذه العلّيه.

ويرد على ما ذكره قدس سره بأنّ غايه ما يستفاد منها انّ طلب إكرام زيد عند مجيئه، لمجيئه وهذا لا يقتضى عدم طلب إكرامه عند وصول كتابه لوصول كتابه، خصوصاً إذا كانت الشرطيه كقوله: «إذا جائك زيد فأكرمه».

وأورد الماتن قدس سره بأنّ معنى الهيئه والصيغه كما تقدّم فى معانى الحروف كمعانى الأسماء والخصوصيات الناشئه من الاستعمال لا ـ تدخل فى المستعمل فيه، وكما أنّ الخصوصيات الناشئه من الإخبار لا ـ تدخل فى المستعمل فيه كذلك الخصوصيات الناشئه من الإنشاء.

وأورد على ما تفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصى لا يبتنى على كليّه الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له فى الإنشاء عاماً لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث إنّ الخصوصيات بأنفسها مستفاده من الألفاظ.

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات فى الإنشاءات والإخبارات، إنما تكون ناشئه من الإستعمالات بلا تفاوت أصلًا بينهما، ولعمرى ـــ لا يكاد ينقضى تعجبى ـــ كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الإخبار، تكون ناشئه من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل فى المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثانى: إنه إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفى الأذان فقصّر، وإذا خفى الجدران فقصّر)، فبناءً على ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم[۱]، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

الشَرح:

وفيه كما ذكرنا فى معانى الحروف أنّ معانيها بذواتها متدلّيات فى معانى الأسماء ومدخولاتها ويكون جزئيه معانيها وكلّيتها بكلّيه مدخولاتها وجزئيتها، والمُنشئ بالإنشاء يعنى الطلب إذا كان متعلّقه وموضوعه ولو بحسب الحالات كلّياً، لكان هو أيضاً كلّياً، وتعليق ذلك الكلّى ـ كما هو مفاد القضيه الجزائيه على تحقّق الشرط ـ يقتضى انتفاء المدلول الكلّى على تقدير انتفاء الشرط على ما تقدّم من أنّ ذلك مقتضى تعليق الجمله الجزائيه أى مدلولها على الشرط وضعاً وإطلاق الشرط الوارد فى القضيه الشرطيه.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

[۱] إذا تعدّد الشرط فى خطابين لجزاءٍ واحد بأن علم ولو من الخارج أنّ مع تحقّق الشروط لا يطلب الفعل مكرّراً ليجب على المكلّف الوجودات من ذلك

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليـد عن المفهوم فيهما، فلا دلاله لهما على عدم مدخليه شـىء آخر فى الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلاله على ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشـرط فى كل منهما بالآخر، فيكون الشـرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما.

وإما بجعل الشـرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشـرط قرينه على أن الشـرط فى كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

الشَرح:

الفعل، فبناءاً على عدم المفهوم للقضـيه الشرطيه لا معارضه بين الخطابين بل يؤخذ بمقتضى كلّ منهما وهو حصول ذلك الطلب بحصول كـلّ واحـد من الشـرطين وجـد معه الشـرط الوارد فى الخطـاب الآـخر أم لاـ كمـا إذا ورد فى خطـاب «إذا خفى الأذان للمسافر يقصّر» وفى خطاب آخر «إذا خفى عليه الجدران يقصّر».

وأمّـا بنـاءاً على ظهور الجمله الشـرطيه فى المفهوم يقع الكلاـم فى الجمع بينهمـا، وقـد ذكر المـاتن قـدس سـره فى الجمع بينهما وجوهاً:

الأوّل: أن يرفع اليـد عن المفهوم فى كلّ منهما بالمنطوق فى الخطاب الآخر ويكون نتيجه الجمع أنّه لا قصـر للمسافر إلّا مع خفاء الأذان أو مع خفاء الجدران.

والثـانى: أن يرفع اليـد عن المفهـوم فى كـلّ من الشـرطيتين ويثبت الحكم المزبور مع كـلّ من الشـرطين والفرق بين هـذا الوجه والوجه الأوّل هو أنّه على الأول يكون مقتضى المفهوم فى كلّ منهما عدم القصر مع فرضٍ ثالث بخلاف هذا الفرض فإنّه

ولعل العرف يساعد على الوجه الثانى، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظه أن الأمور المتعدده بما هى مختلفه، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً فى واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العله والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالإثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلاّ الواحد، فلا بد من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد، وهو المشترک بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط فى كل منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العاميه على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

الشَرح:

يتعيّن عند نفى القصر فى فرض ثالث التمسّک بدليلٍ آخر أو يؤخذ بالأصل العملى.

الثالث: الجمع بين القضيتين الشرطيتين بتقييد الشرط فى أحدهما بحصول الشرط فى الآخر بحيث يكون التقييد بمفاد واو الجمع فيتعين فى وجوب القصر خفاء الأذان وخفاء الجدران فلا قصر مع عدم اجتماعهما.

الرابع: أن تكشف القضيتان عن كون الشرط فى وجوب القصر هو الجامع بينهما، مثلاً الموضوع لوجوب القصر حصول البعد الخاص المتحقّق مع خفاء الجدران وخفاء الأذان، والعرف يساعد على الوجه الثانى من الجمع ويتعيّن الوجه الرابع عقلاً، وذلک لقاعده «الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد» ومنه الحكم الوارد فى الجزاء فيستحيل أن يصدر إلاّ عن واحد، حيث إنّه لابدّ من الربط الخاص بين المعلول وعلّته ولا يمكن أن يرتبط الواحد بالإثنين بما هما إثنان فلابدّ من المصير إلى أنّ الشرط للجزاء يكون واحداً وهو حصول المشترک والقدر الجامع بين الشرطين ويبقى المفهوم فى كلّ منهما بحاله غير أنّه يراد بالشرط الوارد فى كلّ من القضيتين تحقّق ذلک الجامع، والظاهر عدم الفرق عملاً بين هذا الوجه والوجه الأوّل.

ص: ۱۵۰

....

الشَرح:

والـوجه الخـامس: أن يرفع اليـد عن المفهوم فى خصوص إحـدى القضـيتين الشـرطيتين وبقـاء الآخر منهمـا على المفهوم ولكن الالتزام بهذا الوجه غير صحيح إلاّ أن يكون ما أبقى على مفهومه أظهر.

أقول: لا يخفى أنّ المعارضه فى الحقيقه بين مفهوم كلّ منهما مع المنطوق فى الأخرى وإذا رفع اليـد عن مفهوم إحـداهما مع أنّ كلًّا منهما قضـيه شرطيه تبقى المعارضه بين مفهوم الثانيه مع منطوق الأُولى بحالها، فرفع اليد عن المفهوم فى إحداهما بمجرّده لا ينفع، ولاـ وقع لهـذا الوجه الخـامس أصـلًا، كما لا وقع للجمع بالوجه الثانى، فإنّه إنّما يرفع اليـد عن الظهور بمقـدار دلاله القرينه على خلاف أصاله التطابق، ولذا لو ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء بالعموم الوضعى أو الإطلاقى وورد فى خطاب آخر النهى عن إكرام قسم من العلماء فلا يمكن رفع اليـد عن العموم والإطلاق طرّاً، ومن العجب جعل الماتن قدس سـره الوجه الثانى أقرب الوجوه عرفاً، ولعلّ هـذا من تبعات الالتزام بأنّ ثبوت المفهوم للقضـيه الشـرطيه مبتن على دلالتها على كون الشـرط علّه منحصـره للجزاء، ومع العلم بحصول الجزاء بشىء آخر يعلم أنّه ليس من العلّه المنحصره فلا مفهوم لها.

وأمّا الوجه الرابع فقـد ذكرنـا مراراً بأنّ قاعـده «الواحـد لا يصـدر إلاّ عن الواحـد» أجنبيّه عن مثل المقام مما يكون ثبوت الحكم وتحقّقه بالجعـل من الحـاكم، والجعـل فعـل إرادى يحتـاج إلى المرجّح وهو صـلاح الفعـل إمّا فى كلتا الصورتين أو فى صوره واحده وعلى ذلك يدور الأمر فى المقام بين الوجه الأول والثالث حيث إنّ مقتضى الأول تقييد الشرط بمفاد (أو) والثالث تقييده بمفاد (واو) الجمع، إذ دلاله المفهوم تبعيه وليست قابله للتصرّف بنفسها بل بتبع التصرف فى المنطوق.

ص :١٥١

....

الشَرح:

وذكر المحقّق النـائينى قـدس سره مـا حاصـله، أنّ ترجيـح أحـد التقييـدين على الآـخر بلاـ موجب، ووجوب القصـر مع اجتمـاع الشرطين متيقّن ففى غيره يؤخذ بالأصل اللفظى لو كان، وإلاّ بالأصل العملى.

وبيان ذلك: انّ لكلّ قضـيه شرطيه بناءاً على المفهوم ظهورين، ظهور فى حدوث الحكم الوارد فى الجزاء بحدوث الشرط بمعنى أنّ الحكم فى الحـدوث لا يحتاج إلى ضمّ شـرط آخر إلى الشـرط الوارد فى تلك القضـيه، وظهور فى عدم حصول الحكم عند عدم حدوث الشـرط الوارد فيها، وكلّ من الظهورين إطلاقى، فإنّ الأول مسـتفاد من إطلاق الشـرط وعدم عطف شىء آخر عليه بواو الجمع، والثانى مسـتفاد من إطلاق الشـرط بمعنى عدم ذكر العدل له بأو، وإذا تعدّدت القضيه الشرطيه مثل: «إذا خفى الأذان فقصّر وإذا خفى الجدران فقصّر» يحصل العلم الإجمالى بورود القيد على أحد الإطلاقين، فلا يمكن الأخذ بشىء منهما والمتيقّن ثبوت وجوب القصر عند تحقّق الشرطين وفى غيره يرجع إلى الأصل على ما مرّ(۱).

وذكر المحقّق العراقى قدس سـره ــ بعد بيان عدم إمكان التصـرّف فى مفهوم القضـيه الشـرطيه بمنطوق القضيه الشرطيه الأخرى حيث إنّ المفهوم مدلول تبعى لازم للخصوصـيه فى المنطوق فيكون مرجع تقييد المفهوم فى أحدهما مع إبقاء منطوقه بحاله إلى التفكيك بين اللازم وملزومه وذلك يسـتدعى لابدّيه التصـرّف فى عقد الوضع يعنى الشـرط فى كلّ من القضـيتين، إمّا برفع اليد عن ظهورهما فى الاستقلال وعدم توقّف حصول الجزاء بعد حصول أحد الشرطين على حصول الشرط الآخر،

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۲۵.

....

الشَرح:

أو برفع اليد عن ظهورهما فى الانحصار أى عدم حصول الجزاء بحصول شىء آخر، وبما أنّ رفع اليد عن ظهور الشرط فى الاستقلال يوجب بطلان ظهوره فى الانحصار بخلاف رفع اليد عن الانحصار فإنّه يبقى معه ظهور الشرط فى الاستقلال والضرورات تتقدّر بقدرها فتكون النتيجه حصول الجزاء بأوّل الشرطين، فإن تمّ ذلك فهو، وإلّا تصل النوبه إلى الأصل العملى ومقتضاه وجوب التمام عند الذهاب إلى السفر إلى أن يحصل الشرطان _ أى خفاء الاذان وخفاء الجدران _ وبقائه على القصر فى الاياب إلى أن ينتفى كلا الخفائين(١).

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ كون الضرورات تتقدّر بقدرها لا تعدّ من القرائن العرفيه، مع أنّ دلاله القضيه الشرطيه على الانحصار تنتزع من دلالتها على جهتين:

الأولى: دلالتها على تحقّق الجزاء بتحقّق الشرط ولو بانفراده.

والثانيه: عدم تحقّق الجزاء بتحقّق شىء آخر، والمرتفع بتقييد الشرط بواو الجمع هو إطلاق الجهه الأُولى المعبّر عنها بمدلول المنطوق، وأمّا الجهه الثانى وهى دلالتها على عدم تحقّق الجزاء مع انتفاء الشرط الوارد فيها فهى باقيه بحالها إذ مع التقييد بواو الجمع لا يكفى فى تحقّق الجزاء حصول الشرط الآخر بانفراده.

وبالجمله فالأمر فى المقام يدور بين أن يرفع اليد عن إطلاق الشرط فى كلّ من الشرطيتين بتقييده بواو الجمع أو تقييده بأو العاطفه، ولابدّ فى تقديم أحدهما من معيّن كما تقدّم فى كلام المحقّق النائينى قدس سره ومع عدم القرينه على التعيين يرجع إلى الأصل.

١- (١) نهايه الأفكار ١ / ٤٨٥.

....

الشَرح:

ولكن يمكن أن يقال بأنّ تقييد إطلاق كلّ من الشرطين بواو الجمع بلا موجب لعدم المعارضه بين إطلاقهما من هذه الجهه، وإنّما المعارضه بين إطلاق كلّ منهما المقتضى لثبوت المفهوم وبين أصل المنطوق فى الآخر، وهذه المعارضه وإن كانت ترتفع بتقييد كلّ شرط بواو الجمع إلاّ أنّ التقييد لابدّ من وروده على الظهورين الذين بينهما تنافٍ، والتنافى كما ذكرنا بين المفهوم لإحدى القضيتين وبين المنطوق من الأخرى، ولذا لو بنى على إنكار المفهوم للقضيه الشرطيه لما كان بينهما تنافٍ وكان كلّ شرط يثبت حصول ذلك الجزاء بانفراده.

وبالجمله بما أنّ المعارضه فى المقام تنحصر بالمفهوم فى كلٍّ منهما مع أصل المنطوق فى الأخرى فيرفع اليد عن الإطلاق فى كلٍّ من الشرطيتين بقرينه أصل المنطوق فى الأخرى، فيكون التقييد بمفاد أو العاطفه.

لا يقال: ما ذكر من عدم المعارضه بين منطوق كلّ واحدٍ من الشرطيتين مع قطع النظر عن المفهوم فيهما يختصّ بما إذا أمكن تكرّر حدوث الحكم فى حقّ المكلّف مع حدوث كلّ من الشرطين كما إذا ورد «إذا قرأت آيه السجده فاسجد» وورد فى خطابٍ آخر «إذا أصغيت إلى قراءه آيه السجده فاسجد» فاستمع المكلّف إلى قراءتها ثمّ قرأها فإنّ عليه إتيان سجدتين فيرفع اليد بناءً على المفهوم من إطلاق كلّ مفهوم بالمنطوق الوارد فى الآخر، نظير «إذا جائك زيد فأكرمه» وورد فى خطابٍ آخر «إذا وصل إليك كتابه فأكرمه» حيث لا مانع من الالتزام بحدوث طلب إكرامه بحدوث كلّ من الشرطين لانحصار التعارض بينهما بناءً على المفهوم بإطلاق الشرطين المقابل للعطف بـ(أو) فيجمع بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر بالتقييد فى الشرطين بمفاد أو العاطفه. وأمّا إذا علم عدم تكرّر الحكم أصل الجعل بحدوث كلّ من

....

الشَرح:

الشرطين مع تحقّقهما كما فى قوله «إذا خفى الأذان فقصّر وإذا خفى الجدران فقصّر» حيث يعلم بعدم وجوب أزيد من خمس صلوات على المكلّف فى كلّ يوم وليله يقع التعارض بين الشرطيتين بالإضافه إلى أحد الإطلاقين من غير معيّن، ولذا لو لم نقل بالمفهوم أيضاً لوقع التعارض بين المنطوقين لظهور كلّ منهما فى حدوث وجوب القصر بحصوله حتّى فيما إذا كان حصول الآخر قبله.

والحاصل أنّه لا يمكن فيهما أن يكون كلّ من خفاء الأذان وخفاء الجدران موضوعاً لوجوب القصر، نظير مجىء زيد ووصول كتابه، وعليه فيعود ما تقدّم من أنّه لو قيل بعدم المفهوم للقضيه الشرطيه يكون مفاد الشرطيتين وجوب صلاه الظهر قصراً بخفاء الأذان وحدوث وجوب قصر آخر بخفاء الجدران مع أنّ المعلوم عدم ثبوت كلا الحكمين معاً بل الثابت وجوب صلاه واحده قصراً، فلابدّ من أن يكون الموضوع له إمّا خفاء الأذان وخفاء الجدران معاً أو أحدهما بلا تعيين، ولابدّ من تقييد الشرطين حتّى بناءاً على عدم المفهوم أيضاً، إمّا بمفاد واو الجمع أو بمفاد أو العاطفه، ومع عدم القرينه لخصوص أحدهما تكون الشرطيتان مجملتين يحكم بوجوب القصر عند خفاءهما معاً، وفى غيره يرجع إلى أصل لفظى أو عملى على ما تقدّم فى كلام المحقق النائينى قدس سره .

فإنّه يقال: فى فرض العلم باتّحاد الجزاء فى الشرطيتين وأنّ الصلاه الواجبه على المكلّف قصراً لا تزيد على صلاه واحده نعلم قطعاً بعدم تكرار حدوث وجوب القصر بحدوث كلّ من الشرطين سواء كان الموضوع لوجوب القصر مجموع الخفائين أو خصوص الحاصل منهما أوّلاً، وعلى ذلك فظهورهما فى حصول الجزاء وحدوثه فى فرض حدوثهما تدريجاً ملغىً عن الاعتبار يقيناً.

ص :١٥٥

....

الشَرح:

ويتمسّك بإطلاق كلّ منهما يعنى الإطلاق المقابل لمفاد واو الجمع ويحكم بأنّه يكفى فى وجوب القصر حصول أىّ منهما لعدم العلم بخلاف هذا الإطلاق فى شىء من الشرطيتين وينحصر التعارض بينهما على صوره الالتزام بالمفهوم فى كلّ منهما مع المنطوق الآخر، والمنشأ لهذا التعارض هو إطلاق كلّ من الشرطين فى كلّ من القضيتين، أى الإطلاق المقابل ل(أو) العاطفه، فتدبّر جيّداً.

لا يقال: المعارضه وإن كانت بين المفهوم لكلٍّ من القضيتين والمنطوق من الأخرى بناءاً على ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه إلّا أنّ المنطوق فى القضيه الأخرى ليس بأخصّ من المفهوم حتّى يرفع اليد عن مفهوم كلّ منهما بالمنطوق فى الأخرى، بل النسبه بين المفهوم لكلٍّ منهما والمنطوق من الأخرى العموم من وجه، وذلك فإنّ المفهوم لقوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» عدم القصر مع عدم خفاء الأذان سواء اقترن مع عدم خفاء الأذان، خفاء الجدران أو شىء آخر، كما أنّ المنطوق فى القضيه الأخرى ثبوت القصر مع خفاء الجدران، كان معه خفاء الأذان أو لم يكن، وإذا لم يكن فى البين خفاء الأذان ولكن كان غير خفاء الجدران كبروده الهواء مثلًا يؤخذ بالمفهوم بلا معارض، وإذا كان فى البين خفاء الجدران مع خفاء الأذان يؤخذ بالمنطوق فى قوله: «إذا خفى الجدران فقصّر» بلا معارض، وإذا خفى الجدران ولم يخف الأذان تقع المعارضه بين المفهوم النافى لوجوب القصر وبين المنطوق الدالّ على ثبوت القصر مع خفاء الجدران فلا وجه لتقديم إطلاق المنطوق ورفع اليد عن إطلاق المفهوم مع أنّ دلاله كلّ منهما على مورد المعارضه بالإطلاق.

فإنّه يقال: ما ذكر خلط بين الإطلاق المقابل لواو الجمع وبين الإطلاق المقابل لـ(أو) العاطفه، وقد بيّنا على ما مرّ لا معارضه بين القضيتين الشرطيتين بالإضافه إلى

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث[١]، وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً، حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعه واحده؟.

فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعه ـــ منهم المحقق الخوانسارى ـــ التداخل، وعن الحلى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده.

والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الشَرح:

إطلاقهما المقابل لواو الجمع، وإنّما تكون المعارضه بين الإطلاق المقابل لأو العاطفه من إحدى القضيتين مع أصل ثبوت المنطوق فى الأخرى بناءاً على القول بالمفهوم فإنّه على القول بالمفهوم يكون مفهوم قوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» ليس مع عدم خفاء الأذان موضوع وموجب آخر لقصر الصلاه سواء كان ذلك الآخر خفاء الجدران أو غيره، ومدلول المنطوق للقضيه الأخرى أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لوجوب القصر فى الصلاه، وبما أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لقصر الصلاه كما هو أصل منطوق قوله «إذا خفى الجدران فقصّر» يكون هذا المدلول أخصّ من المدلول الإطلاقى لقوله «إذا خفى الأذان فقصّر» المعبّر عن لازم هذا المدلول الإطلاقى بالمفهوم، فلاحظ ولا تغفل.

تداخل الأسباب والمسبّبات

[١] إذا تعدّدت القضيه الشرطيه وقد ذكر فى كلّ منها حكم من سنخٍ واحد متعلّق بطبيعى الفعل كما إذا ورد فى خطاب «إذا أجنبت فاغتسل» وفى خطابٍ آخر «إذا مسست ميتاً فاغتسل»، فقد ذكر الماتن قدس سره أنّه إذا بنى فى الأمر السابق على الوجه الثالث وهو رفع اليد فى كلّ من الشرطيتين عن الإطلاق المقابل لواو الجمع

الأخـذ بظاهرها إذا تعـدد الشـرط حقيقه أو وجوداً محالاً، ضـروره أن لازمه أن يكون الحقيقه الواحـده ـــــ مثل الوضوء ـــــ بما هى واحده، فى مثل (إذا بلت فتوضئأ، وإذا نمت فتوضأ)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحاله كالمتضادين.

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالإلتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الإلتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحـداً صوره، إلاّ أنه حقائق متعـدده حسب تعـدد الشـرط، متصادقه على واحد، فالذمه وإن اشتغلت بتكاليف متعدده، حسب تعدد الشروط، إلاّ أن

الشَرح:

فلاـ إشـكال فى هـذا الأـمر أيضـاً، حيث يلتزم بـأنّ تحقّق الجنـابه والمسّ يعنى مجموعهما يوجب الغسل على المكلّف. ولكن لا يخفى عـدم توقّف الكلاـم فى هـذا الأـمر على الاـلتزام بـالمفهوم للقضـيه الشـرطيه، بـل يجرى على القول بعـدم المفهوم يكتفى بالإتيـان بصـرف وجود ذلـك الفعـل لأـنّ مع تعـدّد الشـرط أيضاً يحصل حكم لها أيضاً، فإنّ المهم فى المقام علاج المنافاه بين ظهور الشـرط فى كلٍّ من الشـرطيتين بحـدوث الجزاء عنـد حـدوث الشـرط وظهور الجزاء الوارد فيهما فى أنّه حكم واحد متعلّق بطبيعى الفعل ويطلب صرف وجوده ومقتضى ظهور كلّ شرط فى حدوث الجزاء عند حدوثه هو تعدّد الحكم ثبوتاً بتعدّد الشرط بأن يحصل مع كلّ شـرط فرد من ذلك الحكم فتكون النتيجه حصول وجوبات متعدّده عند حصول الشـروط، وبما أنّ كلّ حكم لابـدّ من تعلّقه بغير ما تعلّق به الحكم الآخر فيقتضـى تعدّد الحكم الإتيان بالمتعدّد من الطبيعى كما عليه القائل بعدم التداخل فى المسببات، أو واحد متعلّق بطبيعى ذلك الفعل ثبوتاً، كما هو مقتضى وحده الجزاء إثباتاً وهذا معنى التداخل فى الأسباب.

ص :۱۵۸

الإجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها ، كما فى (أكرم هاشمياً وأضف عالماً)، فأكرم العالم الهاشمى بالضيافه، ضروره أنه بضيافته بداعى الأمرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محاله يسقط الأمر بامتثاله وموافقته، وإن كان له امتثال كل منهما على حده، كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافه، وأضاف العالم غير الهاشمى.

إن قلت: كيف يمكن ذلك ـــ أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ـــ مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟

الشَرح:

وعلى ذلك، فمن أخذ بظهور كلّ من الشرطيتين فى حدوث الحكم بحدوث كلّ شرط حيث إنّ الجزاء فى هذا الأمر قابل للتعدّد والتكرار فقد أنكر التداخل فى الأسباب، ومن أخذ بظاهر الجزاء وأنّ الوارد فى كلّ من الشرطيتين حكم واحد ثبوتاً التزم بالتداخل فى الأسباب، وهذا الكلام يجرى حتّى فيما كان الحكم الواحد وارداً فى القضيه الحمليه كما إذا ورد فى خطاب أنّ النوم موجب للوضوء أو الجنابه موجبه للغسل، وورد فى خطابٍ ثانٍ أنّ البول موجب للوضوء أو أنّ مسّ الميت يوجب الغسل.

وممّا ذكر ظهر أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من عدم الإشكال فى الحكم بناءاً على الوجه الثالث فى الأمر السابق لا يمكن المساعده عليه، وذلك فإنّ الجزاء فى الأمر السابق كان غير قابل للتكرار بحسب الحكم وكان التعارض منحصراً بين المفهوم لكلٍّ من القضيتين ومنطوق الأخرى، بخلاف هذا الأمر فإنّ الحكم فى الجزاء يقبل التعدّد فيمكن للقائل بالوجه الثالث فى الأمر السابق إنكار التداخل فى الأسباب فى هذا الأمر مع إنكاره التداخل فى المسبّبات.

وبالجمله المنافاه فى المقام بين ظهور الجزاء فى الشرطيتين مع ظهور شرطهما فإنّ مقتضى ظهور الجزاء فيهما وحده الحكم مع حصول الشرطين ومقتضى ظهور الشرطين هو استقلال كلّ منهما فى الموضوعيه حتّى مع حصولهما، ولا ترتبط هذه

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا- يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه ـــ على القول بجواز الإجتماع ـــ لا محذور فى اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

أو الإلتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلاّ أنه وجوب الوضوء فى المثال عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

الشَرح:

المنافاه بالقول بالمفهوم للجمله الشرطيه كما بيّنا.

ثمّ إنّه لو لم يثبت ظهور القضايا فى شىء مع وحده الجزاء الوارد فيهما إثباتاً ووصلت النوبه إلى الأصل العملى فالأصل عند احتمال التداخل فى الأسباب هو التداخل، لأنّ حصول حكم واحد عند تحقّق الشرط الوارد فيهما محرز وحدوث الزائد مشكوك يدفع بالأصل، كما أنّه إذا أحرز تعدّد الحكم عند تحقّق الشرطين واحتمل التداخل فى المسبّبات فمقتضى الأصل على ما ذكروه عدم التداخل، لأنّ الاشتغال بالتكليفين مع حدوث الشرطين محرز والأصل بقاء الثانى بعد الإتيان بالفعل مرّه.

نعم، بناءاً على إنكار اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فيمكن أن يقال بأنّ ثبوت الحكم الآخر بعد الإتيان بالفعل مرّه غير محرز فيرفع بحديث الرفع.

لا- يقال: لا مجال للبراءه فى المقام حتّى بناءاً على عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه بقاء التكليف فى الشبهات الحكميه، لأنّ العلم بحدوث التكليفين مع حصول الشرطين يقتضى إحراز امتثال كلّ منهما.

فإنّه يقال: ليس فى البين ما يقتضى لزوم الاحتياط فى كلّ مورد يشك فى سقوط التكليف وعدم حصول امتثاله، بل هذا يختصّ بموارد عدم جريان البراءه عن التكليف، كما فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كانت الشبهه موضوعيه أم حكميه

ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما فى الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صوره واحداً سمى باسم واحد، كالغسل، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول، ومجرد الإحتمال لا يجدى، ما لم يكن فى البين ما يثبته.

الشَرح:

مثلًا إذا تردّدت وظيفه المكلّف بين القصر والتمام فلا يمكن أن يجرى البراءه عن وجوب إحدى الصلاتين بعد الإتيان بالأخرى بدعوى أنّ تعلّق التكليف بالثانيه وثبوته بعد الإتيان بالأولى غير محرز، وذلك فإنّ وجوب المأتى بها أوّلاً غير محرز أيضاً وأصاله البراءه عن وجوب التمام مثلًا بعد الإتيان بالصلاه قصراً كانت معارضه من قبل، بأصاله البراءه عن وجوب الأولى، وكذا لا تجرى البراءه فى الشبهه الموضوعيه كما لو شك فى الإتيان بوظيفه الوقت، فإنّ الاستصحاب فى ناحيه عدم الإتيان بها يعيّن بقاء وجوبها، هذا كلّه فيما إذا كان الجزاء الوارد فى القضيه الشرطيه قد تضمّن حكماً تكليفياً.

وأمّا إذا كان وضعياً، فالأصل عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل أيضاً، لأنّ الأصل عدم حدوث الزائد على الحكم الوضعى الواحد. وإن كان الشك فى تداخل المسبّبات فتختلف الموارد، فتارةً يقتضى الأصل عدم التداخل، كما إذا مسّ ميّتاً بعد برودته وأجنب، وقلنا بأنّ الطهاره المشروط بها الصلاه أمر مسبّبى يحصل بالوضوء والغسل أو التيمّم، وعليه فإذا اقتصر المكلّف على غسل واحد لا نحرز حصول تلك الطهاره، ومقتضى الأصل عدم حصولها، بخلاف ما إذا اغتسل لكلّ من المسّ والجنابه فانّه يجزى حصولها، ولو قلنا بأنّ الطهاره عنوان لنفس تلك الأفعال فاشتراط الصلاه من المكلّف بالغسل الآخر بعد اغتساله بأحدهما غير محرز،

إن قلت: وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجمله الشرطیه، لعدم امکان الأخذ بظهورها، حیث إن قضیته اجتماع الحکمین فی الوضوء فی المثال، کما مرت الإشاره إلیه.

قلت: نعم، إذا لم یکن المراد بالجمله ـــــ فیما إذا تعدد الشرط کما فی المثال ـــــ هو وجوب وضوء مثلًا بکل شرط غیر ما وجب بالآخر، ولا ضیر فی کون فرد محکوماً بحکم فرد آخر أصلًا، کما لا یخفی.

الشَرح:

ومقتضی البراءه عدم اشتراط صلاته بغسلٍ آخر بعد اغتساله لأحدهما، وهذا یساوی التداخل فی المسبّبات بحسب النتیجه.

فالمحقّق النائینی قدس سره وإن ذکر اختلاف الموارد فی التداخل فی المسبّبات بحسب الوضع ولکن التزم بعدم التداخل فیها فی التکالیف، کما أنّ بعض الأعلام قدس سرهم التزم بأنّ الأصل عدم التداخل فی المسبّبات بلا فرقٍ بین الوضع والتکلیف، وقد ذکرنا بأنّ مقتضی الأصل العملی فی التکالیف التداخل وفی الوضع یختلف ولا یفرق فیما ذکرنا من الأصل العملی بین القول بأنّ الأغسال طبائع مختلفه أو أنّها حقیقه واحده، کما یظهر ذلک للمتأمّل.

وکیف کان فالاحتمالات فی دفع المنافاه بین ظهور الجزاء فی وحده الحکم وظهور الشرط فی التعدّد ـ أی حدوث الحکم بحدوث کلّ من الشرطین أو الشرائط أو حدوث الحکم بحدوث کلّ فرد من أفراد الشرط ـ أربعه:

الأوّل: کون المراد من کلّ قضیه شرطیه فعلیه الحکم الوارد فی الجزاء حین حدوث کلّ شرط ـ سواء کان حدوث ذلک الحکم حین حدوث الشرط الوارد فیها أو من قبل حدوثه، کما إذا کان حدوثه مسبوقاً بحدوث شرطٍ آخر أو فردٍ آخر ـ ففی هذه الصوره لا دلاله للقضیه الشرطیه بحدوث الحکم عند حدوث الجزاء، بل یدلّ فیما

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيه فى كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلک أى لتعدد الفرد، و بياناً لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجمله: لا دوران بين ظهور الجمله فى حدوث الجزاء وظهور الإطلاق ضروره أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها فى ذلک صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلًا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلک، أن قضيه ظاهر الجمله الشرطيه، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

الشَرح:

إذا كان مسبوقاً بحصول شرط آخر على بقاء ذلک الحكم، ولا فرق فى ذلک بين الشروط المتعدّده من أجناس مختلفه أو من سنخ واحد، كما فى انحلال القضيه الشرطيه ودلالتها على حصول الجزاء بكلّ من وجودات الشرط، وهذا الوجه يناسب القول بالتداخل فى الأسباب.

الثانى: أن يكون مفاد كلّ من القضايا الشرطيه حدوث الحكم بحدوث كلّ شرط أو بكلّ وجود من الشرط، فيكون الثابت فى الجزاء الأحكام المتعدّده بحسب مقام الثبوت بأن يكون المتعلّق للحكم ثبوتاً عنواناً غير العنوان المتعلّق به الحكم الثانى وهكذا، إلّا أنّ الحكم فى مقام الإثبات تعلّق بشيءٍ واحد، لأنّ مع الإتيان به تسقط جميع تلک الأحكام لانطباق المتعلّق فى كلّ من تلک الأحكام على ذلک الشيء المأتى به، نظير ما إذا وجب إكرام العالم ووجب ضيافه الهاشمى، فأكرم المكلّف عالماً هاشمياً بالضيافه.

لا يقال: كيف يتعلّق بالفعل الواحد تكليفان؟

....

الشَرح:

فـإنّه يقـال: مضافاً إلى أنّه لا بأس به بناءاً على جواز الاجتماع حيث إنّ المفروض على هـذا الوجه تعـدّد العنوان ثبوتاً فيجتمع فى المجمع حكمان، وأمّا على القول بالامتناع فحدوث كلّ حكم بحدوث كلّ شـرط إنّما هو بالإضافه إلى غير مورد الاجتماع، وأمّا بالإضافه إلى المجمع فلا يحـدث الحكم بل يكون تعنونه بعنوانين موجباً لانتزاع صـفه الوجوب له، وهـذا فى الحقيقه تداخل فى المسبّبات إذا قصد المكلّف الإتيان بالمجمع لامتثال التكليفين.

الثالث: أن تدلّ كلّ من القضايا الشـرطيه بحدوث الحكم عند حدوث الشـرط، غايه الأمر يكون الحادث عند حصول الشرط فيما لم يكن مسبوقاً بحـدوث شـرطٍ آخر نفس الحكم، وإذا كان مسـبوقاً به يكون الحاصل تأكّد الحكم الأوّل كما أنّ الأمر كذلك فيمـا إذا حصـل الشـرطان دفعةً ويلزم على ذلك أيضاً التـداخل فى المسـبّب وكلّ هـذه الاحتمالات الثلاث خلاف ظاهر القضـيه الشـرطيه الانحلاليه أو خلاف ظاهر القضايا الشـرطيه، فيحتاج المصير إلى كلّ واحد منها إلى قيام قرينه عليه، كما فى الوضوء من موجباته، فإنّ الدليل قام على عدم الوجوب النفسـى للوضوء، بل وجوبه شـرطى والشرط للصلاه ونحوها صرف وجوده، حيث إنّ ظاهر كلّ قضـيه شرطيه حدوث الجزاء بحدوثه وأنّ الثابت بحدوث الشرط حكم مستقل لا تأكّد ما حدث، كما أنّ الالتزام بتعدّد العنوانين بحيث ينطبقان على واحد كمثال الأمر بإكرام العالم وضيافه الهاشمى يحتاج إلى تقدير لا يقتضيه مقام الإثبات.

الرابع: أن يكون الحادث مع كلّ شرط أو مع كلّ وجود من الشرط حكماً مستقلّاً يقتضى امتثالاً مستقلّاً.

لا يقال: الوارد فى الجزاء حكم واحد متعلّق بفعلٍ واحد، ولا يتعلّق بالفعل

....

الشَرح:

الواحد أكثر من تكليفٍ واحد وحكم واحد.

فإنّه يقال: حدوث تكليف آخر بحدوث فرد آخر من الشرط أو بحصول شرط آخر يكون قرينه على أنّ المطلوب بالتكليف الثانى وجود آخر من ذلك، والمتعيّن فى الجمع هو هذا الوجه، لظهور القضيه الشرطيه فى الانحلال وظهور القضايا الشرطيه فى تعدّد الحكم المستقل.

وبالجمله الالتزام بذلك يلازم التصرّف فى متعلّق الحكم الوارد فى الجزاء، حيث إنّ ظاهر الأمر بفعلٍ طلب صرف وجوده، فيرفع اليد عن هذا الظهور فيما إذا تكرّر الشرط بعد حصوله أو حدث شرط بعد حصول الآخر، ولا بأس بهذا التصرّف فإنّ الظهور فى طلب صرف الوجود ناشٍ عن إطلاق المتعلّق للطلب وعدم تقييده بمثل مرّه أخرى وبوجود آخر، وإلاّ ـ لو قال: اغتسل بعد اغتسالك لزال هذا الظهور ولا يخفى أنّ ظهور القضيه الشرطيه فى انحلال الحكم بانحلال الشرط أو ظهور كلّ قضيه شرطيه فى حدوث الحكم الوارد فيه وضعى. لما تقدّم من أنّ الجمله الشرطيه بحسب الدلاله الوضعيه ظاهره فى كون الشرط قيداً لنفس الحكم الوارد فى الجزاء، والمفروض أنّ الجزاء فى هذا الأمر قابل للتكرار فيكون هذا الظهور بياناً للقيد فى ناحيه المتعلّق.

وبالجمله الظهور الوضعى للكلام يمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقى فى كلّ مورد يكون مقتضى الوضع خلاف الإطلاق، ولا يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين لأنّ مع الظهور الوضعى ليس فى البين ظهور إطلاقى وهذا الوجه الرابع هو الذى اختاره الماتن قدس سره فى المقام.

أقول: ظهور القضيه الشرطيه فى حدوث الحكم بحدوث الشرط الوارد فيها

....

الشَرح:

وإن كـان وضـعياً إلاّـ أنّ عموم الحـدوث لما إذا احـدث قبله بحصول سـبب آخر له فهو بالإطلاق، وعليه لو ورد فى خطاب «إذا زلزلت الأـرض تجب صـلاه الآيـات إلاّ أن تجب صـلاتها قبل الزلزال بالخسوف»، وورد فى خطابٍ آخر «إذا خسف القمر تجب صلاـه الآيـات إلاّـ أن تجب صـلاتها بـالزلزال قبله»، فلا يكون فى البين مجاز فى اسـتعمال القضـيه الشـرطيه، بل يكون تقييـد فى حدوث الحكمين بصوره عدم سبق حدوث الشـرط الآخر، ومقتضـى هذا التقييد هو التداخل فى الأسـباب، فعدم التداخل يكون ببقاء ظهور كلّ من القضـيتين الشـرطيتين فى إطلاق الحـدوث، وإطلاق الحدوث ظهور بالإطلاق، كما أنّ ظهور القضـيه الجزائيه فى أنّ المتعلّق للطلب صـرف وجود الطبيعى بالاطلاـق أيضـاً وصـرف وجود الطبيعى غير قابل للتكرار ولا يقبل الطلب المتعـدّد، فالأـمر يـدور بين التحفّـظ على ظهور كـلّ من الجملتين الشـرطيتين فى إطلاق حـدوث الحكم ورفع اليـد عن إطلاق المتعلّق فى الجزاء بتقييـد متعلّق الطلب فيه بوجود غير مـا يتعلّق به الوجوب الآـخر وبين أن يتحفـظ بالإطلاق فى ناحيه الجزاء ويرفع اليـد عن الظهور فى إطلاق كلّ منهما فى حدوث حكمه بحدوث شرطه.

وذكر المحقق العراقى قدس سـره أنّه يؤخذ بظهور التعليق فى كلٍّ من الشـرطيتين فى الاسـتقلال لحدوث الحكم بحدوث الشرط ويرفع اليد عن الظهور فى القضـيه الجزائيه فى أنّ المطلوب صرف وجود الطبيعى، لأنّ التحفّظ بظهور الجزاء يقتضى رفع اليد عن الظهور فى التعليق فى نـاحيه الحكم فى كـلّ من القضـيتين، يعنى دلاـله كلّ منهما على حـدوث الحكم بحـدوث شـرطه بخلاف الأخذ بظهورهما فإنّه يوجب رفع اليد عن ظهور القضـيه الجزائيه حيث إنّ لها فى كلّ من القضـيتين ظهور واحد، ومن الظاهر أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن ظهورين أو ظهور واحد يتعيّن الثانى لأنّ

....

الشَرح:

ارتكاب المحذور يتقدّر بقدر الضروره، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك يؤخذ أيضاً بظهور الشرطيتين فى الاستقلال بالإضافه إلى الحكم وذلك لأنّ الجزاء كما أنّه تابع للشرط ثبوتاً _ لأنّ الشرط من علل حصوله _ كذلك تابع للشرط إثباتاً، وهذه التبعيه أوجبت التصرف فيه عند دوران الأمر بين التصرّف فيه أو التصرّف فى ظهور الشرط، حيث إنّ ظهوره فى الشرطيه والاستقلاليه أقوى من ظهور الجزاء لكونه تابعاً(۱).

أقول: العلم الإجمالى بعدم إراده ظهور أو عدم إراده ظهورين آخرين لا يوجب تقديم التصرّف فى الظهور الواحد، وإنّما يوجبه فيما إذا انحلّ العلم الإجمالى بأن يعلم بعدم إراده الظهور على كلّ تقدير، ويحتمل عدم إراده الآخر أيضاً مع أنّ رفع اليد عن ظهور كلّ واحدٍ من الجزائين تصرّف فى ظهورين وإن كان ظهور كلّ منهما مساوياً لظهور الآخر أو عينه، وأمّا كون ظهور الجزاء تبعياً لظهور الشرط فهو أوّل الكلام وكون الجزاء ثبوتاً تابع للشرط فهو من قبيل تبعيه الحكم للموضوع لا من تبعيه المعلول لعلّته وتبعيه الحكم للموضوع تابع للجعل وكيفيه الاعتبار من الجاعل، والكلام فى المقام فى كشف كيفيه الجعل والاعتبار فيما إذا تعدّد الشرط وذكر فى الخطاب جزاء واحد فهل ظاهره وحده الحكم، سواء حدث أحدهما أو كلاهما ولو مترتّباً أم لا ؟

والصحيح فى المقام أن يقال: إذا ورد فى خطاب الشارع صم يوماً، وورد فى خطابٍ آخر أيضاً صم يوماً، فالالتزام بوحده الحكم وكون الخطاب الثانى تأكيداً للأوّل، ظهور سياقى ناشٍ من وحده الخطابين صوره، وكأنّ المعنى المستفاد من

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۴۸۶.

وقد انقدح مما ذكرناه، أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن

الشَرح:

الثانى عين المراد من الأوّل، فوحده الحكم المستفاد منهما ثبوتاً إنّما هو لوحده الخطابين صوره فى مقام الإثبات، فإذا علّق كلّ منهما على حصول شرط غير ما فى الآخر من الشرط، خرج الخطابان عن الوحده فى الصوره، ويكون مقتضى التعليق بكلٍّ من الشرطيتين حصول الحكم بكلٍّ منهما غير ما يحصل بالآخر، وهذا لا يكون إلّا مع تعدّد المتعلّق ومطلوبيه كلّ فردٍ من الطبيعى عند حصول الشرط ااالمعلّق عليه حدوث الحكم، فتعدّد الحكمين ولو كان بالإطلاق يعدّ قرينه عرفيه على المراد من متعلّق الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: إطلاق متعلّق الطلب وكون المطلوب صرف وجود الطبيعى ينافى عقلاً تعدّد الطلب، لا أنّه قرينه عرفيه على وحده الطلب، بخلاف تعدّد الطلب فإنّ تعدّد الشرط فى القضيتين قرينه عرفيه عليه ومقتضى تعدّد الطلب اختلاف المتعلّقين ولو بالوجود الأول والثانى، وظهور القضيه الشرطيه فى انحلال الشرط وحدوث كلّ فرد من الحكم بحدوث كلّ فردٍ من الشرط أيضاً يوجب الانحلال فى القضيه الجزائيه.

والمتحصّل كون الدلالتين المتخالفتين فى كلّ منهما بالإطلاق لا يمنع عن كون أحدهما قرينه عرفيه على عدم إراده الأخرى من دون عكس، وإن شئت فلاحظ ما إذا ورد فى خطاب «إذا ظاهر الرجل فعليه عتق رقبه» وورد فى خطابٍ آخر «إذا ظاهر الرجل يعتق رقبه مؤمنه» فدلاله الخطاب الثانى على تعيّن عتق رقبه مؤمنه أيضاً بإطلاق المتعلّق، ولكن مع ذلك لا يدور الأمر بين حمل الطلب فى الثانى على الاستحباب بتقييده بالترخيص فى الترك أو تقييد المتعلّق فى الخطاب الأول بالإيمان، بل الإطلاق فى ناحيه الطلب فى الخطاب الثانى قرينه عرفيه على عدم إراده الإطلاق من المتعلّق فى الخطاب الأول، ولعلّ مراد الماتن قدس سره أيضاً من عدم

الفخر وغيره، من ابتناء المسأله على أنها معرفات أو مؤثرات[١]، مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها، فى كونها معرفات تاره ومؤثرات أخرى، ضروره أن الشرط للحكم الشرعى فى الجمل الشرطيه، ربما يكون مما له دخل فى ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له عله، كما أنه فى الحكم الغير الشرعى، قد يكون

الشَرح:

الإطلاق للجزاء مع ظاهر الجمله الشرطيه يرجع إلى ما ذكرنا، لعدم التصريح فى كلامه بأنّ ظهور الجمله الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث ــ ولو مع تعدّد الشرط ــ مدلول وضعى لها.

التفصيل بين معرفيه الأسباب الشرعيه ومؤثريّتها

[١] حكى عن فخر المحققين قدس سره وغيره أنّ القول بالتداخل عند تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء صورةً، مبنىّ على كون الأسباب الشرعيه للأحكام معرفات لها لا مؤثّرات، والقول بأنّها معرفّات يلازم القول بالتداخل فى الأسباب لجواز تعدّد المعرّف لشيءٍ واحد، بخلاف الالتزام بأنّها مؤثّرات فإنّ مقتضى تأثير كلّ سبب تعدّد الحكم وحصول الأثر لكلّ مؤثّر.

وقد ذكر الماتن قدس سره أنّ القول بالتداخل يبتنى على أحد الوجوه الثلاثه المتقدّمه لا على مجرّد كون الشرط معرّفاً، أو سبباً، لاحتمال كون كلّ شرط معرّفاً لسبب مستقلّ وله مسبّب مستقل واحتمال كون التأثير فى كلّ شرط مختصّاً بما إذا لم يسبقه شرط آخر مع أنّ الأسباب الشرعيه حالها حال غير الأسباب الشرعيه فى كون الشرط مؤثّراً تارةً ومعرّفاً للمؤثّر أُخرى، كما إذا قيل «إذا انسدّ باب الأمير فلا يدخل عليه أحد» فإنّ انسداد بابه معرّف لعدم تهيُّئ الأمير لاستقبال القادم مع أنّ ظهور الشرطيه هو الحدوث عند حدوث الشرط فى الصورتين.

نعم، لو أُريد من المعرّفيه فى الأسباب الشرعيه عدم كون نفس خسوف القمر،

أماره على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعرفيه فى الأسباب الشرعيه أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقه علل لها، وإن كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب الغير الشرعيه، فهو وإن كان له وجه، إلاّ أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما همّ وأراد.

الشَرح:

أو زلزال الأرض، مثلاًـ داعياً إلى جعل وجوب صلاه الآيات بل لها دخل فى تحقّق موضوعات الأحكام التى لحاظها كان داعياً إلى جعل الأحكام بخلاف الأسباب غير الشرعيه فإنّها بنفسها دخيله أو كاشفه عمّا له دخل فى ثبوت جزائها فهذا أمرٌ صحيحٌ، ولكن لا دخل له فى التداخل وعدمه.

وذكر المحقق النائينى قدس سره فى المقام ما حاصله أنّ العلّه تطلق تارةً على ملاك الحكم وأخرى على مقتضيه وثالثه على موضوعه، والمعرّف يطلق على ما يكون معلولاًـ ولازماً عقلياً للشىء، حيث يكون إحراز المعلول واللازم كاشفاً ومعرّفاً لعلّته وملزومه ويطلق المعرّف على الملازم العادى أيضاً للشىء بحيث يمكن انفكاكه عنه عقلاً ولا يصحّ إطلاق المعرّف على ملاك الحكم ومقتضيه وموضوعه ومنه الشرط فى المقام لتقدّم كلّ ذلك على الحكم والمعرّف بمعنى المعلول واللازم العقلى يكون متأخراً عن معرَّفه (بالفتح) ولاـ يصحّ إطلاق المعرّف بمعنى الملازم العادى على موضوع الحكم لعدم إمكان تخلّف الموضوع عن حكمه.

نعم، يمكن إطلاق المعرّف بمعنى الملازم العادى على ملاك الحكم المجعول، حيث إنّ الملاك يمكن أن يتخلّف عن الحكم بأن يثبت الحكم فى موارد فقده أيضاً، كما فى وجوب العدّه، حيث يثبت وجوبها فى موارد عدم اختلاط المياه

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه[۱]، واختيار عدم التداخل فى الأول، والتداخل فى الثانى، إلّا توهم عدم صحه التعلق بعموم اللفظ فى الثانى، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلّا السبب الواحد، بخلاف الأول، لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد.

الشَرح:

وعدم الاشتباه فى الأنساب.

والحاصل أنّ الشرط فى القضيه الشرطيه لا يكون من المعرّف بمعنى المعلول للحكم أو اللازم العقلى، ولا الملازم العادى له، فلا يصحّ إطلاق المعرّف عليه وعلى فرض صحّه الإطلاق لا يكون موجباً للتداخل لأنّ مجرّد احتمال تعدّد المعرِّف (بالكسر) ووحده المعرَّف (بالفتح) لا يوجب رفع اليد عن ظهور الجمله الشرطيه فى تعدّد الحكم الوارد فى الجزاء بتعدّد الشرط سواء كان تعدّده بالانحلال أو فى قضيتين أو أكثر.

أقول: ما ذكره أخيراً من أنّه لا يعتنى باحتمال وحده المعرَّف (بالفتح) مع ظهور القضيه الشرطيه فى كون الشرط معرّفاً لحكم غير ما يكون معرّفاً فى الأخرى صحيح، إلّا أنّ ما ذكره قدس سره من انحصار إطلاق المعرِّف (بالكسر) على الموارد الثلاثه التى ذكرها لا يمكن المساعده عليه، فإنّ اشتعال النار فى البيت معرّف لخرابها، ونزول المطر على أرض صالحه للزراعه معرّف لحياتها، إلى غير ذلك من موارد الإطلاق.

[۱] وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى القضيتين الشرطيتين ــ أى إطلاق الشرط والحكم فيها ــ عدم التداخل فى الأسباب والمسبّبات، وكذا الحال فيما إذا تكرّر الشرط فى مثل قوله «إذا قرأت آيه السجده فاسجد لها» فقرأها المكلّف مرّتين أو أزيد حيث إنّ مقتضى انحلال الشرط فى القضيه الشرطيه أنّها بمنزله قوله «إذا قرأت آيتها مرّه فاسجد وإذا قرأتها ثانيه فاسجد مره أخرى» وهكذا، فكلّ قراءه موضوع مستقلّ لوجوب سجده مستقله، فيقتضى كلّ شرط وجوبها وتعدّد الحكم قرينه على

فإن قضيه اطلاق الشرط فى مثل (إذا بلت فتوضأ) هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرّات، وإلاّ فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشاره، من أن الأشياء المختلفه بما هى مختلفه لا تكون أسباباً لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلاً للتعدد.

وأما ما لا يكون قابلًا لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.

الشَرح:

تعدّد المتعلّق.

ولكن قد يقال: إنّ عدم التداخل فيما كانت الشروط المتعدّده من أجناس مختلفه، وأمّا إذا كان تعدّده بانحلال الشرط فمقتضى ظاهر القضيه الشرطيه التداخل «يعنى التداخل فى الأسباب» حيث إنّ ظاهر القضيه الشرطيه هو أنّ الحكم مترتب على وجود جنس الشرط ووجود الجنس يحصل بأوّل وجود منه، فمع تكرّر وجود الشرط لم يحصل إلاّ سبب واحد، فيكون مسبّبه أيضاً واحداً، بخلاف ما إذا حصل الشرط من القضيتين الشرطيتين فإنّ وجود كلّ جنس سبب مستقل.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الشرط إذا كان قابلاً للتكرّر وكذا الجزاء المترتّب عليه فظاهر الجمله الشرطيه أنّ كلّ وجود من الشرط موضوع لفردٍ من الحكم الوارد فى الجزاء إذا لم يكن فى البين قرينه على الخلاف، كما يظهر ذلك من ملاحظه موارد استعمال الجمله الشرطيه وإلاّ فبما أنّ الجمله الجزائيه واحده حتّى مع تعدّد القضيه الشرطيه يمكن دعوى قرينيه وحده الجزاء على أنّ المترتب مع تحقّق الشرطين صرف وجود الحكم الوارد فى القضيه الجزائيه وترتب صرف وجود الحكم على كلّ من الشرطين مع انفرادهما ومع اجتماعهما كاشف عن أنّ الموضوع له هو الجامع

..... .

الشَرح:

بينهما الذى يكون صرف وجوده غير قابل للتكرار.

ويستثنى ممّا ذكر من عدم الانحلال موارد ثلاثه:

الأوّل: أن لا يقبل الجزاء الوارد فى القضيه الشرطيه التعدّد لعدم إمكان انحلال الشرط وتعدّده، كما إذا ورد فى خطاب «من أفطر فى نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبه»، حيث إنّ الإفطار فى يوم واحد لا يتكرّر بتكرّر الأكل أو تعدّد ارتكاب المفطر، فإنّ نقض الإمساك فيه يحصل بارتكاب المفطر الأول فلا إفطار بالارتكاب ثانياً.

نعم، لا ـ يجوز فى شهر رمضان الارتكاب بعد الإفطار بل يجب الإمساك ولكنّه مجرّد تكليف لا يوجب مخالفته الكفّاره، ونظير ذلك عدم إمكان تكرار الفعل المتعلّق به حكم الجزاء، كما فى وجوب القتل حدّاً فإنّ مع وجوب قتل شخص بحصول موجبه لا يمكن أن يتعلّق به وجوب قتل آخر بارتكاب موجب آخر نعم، حقّ القتل قصاصاً قابل للتعدّد.

ومنه عدم تكرار الوجوب الشرطى بتكرّر البول أو النوم حيث إنّ الوجوب الشرطى يحصل بالأوّل من الموجبات ويحصل انتقاض الطهاره به وما هو شرط للصلاه هو صرف وجود الطهاره، وهذه الأمثله مع عدم إمكان تكرار السبب تدخل فى هذا المورد، ومع عدم إمكان تكرّر الجزاء تدخل فى التداخل فى السبب.

الثانى: فى موارد قيام نصّ فيها على التداخل فى المسبّب، كما فى تداخل الأغسال بناءاً على أنّها حقائق مختلفه، حيث ورد فى صحيحه زراره(۱) إجزاء غسل واحد فى صوره اجتماع الأغسال.

۱- (۱) الوسائل: ج ۲، باب ۴۳ من أبواب الجنابه، الحديث ۱.

... .

الشَرح:

نعم، بناءاً على عدم تعدّد أنواعها يأتى فيها ما تقدّم فى الوضوء.

الثالث: ما إذا ورد فى خطاب، الأمر بفعلٍ وفى الآخر أمر بفعلٍ آخر، وكانت النسبه بين الفعلين عموماً من وجه، أو كان الأمر وارداً فى خطاب بفعلٍ مضافاً إلى عنوان وفى خطابٍ آخر الأمر بذلك الفعل ولكن مضافاً إلى عنوان آخر وكانت النسبه بين العنوانين عموماً من وجه كما فى قوله (أكرم عالماً وأكرم هاشمياً) فإنّ بالإتيان بالمجمع يسقط كلا الأمرين. ودعوى أنّه كيف يمكن تعلّق حكمين بالمجمع قد تقدّم الجواب عنها فى تقرير كلام الماتن قدس سره سابقاً.

ثمّ إنّه قد بقى فى المقام أمر، وهو أنّه لو كان الوارد فى ناحيه الشرط فى القضيه الشرطيه أموراً متعدّده عطف بعضها على بعض بواو الجمع وجعل مجموها شرطاً لتحقّق الجزاء يعنى قيداً للحكم الوارد فيه أو أخذ بعضها وصفاً لبعض آخر وجعل الموصوف بالوصف والمقيّد بما هو مقيّد شرطاً وقيداً للحكم الوارد فى الجزاء، فإنّه لا ينبغى التأمّل فى أنّه كلّما زاد على الشرط من القيود يكون المفهوم أوسع حيث ينتفى الحكم الوارد فى الجزاء بانتفاء كلّها أو بعضها ولو بانتفاء واحدٍ منها.

فيقع الكلام عند ما كان الوارد فى الجزاء حكماً عامّاً إيجاباً أو سلباً فى أنّ المفهوم للقضيه الشرطيه فى ناحيه الجزاء هو السلب الجزئى، أو الإيجاب الجزئى، أو أنّه فى الإيجاب الكلّى السلب الكلّى، وفى السلب الكلّى، الإيجاب الكلّى أو أنّه لا ـ كلّيه فى ناحيه المفهوم ولا جزئيه، بل المفهوم قضيه مهمله بلا تعيين كلّيتها أو جزئيتها وإن كانت الجزئيه متيقّنه على كلّ حال.

وقد ذكر المحقّق النائينى قدس سره تفصيلاً فى المقام وحاصله: أنّه لو كان المعلّق على

....

الشَرح:

الشـرط عموم الحكم فی الجزاء يكون المفهوم قضـيه جزئيه، وإن كـان المعلّق علی الشـرط نفس الحكم الانحلالی والاسـتغراقی الـوارد فی الجزاء يكـون الثـابت فی نـاحيه المفهـوم القضـيه الكلّيه أيضـاً، وتعيين أنّ المعلّق علی الشـرط عمـوم الحكم أو نفس الحكم العـام والانحلالـی يكون بالاسـتظهار من الخطـاب فـإن كان المـذكور فی الجزاء من الأداه الإسـميه كلفظه «كلّ» يحصـل تعليق معانيها علی الشـرط، ولو كان المـذكور من أداه العموم غير الاسم كالنكره فی سـياق النفی أو النهی، فظاهره تعليق الحكم العام والانحلالی كما فی قوله عليه السـلام «إذا بلغ الماء قدر كرٍ لم ينجّسه شیء»(١) فـإنّ الجزاء فيه بمنزله أن يقال: إذا بلغ الماء كرّاً ولاـ ينجسه بول، و لاـ ينجسه غائـط، ولا دم ولا وقوع ميته وهكـذا، وكلّ واحـد من هـذه الأحكام معلّق علی بلوغ الماء كرّاً، فيكون المفهوم انتفـاء كلّ منها بانتفاء الشـرط، فتكون النتيجه الإيجاب الكلّی، وهـذا بخلاف ما إذا كان المعلّق علی الشـرط كلّ هذه الأحكام فإنّ المفهوم معه يكون إيجاباً جزئياً لانتفاء عموم السلب بالإيجاب الجزئی.

والحاصـل أنّه لاـ ينظر فی المقـام إلی مـا ذكره أهـل الميزان من أنّ نقيض السـلب الكلّی الإيجـاب الجزئی وأنّ نقيض الإيجـاب الكلی السـالبه الجزئيه فـإنّ مـا يـذكره أهـل الميزان من الأحكـام لاـ تجری علی ظاهر الخطابات، والمفهوم فی المقام يـدخل فی الظهور العرفی.

ثمّ قال قدس سره لا ثمره فی المثال فی التكلّم فی أنّ المفهوم لقولهم:: «إذا كان الماء

١- (١) الوسائل: ج ١، باب ٩، من أبواب الماء المطلق، الحديث: ١ و٢ و٦، لا يخفی أنّ المنقول فی الوسائل انّما هو بهذا التعبير «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شیء».

....

الشَرح:

كرّاً لاـ ينجّسه شـىء» إيجاب جزئى أو كلّى للتسالم على عـدم الفرق بين النجاسات وأنّه إذا ثبت تنجّس الماء القليل بوقوع قطره بول يكون كـذلك بإصـابته سـائر النجاسـات فلاـ طائـل فى التكلّم فى أنّ المراد بالشـىء فى نـاحيه المفهوم جميع النجاسـات أو بعضها.

لاـ يقـال: هـذا يتمّ بالإضافه إلى الأعيان النجسه، وأمّا بالإضافه إلى المتنجّس فإن كان عامّاً يحكم بتنجّس الماء القليل بالمتنجّس مطلقاً، وإلاّ فلا سبيل إلى إثبات كون المتنجّس منجّساً للماء القليل مطلقاً.

فإنّه يقال: ليس المراد بالشـىء فى المنطوق جميع الأشـياء حتّى الطاهره منها، بل المسلوب عن منجّسيته للماء مع كريته، ما تكون منجسه لسـائر الأشـياء الطـاهره، وعلى ذلك فإن كان المتنجس منجّساً للشـىء الطاهر فيـدخل فى المنطوق فيحكم بأنّه لا ينجس الماء إذا كان كرّاً وينجّسه على تقدير عدم كرّيته فالأشياء الطاهره لا تكون داخله فى المنطوق ولا فى المفهوم(۱).

أقول: قد ذكرنا عند التكلّم فى تعليق الحكم الوارد فى الجزاء على حصول الشـرط الوارد فى القضـيه الشرطيه، أنّ مقتضى التعليق أن لا يثبت ذلك الحكم بحصول شـىء آخر غير الشرط الوارد فيها ولا يقوم شىء آخر مقامه، وإذا كان الحكم الوارد فى الجزاء عامّاً أو مطلقاً انحلالياً فلا يثبت ذلك الحكم العام أو المطلق الانحلالى مع عدم حصول ذلك الشـرط وإن حصل شىء آخر غير ذلك الشرط، وإذا كان عدم ثبوت حكم العام أو الانحلالى على نحوين بأن لا يثبت أصل الحكم بدون

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۲۰.

....

الشَرح:

ذلک الشرط أصلاً أو ثبت أصله بلا عموم وانحلال فلا دلاله فی القضیه الشرطیه لا فی ناحیه منطوقه ولا فی ناحیه مفهومه علی تعیین أحد النحوین، فمفاد قولهم علیهم السلام : «إذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء» أنّ عدم تنجّس الماء بشیء لا یکون بشیء آخر یقوم مقام کرّیته. غایه الأمر هذا بالإطلاق کما تقدّم وإذا دلّ دلیل علی أنّ الماء القلیل إذا کانت له مادّه فلا ینجّسه شیء، یکون تقییداً للمفهوم بخلاف ما إذا قام الدلیل علی أنّ الماء مع قلّته یتنجّس بالأعیان النجسه ولا یتنجّس بالمتنجّسات، فإنّه لا منافاه بین هذا الخطاب والمفهوم لقولهم علیهم السلام : «إذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء».

وإن شئت قلت الحکم الاستغراقی المعلّق علی الشرط ینتفی مع انتفاء الشرط ولا یقوم مقام الشرط غیره، فالانحلال الذی ذکره المحقّق النائینی قدس سره فی ناحیه الجزاء والتزامه بأنّ کلّ واحد من الأحکام الانحلالیه معلّق علی الشرط، أمر لا یساعده الاستعمالات العرفیه، فإنّه إذا قیل «إذا غضب الأمیر لا یتکلّم أحد» مفهومه أنّه لا ینوب مقام غضبه شیء فی ثبوت هذا الحکم لا أنّه إذا لم یغضب یتکلّم کلّ أحد، فالانحلال فی القضیه الشرطیه بحسب تحقّق الشرط بأیّ فردٍ من أفراد موضوع الحکم فالماء سواء کان مالحاً أو غیر مالح، صافیاً أو غیر صافٍ، حارّاً أو بارداً، لا یتنجس مع کرّیته، فلا انحلال للجزاء من غیر هذه الجهه، فلاحظ وتدبّر.

فصل

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغويه بدونه[۱]، لعدم انحصار الفائده به، وعدم قرينه أخرى ملازمه له، وعليّته فيما إذا استفيدت غير مقتضيه له، كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الإنحصار

الشَرح:

مفهوم الوصف

[۱] المراد بـالوصف فى المقـام هو المعتمـد على الموصوف ومـا بحكمه من سائر القيود التى يكون المقيّـد معها محكوماً بحكم فيقع الكلام فى أنّ للوصف أو سائر القيود وضعاً دلاله على انتفاء الحكم أى سنخه عن فاقد الوصف أو القيد أم لا؟

وبتعبيرٍ آخر: توصيف الموضوع بوصف أو قيـد وجعل الموصوف بما هو موصوف أو المقيّـد بما هو مقيّـد موضوعاً لحكم، هل فيه دلالـه على أنّ الموجب لثبوت سـنخ ذلـك الحكم هو وصـفه أو قيـده، بحيث يلزم من انتفائهما انتفاء سـنخ ذلك الحكم عن مورد فقدهما أم لا ؟

ولاـ يخفى أنّ الوصف أو مـا بحكمه بحسب التركيب الكلامى والظهور العرفى قيـد لمفهوم إنفرادى من الموضوع أو المتعلّق أو قيد لنفس الحكم فلا يكون فيهما دلاله على المفهوم لأنّ ذكر حكم لشىء موصوف أو مقيّد لا يقتضى نفى سنخه عن غيره.

نعم، إذا فهم فى مورد بقرينه خاصّه من مقام أو مقال أنّ الوصف هو الموجب للحكم أى ثبوت سـنخ الحكم فيكون سنخه منتفياً عن الفاقد ولكن هذا لا يعدّ من مفهوم الوصف نظير ما تقدّم من المفهوم للقضيه الشرطيه.

لا يقال: لو لم يكن للوصف دلاله على انتفاء سـنخ الحكم عن مورد فقـده فلا يكون ذلك الوصف قيداً احترازياً وكذا الحال فى غيره من القيود مع أنّ الأصل فى

وإن كانت مقتضيه له، إلاّ أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضروره أنه قضيه العله الكذائيه المستفاده من القرينه عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، وموردا للنقض والإبرام.

الشَرح:

القيود هو الاحترازيه.

فإنّه يقال: معنى كون القيد احترازياً انّ الموضوع في الخطاب الشيء الخاص فلا دلاله له على ثبوته أو عدم ثبوته لغير ذلك الخاص.

وأمّا أنّ الحكم في مقام الثبوت سنخه منحصر في ذلك الخاص فلا دلاله للوصف أو لسائر القيود على ذلك، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ وإثباته له لا ينافي ثبوت سنخه لغير ذلك الخاص أيضاً في مقام الثبوت.

لا يقال: لو لم يكن للوصف ولسائر القيود مفهوم لما تعيّن حمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاه في ثبوت الحكم لكلٍّ منهما.

فإنّه يقال: حمل المطلق على المقيّد لا يبتني على دلاله الوصف أو ما بحكمه على المفهوم لأنّ الموجب لحمله على المقيّد أمران:

أحدهما: إحراز وحده الحكم ثبوتاً من حيث إنّه لا يمكن تعلّق حكم واحد بمتعلّقين، ومقتضى خطاب المطلق تعلّق الحكم به ومقتضى خطاب المقيّد تعلّقه بالمقيّد، وخطاب المقيّد قرينه على أنّ المراد بالأوّل ثبوتاً هو الثاني فيحمل المطلق عليه، ولو كان الجمع بين الخطابين لأجل المفهوم لكان الأولى إبقاء المطلق على إطلاقه والتصرّف في خطاب المقيّد بحمله على أفضل الأفراد، لأنّ دلاله خطاب المقيّد على عدم تعلّق الحكم بغير المقيّد بالمفهوم، ودلاله المطلق على ثبوت الحكم وتعلّقه به بالمنطوق، ودلاله المنطوق أقوى من المفهوم كما قيل.

ويشهد لكون وجه حمل المطلق على المقيّد وحده الحكم لا ثبوت المفهوم

ولا- ينافى ذلک ما قيل من أن الأصل فى القيـد أن يكون احترازياً، لأنّ الإحترازيه لا توجب إلّا تضـييق دائره موضوع الحكم فى القضيه، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئنى بإنسان أو بحيوان ناطق، كما أنه الشَرح:

للقيـد، أنّه لا- يحمـل المطلق على المقيّـد فيمـا إذا كـان مفـاد المطلق حكمـاً انحلاليـاً، كما إذا ورد فى خطاب، النهى عن إكرام الفاسق، وفى خطاب آخر النهى عن إكرام الفاسق المبدع فيؤخذ بكلٍّ منهما ويحكم بالنهى عن إكرام كلٍّ منهما.

ثانيهما: ما إذا كان مضمون أحدهما مخالفاً للآخر فى الإيجاب والسلب وهذا لا يرتبط بتوهّم دلاله الوصف على المفهوم أصلاً.

لا يقال: لو لم يكن للوصف مفهوم أصلًا فما فائده ذكره فى الخطاب وأخذه فى موضوع الحكم أو متعلّقه؟

فـإنّه يقـال: فائـده ذكره فى الخطـاب لا تنحصـر فى الانحصار وانتفاء سـنخ الحكم عن مورد فقـد الوصف، فإنّه يمكن أن تكون المصلحه فى بيان الحكم تـدريجاً فيـذكره للمقيّـد أوّلاً ثمّ لمطلقه بعـد حين، أو يذكر للموصوف أو المقيّد بذلک القيد أوّلاً ثمّ لذات الموصوف أو المقيّد بوصفٍ آخر أو مع قيدٍ آخر لملاحظه كون واجد القيد أو الوصف مورد الابتلاء ونحو ذلک.

وقد ذهب سـيدنا الاسـتاذ قدس سـره إلى أنّ للوصف قسـماً من المفهوم لا كثبوته للقضيه الشرطيه، بل بمعنى أنّ تقييد الموضوع فى الخطـاب بوصـفٍ أو قيـد آخر من غير أن يكـون للوصـف أو القيـد المـذكورين دخلاً- فى ثبـوت الحكم لـذات الموصـوف والمقيّـد وإن كـان أمراً ممكناً، بأن يكون ذكر القيـد فى الخطاب لنكته أخرى ككونه مورد الابتلاء أو التدريـج فى البيان أو غير ذلـک، إلاّ- أنّ كلّ ذلک خلاف الظاهر، إذ ظاهر الخطاب هو أنّ القيـد المـذكور له دخل فى ثبوت الحكم وجعله، ولازم ذلک عدم

لا ـ يلزم فى حمل المطلق على المقيـد، فيما وجـد شـرائطه إلاّ ذلك، من دون حاجه فيه إلى دلالته على المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضيـه الحمـل ليس إلاّ ـ أن المراد بـالمطلق هو المقيـد، وكأنه لا يكون فى البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور الشَرح:

ثبوت الحكم لـذات الموصوف أو ذات المقيّـد كمـا هو مقتضـى أصـاله التطابق بين مقام الإثبات والثبوت وأمّا عـدم جعل سـنخ ذلـك الحكم للموصوف بوصفٍ آخر أو للمقيّـد بقيـدٍ آخر ونفيه عنهمـا فلا دلاله للقضـيه الوصـفيه عليه، ولعل هـذا معنى كون الأصل فى القيود الاحترازيه(۱).

أقـول: إذا ورد فى خطـاب، النهى عن إكرام الفـاسق وفى خطـابٍ آخر النهى عن إكرام الفـاسق المبـدع، أو ورد فى خطـاب «فى الغنم زكـاه» وفى خطـابٍ آخر «فى الغنم المعلوفه زكـاه» لا ـ مفرّ من الالتزام برفع اليـد عن الإطلاق فى الأوّل من الخطابين بالثانى منهمـا، كمـا يرفع اليـد عن الإطلاـق فى قوله «المـاء طاهر لا ينجّسه شـىء» بالمفهوم من «قولهم إذا كان الماء قـدر كرّ لا ينجّسـه شىء».

ثم لا يخفى إنّ فى أصاله التطابق بالمعنى المـذكور تأمّل، لإمكان أن يكون الحكم فى مقام الثبوت أيضاً بحسب الجعل تدريجيّاً بعـد كونه انحلاليـاً فيعتبره لواجـد القيـد أوّلاً ـ ثمّ يعتبره لغير الواجـد أيضـاً ويبيّنهمـا بخطابين فالثانى هو المطلق بعـد ما بيّن الأوّل بالخطاب المقيّد.

وذكر المحقّق الاصـفهانى قـدس سره فى وجه دلاـله الوصف على المفهوم أنّ دلاـله الوصف على انتفاء سـنخ الحكم عن ذات الموضوع فى فرض فقد الوصف لا يحتاج

۱- (۱) المحاضرات ۵ / ۱۳۳.

المطلق فی الإطلاق، کی یحمل علیه، لو لم نقل بأنه الأقوی، لکونه بالمنطوق، کما لا یخفی.

وأما الإستدلال علی ذلک ــــ أی عدم الدلاله علی المفهوم ــــ بآیه «وربائبکم الشَرح:

إلی أزید من استفاده علّیه الوصف للحکم، وظاهر الخطاب أنّ الوصف بعنوانه دخیل فی الحکم الثابت للموضوع، ولو کان للحکم علّه أخری لما کان الوصف بعنوانه دخیلاً فی ثبوته بل بما هو جامع بینه وبین غیره یکون دخیلاً فی الحکم الثابت.

لا یقال: هذا إذا استفید العلّیه من الوصف واستفادتها منه أوّل الکلام.

فإنّه یقال: إنّ احترازیه القید کما هی الأصل کافله لذلک، فإنّ معناها تمامیه الموضوع للحکم بالوصف، وهذا عین معنی الشرط للشیء، والحاصل أنّ الوصف بعنوانه دخیل فی طبیعی الوجوب لا ـ شخص هذا الوجوب، وهذا یقتضی انتفاء الطبیعی بانتفاء الوصف، وهذا عین ما تقدّم فی مفهوم الشرط من أنّ إناطه الحکم بشیء ــ وصفاً کان أو غیره ــ یقتضی الانحصار، ولکن کلّ ما ذکر مبنی علی اقتضاء تعدّد الحکم لکون المؤثّر هو الجامع بینهما والکلام فی البرهان علی ذلک إلاّ ـ أنّه متسالم علیه بینهم(۱).

ویرد علیه نقضاً وحلاًّ:

أمّا نقضاً: فلو کان الأمر کذلک لما احتاج استفاده المفهوم من الوصف إلی اعتماده علی الموصوف بل یجری فی مثل قوله «أکرم العالم» حیث إنّ اقتضاء عنوان العالم لإکرام من ینطبق علیه یقتضی أن لا یجب إکرام غیره وإلاّ لما کان عنوان العالم بما هو مقتضیاً لطبیعی وجوب الإکرام، بل کان المقتضی له هو الجامع بینه وبین

۱- (۱) نهایه الدرایه ۲ / ۴۳۵.

اللاتی فی حجورکم»(۱) ففیه أن الاستعمال فی غیره أحیاناً مع القرینه مما لاـ یکاد ینکر، کما فی الآیه قطعاً، مع أنه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدلاله، أن لاـ یکون وارداً مورد الغالب کما فی الآیه، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه علی الإختصاص، وبدونها لا یکاد یتوهم دلالته علی المفهوم، فافهم.

الشَرح:

عنوان الهاشمی مثلًا.

وأمّا الحلّ: فإنّ الحکم ــ أی الوجوب أو غیره ــ أمر اعتباریّ، یعتبره المولی، ومعنی کون الوصف دخیلًا فی ذلک الحکم ــ أی وجوب الإکرام مثلاًـ ــ انّ لحاظ الموضوع مع الوصف یکون داعیاً للمولی إلی اعتبار الوجوب وطلب إکرامه، ولا ینافی أن یکون لحاظه مع وصف آخر أیضاً داعیاً له إلی جعل مثل الحکم المجعول للموصوف بالوصف الآخر، ویمکن أیضاً أن لا یکون الصلاح فی جعل الحکم للموصوف بالوصف فقط بل الصلاح کان فی جعله لذات الموصوف مطلقاً بنحو الانحلال إلّا أنّ الصلاح فی تدریجیه الجعل اقتضی اعتباره للموصوف بالوصف المزبور أوّلاًـ لکون صلاحه أقوی لزوماً فی الرعایه ثمّ جعله لذات الموصوف یعنی الفاقد للوصف أیضاً لئلّا یجتمع فی الموصوف بالوصف المذکور حکمان.

والحاصل أنّ قوله «أکرم العالم العادل» لا یتضمّن إلّا ثبوت الطلب وتعلّقه بإکرام من ینطبق علیه عنوان العالم العادل، وأما تعلّق الطلب بإکرام الموصوف بوصفٍ آخر کالعالم الهاشمی أو لسائر أفراد العالم علی ما تقدّم فی تدریجیه الجعل فلا دلاله للکلام المفروض علیه لا نفیاً ولا إثباتاً، فتدبّر.

۱- (۱) النساء : ۲۳.

تـذنيب: لاـ يخفى أنه لاـ شـبهه فى جريـان النزاع، فيمـا إذا كـان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، فى مورد الإفتراق من جانب الموصوف[١]، وأمـا فى غيره، ففى جريانه إشـكال أظهره عـدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعيه، حيث قال: (قولنا فى الغنم السائمه زكاه، يدلّ على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل) الشَرح:

[١] قـد تكون النسـبه بين الوصف وموصوفه العموم والخصوص المطلق بأن يكون الوصف أخصّ من موصوفه مطلقاً كما لو ورد فى الخطاب «لا تدخل المرأه الحائض المسـجد»، وقد تكون النسـبه بينهما العموم من وجه كما فى قوله «فى الغنم السائمه زكاه»، وقـد يكون الوصف أعمّ من الموصوف كما يقال «الشـيطان عـدوّ للإنسان»، وقد تكون النسبه بين الوصف والموصوف التساوى كما يقال «الشيطان عدوّ للإنسان الذى خلقه اللّه من طين».

ثمّ إنّه لاـ تأمّـل فى أنّ الوصف الأخـصّ من موصوفه داخل فى النزاع ولو كانت أخصّـيته من وجه، ويقع الكلام فى أنّ الوصـف يقتضـى ارتفـاع سـنخ الحكم عن ذات الموصوف الفاقـد لـذلك الوصف أم لاـ؟ بأن كان ذات الموصوف موجوداً ولكن فاقـداً للوصف، ويكون ذلك، مع كون النسبه عموماً من وجه، مورد الافتراق من جانب الموصوف.

وأمّا إذا كان الافتراق من جانب الموصوف والوصف كما فى الإبل المعلوفه حيث لا يصدق عليه الغنم ولا السائمه فقد يظهر عن بعض الشافعيه(١) انّ مـا ورد «فى الغنم السائمه زكاه» له دلاله على عـدم الزكاه فى الإبل المعلوفه، فكأنّ توصـيف الغنم بالسائمه فى بيان تعلّق الزكاه يقتضى أن تكون العلّه المنحصره فى وجوبها كون

ص :۱۸۴

١- (١) المتحوّل للغزالى: ٢٢٢.

جريانه فيه، ولعل وجهه استفاده العليه المنحصره منه.

وعليه فيجرى فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه فى التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الإفتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعيه فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الشَرح:

الحيوان سائماً.

أقول: لو كان الأمر كذلك فلابدّ من الالتزام بوجوب الزكاه فى الحيوان المملوك فيما إذا كانت سائمه كالبغل والخيل السائمتين، وعليه يجرى النزاع فيما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من موصوفه، حيث إنّ مقتضى علّيه الوصف أن يثبت الحكم الوارد للموصوف فى غير ذلك الموصوف أيضاً لتحقّق الوصف فيه أيضاً على الفرض.

نعم، لا معنى للنزاع فى الوصف المساوى لعدم ترتّب ثمره عمليّه عليه، لعدم تخلّف االوصف عن الموصوف الوارد فى الخطاب، وما فى عباره الماتن قدس سره من لزوم جريانه فيه أيضاً كالوصف الأعمّ لا يمكن المساعده عليه. اللّهمّ إلّا أن يقال: لازم التساوى عدم ثبوت ذلك الحكم فى موارد يسلب عنه الوصف والموصوف فيكون مفهومه دليلًا اجتهادياً على عدم الثبوت.

وكيف كان فلا وجه لما حكى عن التقريرات(١) من جريان النزاع فيما كانت النسبه بين الوصف والموصوف أعمّ من وجه حتّى بالإضافه إلى مورد افتراق

١- (١) مطارح الأنظار: ١٨٢.

فصل

هل الغایه فی القضیه تدل علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایه، بناءً دخول الغایه فی المغیّی، أو عنها وبعدها[۱]، بناءً علی خروجها، أو لا؟

فیه خلاف، وقد نسب إلی المشهور الدلاله علی الإرتفاع، وإلی جماعه منهم السید والشیخ، عدم الدلاله علیه.

الشَرح:

الوصف وعدم جریانه فی الوصف الأعمّ والمساوی.

مفهوم الغایه

[۱] الکلام فی المقام فیما إذا کانت الأداه مستعمله بمعنی الغایه، لا ما إذا استعملت بمعنی واو العاطفه کما فی قول القائل «أکلت السمکه حتّی رأسها» فإنّ العطف ـ لإدخال الجزء الخفی أو الفرد الخفی ـ خارج عن بحث المفاهیم.

ثمّ انّ الاحتمالات فی الغایه الوارده فی الخطاب ثلاثه:

الأوّل: أن تکون الغایه قیداً لموضوع الحکم کما فی قوله «فَاغْسِلُوا وُجُوْهَکُمْ وَاَیدیَکُم إلی المَرَافِقِ»(۱)، حیث إنّ الید تطلق ویراد منها تارهً رؤوس الأصابع والأنامل کما فی قوله کتبت بیدی، وأخری یراد منها الأصابع کما فی قوله : «السّارِقُ والسّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أیْدِیَهُما»(۲)، وثالثه إلی الزند کما یقال لا بأس للمرأه أن تستر وجهها ویدیها، ورابعه یراد منها إلی فوق الزند کالساعد أو إلی المرفق أو إلی المنکب فیقال قطعت یده، وعلی ذلک فلابدّ فی تعیین المقدار المغسول فی الوضوء

۱- (۱) سوره المائده: الآیه ۶.

۲- (۲) سوره المائده: الآیه ۳۸.

والتحقيق: إنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيداً للحكم، كما فی قوله: (کلّ شیء حلال حتی تعرف أنه حرام)، و «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر»(۱)، کانت دالّه علی ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلک منها، کما لا یخفی، وکونه قضیه تقییده بها، وإلاّ لما کان ما جعل غایه له بغایه، وهو واضح إلی النهایه.

وأما إذا کانت بحسبها قیداً للموضوع، مثل (سر من البصره إلی الکوفه)، فحالها حال الوصف فی عدم الدلاله، وإن کان تحدیده بها بملاحظه حکمه وتعلق الطلب به، وقضیته لیس إلاّ عدم الحکم فیها إلاّ بالمغیّی، من دون دلاله لها أصلًا علی انتفاء سنخه عن غیره، لعدم ثبوت وضع لذلک، وعدم قرینه ملازمه لها ولو غالباً، دلت علی اختصاص الحکم به، وفائده التحدید بها کسائر أنحاء التقیید، غیر منحصره بإفادته کما مرّ فی الوصف.

الشَرح:

من ذکر القرینه وتحدید المراد من الید.

نعم، لا یبعد ظهورها عند الإطلاق فی المعنی الثالث وعلی ذلک فلا دلاله للآیه المبارکه علی اعتبار بدء الغسل من المرافق أو الأنامل واعتبار کونه من المرافق عندنا ثابت بالنصّ بل بضروره المذهب.

الثانی: أن یکون قیداً لمتعلّق الحکم والتکلیف، یعنی الفعل المتعلّق به الوجوب أو غیره کما فی مثل قوله علیه السلام : «إذا زالت الشمس، فقد دخل وقت الظهر والعصر جمیعاً إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ثمّ إنّک فی وقت منها حتّی تغرب الشمس»(۲)، حیث إنّ ظاهره کون الغایه تحدیداً للصلاه والطهور لا لوجوبهما فقط.

الثالث: أن یکون قیداً لنفس الحکم لا لمتعلّقه ولا لموضوعه کما فی قوله علیه السلام :

۱- (۱) سوره النساء: الآیه ۲۳.

۲- (۲) الوسائل: ج ۳، باب ۴ من أبواب المواقیت، الحدیث ۵.

ثـم إنه فى الغـايه خلاـف آخر، كمـا أشـرنا إليه، وهـو أنهـا هـل هى داخله فى المغييّ بحسب الحكم؟ أو خـارجه عنه؟ والأـظهر خروجهـا، لكونهـا من حـدوده، فلاـ تكون محكومه بحكمه، ودخوله فيه فى بعض الموارد إنمـا يكون بالقرينه، وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومه بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل.

الشَرح:

«ثمّ قد حلّ له كلّ شىء إلاّ النساء، حتّى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثمّ قد حلّ له النساء»(١).

ولا يخفى أنّه لو كانت الغايه قيـداً لنفس الحكم فلا ينبغى التأمّل فى دلاله تقييـده بها على انتفاء الحكم بحصول الغايه كما تقدّم فى مفهوم الشـرط، بخلاف ما إذا كانت الغايه قيداً للموضوع أو المتعلّق فإنّ دلالتها على انتفاء الحكم بعدها فيما إذا كان الحكم قابلاً للتكرار مبتنيه على دلاله الوصف على المفهوم، لأنّ المذكور غايه للموضوع أو المتعلّق، قيد لهما لا للحكم.

والمهمّ فى المقام البحث عن أمرين:

أحدهما: انّ الغايه الوارده فى خطاب الحكم مع عدم القرينه هل لها ظهور فى كونه قيداً لنفس الحكم نظير ظهور الجمله الشرطيه فى كـون الشـرط فيهـا قيـداً لنفس مضـمون الجمله الجزائيه وتعليقه عليه، أو لهـا ظهور فى رجوعهـا إلى الموضوع أو المتعلّق، أو يكون الخطاب من هذه الجهه مجملاً.

قد يفصّل فى المقام ويقال بأنّ للكلام ظهوراً فى كونه قيداً للمتعلّق فيما إذا كان

١- (١) الوسائل: ج ١٠، باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٢.

....

الشَرح:

الدالّ على الحكم الهيئه وما لا يتضمّن معنىً إسميّاً وكان المتعلّق مذكوراً فى الخطاب نظير قوله «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّن الخَيْط الأَبْيَض مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ من الفجر ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللَّيْلِ»(١)، وله ظهور فى رجوع الغايه إلى نفس الحكم فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الماده التى لها معنىً إسمى مع عدم ذكر المتعلّق فى الخطاب كقوله يحرم الخمر أو الميته إلّا أن يضطرّ إليهما، وأمّا مع ذكر المتعلّق كما فى قوله يجب الصيام إلى الليل فلا يستفاد كونها غايه للطلب أو الفعل.

وبالجمله إذا كانت الغايه قيداً للمتعلّق أو الموضوع فيدخل الكلام فى الغايه فى مفهوم الوصف والقيد، بخلاف ما إذا كانت قيداً لنفس الحكم، فإنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلاله القضيه الشرطيه على انتفاء الحكم، حيث إنّه لا معنى لكونها غايه لنفس الحكم إلّا مع انتفائه بحصولها ولكن لا ظهور لكونها قيداً لنفس الحكم إلّا فى المورد المذكور حيث إنّ ظهورها فى كونها قيداً للمعنى الحدثى يوجب كونها قيداً لنفس الحكم لعدم ذكر المتعلّق وكون الحكم مستفاداً من المعنى الإسمى.

أقول: ولعلّ استظهار صاحب الكفايه قدس سره رجوع الغايه إلى الحكم فى مثل قوله عليه السلام : «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»(٢)، وكذا قوله «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»(٣) دعاه إلى الاستدلال بهما على اعتبار الاستصحاب فإنّ المذكور فى كلٍّ منهما حكمان: الأوّل: حكم على الأشياء بحلّيتها أو طهارتها

١- (١) سوره البقره: الآيه ١٨٧.

٢- (٢) الوسائل: ج ١٢، باب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

٣- (٣) الوسائل: ج ٢، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

....

الشَرح:

بعناوينها الأوّليّه، وهذا الحكم واقعى وإن ورد التخصيص عليه فى موارد متعدّده. والثانى: استمرار هذا الحكم، أى الحلّيه والطهاره إلى حصول العلم بالقذاره والحرمه، وهذا يكون استصحاباً.

ولكن لا ـ يخفى ما فيه لما ذكرنا فى مفهوم الشرط أنّ قيد الحكم يكون قيداً لموضوعه ثبوتاً لا محاله وإنّما جعل قيداً لنفس الحكم فى الخطاب ليقتضى انتفاء سنخه مع ارتفاعه وانتفائه، وفى الروايتين إذا جعل العلم بالحرمه أو العلم بالقذاره قيداً للشىء المحكوم عليه بالحلّيه والقذاره يكون مفادهما قاعده الحلّيه والطهاره، ولذا ذكرنا فى مبحث الأصول العمليه أنّ مفادهما قاعدتى الحلّيه والطهاره، وأنّ الشىء غير المعلوم حرمته أو قذارته ما دام كذلك، يحكم بحلّيته وطهارته فاستظهار اعتبار الاستصحاب منهما لا وجه له.

وقال المحقق العراقى قدس سره ما حاصله: أنّه لو كان المعلّق على الغايه النسبه الحكميه فى الكلام نحو أكرم زيداً إلى الليل أو حتّى يقدم الحاج، لكان للكلام مفهوم لعين ما تقدّم فى مفهوم الشرط حيث إنّ التعليق على الشرط راجع إلى تعليق مضمون الجزاء حدوثاً، وفى الغايه إلى تعليق المضمون على الغايه بقاءً.

وبتعبيرٍ آخر: لو كان فى البين ما يدلّ على كون الغايه قيداً لموضوع الحكم أو متعلّقه فلا يكون فى البين مفهوم لما تقدّم وجهه فى مفهوم الوصف، بل وكذلك فيما كانت الغايه قيداً لنفس الحكم لا النسبه الحكميه كما يقال: «يجب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الجلوس فى المسجد» فإنّه لا دلاله لذلك إلّا على انتفاء شخص هذا الحكم لا ارتفاع سنخه وإنّما تختصّ الدلاله على ارتفاع السنخ بما إذا كانت

....

الشَرح:

النسبه الحكميه المعبّر عنها بالمضمون مغيّاه بغايه(۱).

أقول: وحده الحكم بوحده متعلّقه وموضوعه، كما أنّ تعدّده يكون فى فرض تعدّد المتعلّق أو الموضوع، وإذا فرض أنّ الغايه فى الكلام لم تؤخذ فى ناحيه المتعلّق والموضوع، بل ثبت لمتعلّق واحد وموضوع واحد حكم مغيّى، فمقتضى ذكر الغايه انتهائه من ذلک الموضوع بحصولها، فلا يكون لذلک المتعلّق والموضوع سنخ ذلک الحكم لأنّ سنخ الحكم لا يتعدّد مالم يتعدّد المتعلّق والموضوع. وعلى ذلک فلا فرق بين أن يقال اجلس فى المسجد إلى الليل أو يجب إلى الليل الجلوس فى المسجد.

نعم، قد تقدّم فى مفهوم الوصف أنّه لا ـ دلاله لمثل قوله «يجب عند مجىء زيد إكرامه» على ارتفاع الحكم بارتفاع مجيئه فإنّ ذكر الظرف لحدوث الحكم لا ـ ينافى بقائه بعد ارتفاع ذلک الظرف بخلاف تقييد الحكم بالغايه فإنّ ثبوته بعد تلک الغايه خلف، وبما أنّه لا ـ اختلاف فى ناحيه المتعلّق والموضوع فلا ـ محاله يرتفع سنخ الحكم وهذا بخلاف ما إذا كانت الغايه قيداً للمتعلّق فإنّه لا ينافى تقييد المتعلّق لثبوت حكم آخر للمتعلّق الآخر وهو الفعل بعد تلک الغايه، وكذا الحال فى ناحيه كونها قيداً للموضوع.

نعم، إذا كان فى البين قرينه على كون المولى فى مقام بيان تمام الحكم ثبوتاً واقتصر بذكر الغايه للمتعلق أو الموضوع كما فى آيه الوضوء كان الاقتصار بذكر الحكم للفعل أو الموضوع المغيّى كاشفاً عن عدم الحكم لغير المغيّى.

ص: ۱۹۱

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۴۹۷.

....

الشَرح:

دخول الغايه فی المغيّی وعدمه

وثانيهما: إذا كانت الغايه قيداً للموضوع أو المتعلّق ففيها خلاف آخر وهو كون الغايه داخله فی حكم المغيّی بحيث يكون الخارج عن حكم المغيّی ما بعد الغايه لا نفسها، أو أنّ الغايه أيضاً كما بعدها خارجه عن حكم المغيّی، وهذا النزاع يجری فيما كان للفعل أو الموضوع قطعات ثلاث، قبل الغايه وحال الغايه وحال ما بعدها، كما فی غسل اليد إلی المرفق، فهل يراعی غسل المرفق أيضاً أو أنّ ما يعتبر غسله هو ما يتلوه المرفق.

وأمّا إذا كان للفعل قطعتين حاله قبل الغايه وحاله الغايه فلا ينبغی التأمّل فی خروج الغايه عن حكم المغيّی كما فی قوله : «أَتِمُّوا الصِّيامَ إلی اللَّيْلِ»(۱)، فإنّ للإمساك زمانين: النهار والليل، فإذا جعل مجیء الليل غايه، يرتفع الإمساك الواجب آن دخول الليل فلا يجب الإمساك فی ذلك الآن، وهذا النزاع بعنوانه لا يجری فيما كان الشیء غايه لنفس الحكم، لأنّ معنی دخول الغايه فی المغيّی جريان حكم المغيّی عليه ودخول الغايه فيها بحسب الحكم، وإذا كان المغيّی نفس الحكم فلا معنی لثبوته بعد حصول غايته، وذكر الماتن قدس سره خروج الغايه عن المغيّی سواء كان المغيّی نفس المتعلّق أو الموضوع إذا لم يكن فی البين قرينه علی الخلاف لأنّ ظاهر الغايه أنّها حدّ للمغيّی بحسب الحكم المذكور له، وحدّ لذلك المغيّی فراجع الاستعمالات وتأمّل.

ص: ۱۹۲

۱- (۱) سوره البقره: الآيه ۱۸۷.

فصل

لا ـ شبهه فی دلاله الاستثناء علی اختصاص الحکم ـــ سلباً أو إیجاباً ـــ بالمستثنی منه ولا یعمّ المستثنی[۱]، ولذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتاً، ومن الإثبات نفیاً، وذلک للإنسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا یعبأ بما عن أبی حنیفه من عدم الإفاده، محتجاً بمثل (لا صلاه إلاّ بطهور) ضروره ضعف احتجاجه:

أولاً ـ یکون المراد من مثله أنه لا تکون الصلاه التی کانت واجده لأجزائها وشرائطها المعتبره فیها صلاه، إلاّ إذا کانت واجده للطهاره، وبدونها لا تکون صلاه علی وجه، وصلاه تامه مأموراً بها علی آخر.

وثانیاً: بأن الإستعمال مع القرینه، کما فی مثل الترکیب، مما علم فیه الحال لا دلاله له علی مدعاه أصلًا، کما لا یخفی.

ومنه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال علی المدعی، بقبول رسول اللّه صلی الله علیه و آله إسلام من قال کلمه التوحید، لإمکان دعوی أن دلالتها علی التوحید کان بقرینه الحال أو المقال.

الشَرح:

مفهوم الاستثناء

[۱] لا ـ ینبغی التأمّل فی دلاله الاستثناء علی اختصاص الحکم بالمستثنی منه وعدم شموله للمستثنی سواء کان الاستثناء من الإیجاب أو النفی، وعدم شموله للمستثنی هو الوجه فی کون الاستثناء من النفی ایجاباً ومن الایجاب نفیاً.

وقد حکی المناقشه فی ذلک عن أبی حنیفه قائلاً بعدم دلاله الاستثناء فی مثل «لا صلاه إلاّ بطهور» فإنّه لا یمکن الالتزام بحصول الصلاه بالطهاره خاصّه.

....

الشَرح:

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بوجهين فى المتن وبثالثٍ فى الهامش:

الأوّل: إنّ نفيها مع عدم الطهاره هو حكم المستثنى منه فى فرض حصول تمام أجزاء الصلاه وشرائطها غير الطهاره، فيكون مفاد الاستثناء تحقّق الصلاه مع فرض حصول أجزائها بشرائطها إذا حصلت الطهاره، والحاصل أنّ المنفى فى ناحيه المستثنى منه هو حصول الصلاه على الصحيحى، وحصول التمام بناءً على الأعمى والحكم بالنفى كما هو الحال فى سائر الاستثناءات يختصّ بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى فيكون ظاهر التعبير اشتراط الصلاه بالطهاره مطلقاً.

الثانى: انّ استعمال أداه الاستثناء فى غير ما ذكر _ ممّا لا يدلّ معه على الاختصاص مع القرينه _ مما لا ينكر، والقرينه فى هذا التركيب هى كون المستثنى منه فى المثال مركّباً من الأجزاء والشرائط وانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه وشرائطه، وعدم تحقّقه بمجرّد وجود شرط من شرائطه، والغرض من الاستثناء فى مثل هذا التركيب بيان شرطيّه الطّهاره وانتفاء الصلاه مع انتفائها.

الثالث: بأنّ المنفى فى مثل «لا صلاه إلاّ بطهور» هو الإمكان لا الحصول، بمعنى أنّ الصلاه لا يمكن تحقّقها بلا طهاره ويمكن مع حصول الطهاره.

أقول: لا يصحّ هذا الأخير لأنّ الصلاه ممكنه بالتمكّن من الطهاره ومن سائر أجزائها وشرائطها ولا تكون ممكنه بمجرّد الطهاره.

والحاصل أنّه لا يفرق بين كون المنفى تحقّق الصلاه أو إمكانها حيث لا تتحقّق ولا تكون ممكنةً بمجرّد حصول الطهاره، والصحيح فى الجواب هو الوجه الأوّل وهو أنّ الصلاه المزبور تحقّق أجزائها وشرائطها لا تحصل بلا طهاره، وإذا انضمّ إليها الطهاره تحصل، فإن كان لفظ الصلاه إسماً للتامّ فلا يتحقّق المسمّى وإن كان إسماً

والاشـكال فى دلالتها عليه ـــــ بأن خبر (لا) اما يقدّر (ممكن) أو (موجود)[۱] وعلى كل تقـدير لا دلاله لها عليه، أما على الأول: فـإنه حينئـذ لاـ دلاـله لهـا إلاّ على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثانى: فلانها وإن دلت على وجوده تعـالى، إلاّ أنه لا دلاله لها على عـدم إمكان إله آخر ـــــ منـدفع، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج، وإثبات فرد منه فيه ـــــ وهو اللّه ـــــ يدلّ بالملازمه البينه على امتناع تحققه فى ضـمن غيره تبارك وتعالى، ضـروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

الشَرح:

للأعم فلا يحصل ما هو متعلّق الأمر والمطلوب من المكلّف.

وربّما يستدلّ لدلاله الاستثناء على الحصر أى عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى بكلمه التوحيد حيث إنّ كونها اعترافاً بوحدانيه ذات الحقّ (جلّ وعلا) لا يتمّ إلاّ بالحصر وعدم جريان النفى على المستثنى.

ولكن لاـ يخفى مـا فى الاستدلال حيث يمكن دعوى دلالتها على التوحيـد بالقرينه لا بمقتضـى وضع أداه الاسـتثناء والقرينه هى دعوه الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله وسلم الناس إلى ترك آلهتهم والاعتراف بالذى فطر السموات والأرض والذى خلق ما فيهما وما بينهما.

وبتعبيرٍ آخر: كان المراد من كلمه التوحيد معلوماً وهو نفى الالوهيه عن غير ذات الحقّ (جلّ وعلا) وإثباتها للّه تعالى خاصّه.

[۱] ينبغى فى المقام التكلّم فى أمور:

أحدها: ما ذكره الماتن قدس سره بقوله «والإشكال فى دلالتها عليه... إلخ» وتقريره:

أنّه قد يناقش فى كون كلمه «لا إله إلاّ اللّه» كلمه التوحيد بأنّه إن قدّر خبر «لا»

ثم إن الظاهر أن دلاله الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجمله الاستثنائيه، نعم لو كانت الدلاله فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجمله، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

الشَرح:

الوجود، فلا يدلّ الكلام على عدم إمكان إله آخر، وإن قدّر الإمكان فلا تدلّ على الوجود للّه ، وكلمه التوحيد لابدّ من أن تشتمل على نفى الإمكان عن غير اللّه وإثبات وجوده .

ويجاب بأنّها تصحّ أن تكون كلمه التوحيد على كلا التقديرين، غايه الأمر انّه على تقدير الوجود يكون الاعتراف بفعليه ذات الحقّ جلّ وعلا بالمطابقه، وبامتناع إله آخر بالملازمه، لأنّ الواجب بالذات لا يقبل الإمكان، الخاص وإذا فرض جهته مردّده بين الوجوب والامتناع يكون الاعتراف بعدمه اعترافاً بعدم إمكانه، وعلى تقدير الإمكان يكون الاعتراف بامتناع إله آخر بالمطابقه والاعتراف بوجوده بالملازمه لأنّ استثناء اللّه عن الامتناع يلازم الاعتراف بوجوده لعدم إمكان فرض الإمكان الخاص فى المقام.

أقول: المشركون فى ذلك الزمان بل فى كلّ العصور والأزمنه لم يعتقدوا بوجوب الوجود لآلهتهم ليكون ادّعائهم بوجود الالهه واعترافهم بها التزاماً بوجوب وجودهم، ودعوى نفى الوجود ملازماً للاعتراف بالامتناع، ألا ترى عبده الاصنام والطاغوت، فهل كانوا معتقدين بأنّ الصنم الذى هو مصنوع بأيديهم أو أيدى آبائهم واجب الوجود، وهكذا عبده النار أو الحيوان هل كانوا يرون كلّ نار أو كلّ فرد من ذلك الحيوان واجب الوجود؟ كلّا وابداً.

وأجاب المحقق النائينى قدس سره عن المناقشه بوجهٍ آخر وهو عدم الحاجه إلى

....

الشَرح:

تقـدير خبر لكلمه «لا» النـافيه للجنس كمـا هو كـذلك فى «لولا» الامتنـاعيه و«ليس» التـامه فإنّها غير محتاجه إلى الخبر، ويكون المراد من المنفى فى كلمه التوحيـد نفى تقرّر الشـىء فى وعـائه المنـاسب له، والوعـاء المنـاسب لتقرّر المعبـود مرحلتـا الإمكـان والوجود وأنّه لا تقرّر بحسبهما لغير اللّه (١).

ولا يخفى ما فيه لرجوعه إلى تقدير كلّ من الإمكان والوجود.

والصحيح فى الجواب أنّ المنفى ب_(لا) هو الوجود، فالمقدّر بحسب المتفاهم العرفى موجود، والمراد بالإله المنفى هو المعبود بالحقّ والاستحقاق، فيكون إثبات وجود اللّه وقطع النفى فيه «جلّ وعلا» توحيداً فإنّ النبى صلى الله عليه و آله وسلم عرّف ذات الحقّ «جلّ وعلا» بأنّه واحد لا شريك له لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً لم يلد ولم يولد حيٌّ قيّوم دائمٌ أزليّ فطر السموات والأرض وما بينهما، لأنّ امتناع إله آخر يكون من لوازم الاعتراف بوجوده لا من لوازم نفى وجود غيره كما هو ظاهر الماتن قدس سره .

وهذا هو الأمر الثانى من الأمور التى ينبغى التكلّم فيها فى المقام، وحاصله أنّ المستفاد من القضيه الاستثنائيه عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى، فهل هذا من قبيل المفهوم بمعنى أنّ عدم ثبوت الحكم المذكور للمستثنى من لوازم انحصاره بالمستثنى منه فتكون لفظه «لا» حرفاً معناها تلك الخصوصيه التى تقوم بمفاد الجمله المشتمله على المستثنى منه، أو أنّ ثبوت خلافه للمستثنى هو معنى لفظه «إلّا» حيث يتضمّن معنى الفعل المعبّر عنه ب_(أستثنى) فيدخل عدم ثبوت الحكم الوارد فى ناحيه المستثنى منه للمستثنى من المنطوق.

١- (١) أجود التقريرات ١ / ۴۴٠.

....

الشَرح:

اختـار الماتن قـدس سـره فى أوّل كلامه الأوّل، ونفى البعـد عن الثانى فى آخر كلامه، ولا أدرى أنّه كيف جعل الأوّل ظاهراً مع نفيه البعد عن الثانى.

ولكن لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليه بعد كون المعيار فى الاعتبار هو الظهور من غير فرقٍ بين كونه منطوقاً أو مفهوماً، وما قيـل من تقـديم المنطوق على المفهوم عنـد تعارضـهما أمر لا ـ أسـاس له بل اللازم ملاحظه أنّ أيّاً منهما يحسب قرينه عرفيه على المراد من الآخر، فقد يكون المفهوم لكونه أخصّ وقد يكون الأمر بالعكس ولكن مع ذلك لا يبعد كون دلاله الجمله الاستثنائيه على قطع الحكم الوارد فى الخطـاب عن المسـتثنى من قبيـل المفهوم ولـذا نرى بالوجـدان فرقـاً بين قوله أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم، وقوله أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم، حيث إنّ الفرق هو الخصوصـيه التى نعبّر عنها بمدلول «إلّا» القائمه بالجمله المستثنى منه، فتدبّر.

الأـمر الثـالث: أنّ لفظه «إلّا» تسـتعمل وصـفيّه وتسـتعمل اسـتثنائيه، الأوّل كما فى قوله: «العلماء إلّا زيـد أكرمهم» والثانى كما فى قوله: «أكرم العلماء إلّا زيداً» وتكون «إلّا» فى موارد اسـتعمالها وصفاً بمعنى «غير» فيكون مفاد الخطاب الأوّل العلماء الموصوفون بأنّهم غير زيد أكرمهم، بخلاف الثانى فإنّه بمعنى الاستثناء.

لا يقال: لم يظهر كون «إلّا» فى الأوّل بمعنى، غير معنى الاستثناء.

فإنّه يقال: الاسـتثناء إخراج المستثنى عن الحكم المذكور للمستثنى منه، وهذا لا يكون إلّا بعد فرض ثبوت الحكم للمستثنى منه، بخلاف «إلّا» الوصـفيه فإنّه يرد فيها الحكم على الموصوف بغير المسـتثنى، وما ذكر من دلاله الاسـتثناء على الحصـر بمعنى عـدم جريان الحكم المذكور للمسـتثنى منه على المسـتثنى، بخلاف ما إذا كانت إلّا وصفيه فإنّ دلالتها على الحصر وعدمها مبنى على مفهوم الوصف فيما كان

....

الشَرح:

الوصف موجباً للتقييد والتضييق.

ثمّ إنّه إذا دار الأمر فى الكلام بين كون «إلّا» وصفيه أو استثنائيه يحمل على الاستثناء دون الوصف لظهورها فى كونها بمعنى الاستثناء، وإراده الوصف يحتاج إلى قرينه، وإذا قال «ليس لزيد علىَّ عشره إلاّ درهم» فإن كان بمعنى الوصف فلا يثبت لزيد شىء حيث إنّ معناها على الوصف العشره التى من وصفها غير درهم واحد، ليست علىّ، بخلاف ما إذا كان بمعنى الاستثناء فإنّه يكون اعترافاً لزيد بدرهمٍ واحد، فيحمل هذا القول على الثانى.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره فى الشرائع(١) فى باب الإقرار أنّه إذا قال «ليس علىَّ عشره إلّا درهماً» فلا يثبت عليه شىء غير صحيح، حيث إنّه لو لم يكن نصب الدرهم قرينه على كونه مستثنى فلا ينبغى التأمّل فى ظهور «إلّا» بنفسه فى الاستثناء.

ووجه الحكم فى المسالك(٢) وأنّه لا يكون لزيد شىء، بأنّ الاستثناء على تقدير وروده قبل الحكم بأن يستثنى الدرهم من العشره ثمّ يدخل النفى، يَكون الحكم وارداً على مجموع المستثنى والمستثنى منه فلا يكون اعترافاً بشىء، وإذا كان بعده بأن ورد النفى على العشره ثمّ ورد الاستثناء على النفى فيكون إثباتاً واعترافاً بالدرهم الواحد.

وفيه أنّ ورود الاستثناء قبل الحكم عباره أخرى عن جعل إلّا وصفيه، حيث لا يتحقّق الاستثناء قبل الحكم على المستثنى منه، وظاهر الخطاب المزبور هو

ص :١٩٩

١- (١) الشرائع: كتاب الإقرار، الجواهر ٣٥ / ٨٧.

٢- (٢) المسالك ٢ / ١٧١ السطر ٢٦، الطبعه الحجريه.

ومما يدلّ على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغه بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاوره[۱].

ودعوى ـــ أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، ولا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها ـــ غير مسموعه، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الإنسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل.

الشَرح:

الاستثناء بحسب الحكم على ما تقدّم.

وذكر المحقق النائينى قدس سره أنّه لو قال «لزيد علىّ عشره إلّا درهماً» تعيّن كونه استثناءً فيثبت عليه التسعه لا تمام العشره الذى هو مقتضى جعل إلّا وصفيه، وذلك فإنّ «إلّا» لو كانت وصفيه لما صحّ نصب المستثنى(۱).

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يتمّ فى محاورات عامّه الناس ممن لا يراعون فى خطاباتهم القواعد العربيه والإعراب والبناء، ألا ترى أنّه لو سأل القاضى أحد الناس: أليس عليك عشره دراهم لزيد؟ فقال: نعم، يؤخذ بالعشره مع أنّه بحسب القواعد العربيه ومن يراعى قوانين لسان العرب يفيد هذا الجواب إنكار الدين، ومن هنا قيل أنّهم لو أجابوا فى جواب قوله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بنعم لكفروا، ولذلك أيضاً ذكرنا فى الفرع الذى تعرّض له فى الشرائع أنّه اعتراف بالدراهم، لا لنصب الدرهم بل لكون ظاهر الخطاب استعمال إلّا استثنائيه لا وصفيه.

دلاله «إنّما» على الحصر

[۱] وممّا يدلّ على الحصر والاختصاص كلمّه «إنّما»، فتستعمل تارةً فى حصر

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۳۸.

....

الشَرح:

الموضوع الوارد فى الخطاب على الحكم بـأن لاـ يكون لـذلك الموضوع حكم أو محمول آخر سواء كـان ذلـك فى الأحكـام الشـرعيه كمـا فى قـوله: إنّمـا العصـير حرام، أى ليس له حكم النجـاسه أيضـاً، أو كـان فى غيرهـا كقـوله «إِنَّمـا الحَيوهِ الـدُّنْيا لَهْوٌ وَلَعِبٌ»(۱)، بمعنى أنّه لا يثبت للدنيا وصف غيره.

نعم، ربّمـا يكون الحصـر فى غير الإنشائيـات ادّعائيـاً، وفى الإنشائيـات والأحكام إضافياً كما هو الحال فى الحصـر بأداه الاسـتثناء أيضاً.

وأخرى فى حصـر الحكم على الموضوع فلاـ يثبت ذلـك الحكم فى غيره كقوله عليه السـلام : «إنّما الحكره فى الحنطه والشـعير والتمر والزيت والسـمن والزبيب»(۲)، «وإنّمـا وضـع الزكـاه على الحنطـه والشـعير والتمر والزبيـب والـذهب والفضه والغنم والبقر والإبل»(۳).

ثـمّ إنّ الخلاـف فى كـون المسـتفاد من حصـر الموضـوع على المحمـول أو حصـر المحمـول على الموضـوع مفهومـاً أو منطـوقاً كالخلاف فى الحصـر المستفاد من الاسـتثناء غير مهمّ، وإنّما المهمّ إحراز ظهورها فى الحصـر. ويمكن إثبات ظهورها فيه بتبادر الحصر إلى أذهان أهل اللسان والمحاوره ولا يتوقّف إحراز ذلك منها على

ص :۲۰۱

۱- (۱) سوره محمد صلى الله عليه و آله وسلم : الآيه ۳۶.
۲- (۲) الوسائـل: ج ۱۲، باب ۲۷ من أبواب آداب التجـاره، الحـديث ۴ والحصـر الوارد فى هـذا الحـديث إنما هو بـ_ (إلّا) لا (انّما) نعم فى الحديث ۱ باب ۲۸ بعده وارد بلفظه إنّما، لكن يختلف مضمونه.
۳- (۳) الوسائل: ج ۶، باب ۸ من أبواب ما تجب فيه الزكاه، الحديث ۱۶ مع اختلاف يسير، إليك نص الحديث: عن أبى عبداللّه عليه السلام انّ الزكاه إنّما تجب جميعها فى تسعه أشياء حضها رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم بفريضتها فيها . . . الخبر.

وربما یعد مما دلّ علی الحصر، کلمه (بل) الاضرابیه[۱]، والتحقیق أن الإضراب علی أنحاء:

منها: ما کان لأجل أن المضرب عنه، إنما أتی به غفله أو سبقه به لسانه، فیضرب بها عنه إلی ما قصد بیانه، فلا دلاله له علی الحصر أصلاً، فکأنه أتی بالمضرب إلیه ابتداءً، کما لا یخفی.

ومنها: ما کان لأجل التأکید، فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئه والتمهید لذکر المضرب إلیه، فلا دلاله له علیه أیضاً.

ومنها: ما کان فی مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً، فیدل علیه وهو واضح.

الشَرح:

وجود مرادف لها فی لغتنا لنلاحظ ذلک المرادف کما ناقش فی دلالتها علیه بذلک الشیخ الأعظم قدس سره (۱). ومع الإغماض عن ذلک فلا ینبغی التأمّل فی أنّ الهیئه الترکیبیه التی توجب إظهار الحصر فی لغتنا یؤتی بدلها بکلمه «إنّما» فی لغه العرب، مثلاً إذا قیل بالفارسیه: «اینست و جز این نیست، زکاه به نه چیز گذاشته شده» یقال فی لغه العرب «إنّما وضع الزکاه علی تسعه أشیاء».

نعم لا یثبت هذا الظهور بتصریح أهل اللغه کما هو ظاهر کلام الماتن قدس سره ، فإنّه لا اعتبار بقولهم فی تعیین الظهورات، بمعنی أنّه لا یثبت الظهور بتصریحهم.

دلاله (بل) الاضرابیه علی الحصر

[۱] وممّا یدلّ علی الحصر ــ یعنی الحصر الإضافی ــ (بل) الاضرابیه، والمراد بالحصر الإضافی فیها دلالتها علی عدم ثبوت الحکم الوارد فی الخطاب للموضوع قبلها ویثبت للمذکور بعدها، کما إذا قیل: یجب إکرام زید بل عمرو، وهذا فیما إذا

۱- (۱) مطارح الأنظار: ۱۸۸.

ومما يفيد الحصر ـــــ على ما قيل ـــــ تعريف المسند إليه باللام[١]، والتحقيق أنه لا يفيده إلّا فيما اقتضاه المقام، لأن الأصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل فى الحمل فى القضايا المتعارفه، هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد الشَرح:

كـان الإضـراب عن الموضـوع وأمّـا إذا كـان الإضـراب عن الحكم والمحمول فيـدلّ على عـدم ثبوت الحكم الأوّل وأنّ الثـابت للموضوع هو الحكم المذكور بعدها كما إذا قيل: يحرم إكرام زيد بل يجب، وهذا مع عدم إمكان الحكمين للموضوع ظاهر.

ثمّ إنّ دلالتها على الحصر بالمعنى المتقدّم موقوفه على عدم كون الإضراب للغفله بأن لا يؤتى بالموضوع الأوّل أو الحكم الأوّل بلاـ قصد وبنحو سبق اللسان، حيث إنّ هذا النحو من الإضراب لا يقتضى نفى الحكم عن الموضوع الذى قبلها ونفى الحكم الوارد قبلها عن الموضوع، ولذا ربّما يصرّح المتكلّم بأنّ ما سبق به لسانى لا أدرى واقع أم لا، وكذا يتوقّف دلالتها على الحصر على عدم كونها مستعمله فى مقام التأكيد والتمهيد لما يذكر بعدها، المعبّر عنها فى بعض الأحيان بكون الإضراب للترقّى وإلّا يثبت الحكم لكلاـ الموضوعين أو يثبت كلاـ الحكمين ولا يبعد أن يقال إنّ «بل» الإضرابيه وما هو بمفادها فى خطاب لا يحمل على كون الإضراب للغفله عمّا ذكر أوّلاً فإنّ عدم الخطأ والغفله عن التكلّم كسائر الأفعال أصل عقلائى وأمّا كونها للتأكيد والتمهيد أو للإضراب المقتضى للحصر فيحتاج كلّ منهما إلى قرينه معيّنه كما لا يخفى.

اقتضاء تعريف المسند إليه للحصر

[١] قد عدّ من أداه الحصر لام التعريف الداخله على المسند إليه، وقد تقدّم أنّ الحصر يكون بالإضافه إلى المحمول تارةً، وبالإضافه إلى الموضوع أخرى بأن

بحسب المفهوم، كما لا يخفى، وحمل شـيء على جنس وماهيه كذلك، لا يقتضياختصاص تلك الماهيه به وحصرها عليه، نعم، لو قـامت قرينه على أن اللاـم للاسـتغراق، أو أن مـدخوله أخـذ بنحو الإرسـال والإطلاـق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

وقـد انقـدح بـذلك الخلـل فى كثير من كلمـات الأعلام فى المقام، وما وقع منهم من النقض والإبرام، ولا نطيل بـذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

الشَرح:

لاـ يثبت لـذلك الموضوع غير ذلـك الحكم والمحمول، وظـاهر كلاـم الماتن قـدس سـره أنّ تعريف المسـند إليه يعنى المبتـدأ يقتضـى الحصـر، يعنى حصر المبتدأ على الخبر واختصاصه به بأن لا يكون لذلك المبتدأ خبر آخر إذا كانت اللام للاستغراق أو كـان مـدخولها مراداً بنحو الإطلاـق والإرسال أو كان الحمل ذاتياً، إذ مع اتحاد الموضوع والمحمول من حيث المفهوم لا يمكن حصول أحدهما بدون الآخر.

ولكن كـلّ ذلـك يحتـاج إلى قيـام قرينه على إرادته بحسب المقـام فإنّ اللّام ظاهرها إراده نفس الجنس والحمل ظاهر فى كونه حملاً شائعاً، فاتّحاد شـيء مع ذات الجنس وجوداً لا ينافى اتّحاده مع آخر، أى اتّحاد ذات الجنس مع شـيء آخر بأن يحمل على ذات الجنس شيء آخر، لأنّ لذات الجنس حصص تتحد إحداها مع شيء وأُخراها مع شيءٍ آخر، كما لا يخفى.

أقول: المعروف فى كلمـات علماء الأدب أنّ تقـديم ما يكون حقّه التأخير مع إدخال اللام عليه يفيـد الحصـر كما إذا قيل: القائم زيد، أو: انّ العالم بكر، أو: الأمير خالد، والحق بذلك تعريف المسند فى الكلام كقوله: زيد العالم، وبكر القائم.

ولاـ يبعـد القول بـدلاله الأـوّل على الحصـر، لأـنّ تعيين مـا يصـدق عليه الجنس فى شـيء لا يقبل التوسـعه، لازمه انحصاره على المحمول ولو كان هذا التعيين فى بعض

....

الشَرح:

الاستعمالات أو أغلبها ادّعائياً لا ـ حقيقياً، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما أفاده المحقّق الاصفهانی قدس سره فی المقام حيث قال: «ويمكن تقريب إفادته للحصر بأنّ المعروف عند أهل الميزان _ ولعلّه كذلك عند غيرهم أيضاً _ انّ المعتبر فی طرف الموضوع هو الذات وفی طرف المحمول هو المفهوم حتّی فی الأوصاف العنوانيه المجعوله موضوعات فی القضايا، فالقائم مثلاً وإن كان مفهوماً كلّياً لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشیءٍ خاصّ إلّا أنّ جعله موضوع القضيه حقيقه، لا بعنوان تقديم الخبر، فاعتباره موضوعاً اعتباره ذاتاً، فهو _ بما هو _ ذات واحده لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينه كخصوصيه الزيديه والعمرويه والبكريه بل لا ـ يكون الواحد إلاّ ـ معروضاً لخصوصيه واحده فاعتبار المعنی الكلّی ذاتاً بجعله موضوعاً، وفرض المحمول أمراً غير قابل للسعه والشمول هو المقتضی للحصر دائماً لا تقديم الخبر ولا تعريف المسند إليه، بمعنی إدخال اللّام عليه»(۱).

۱- (۱) نهايه الدرايه ۱ / ۴۴۳.

فصل

لا دلاله للّقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلًا[۱]، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضيه التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما الشَرح:

مفهوم اللّقب والعدد

[۱] المراد باللّقب ما هو أعم فيشمل الجامد والوصف غير المعتمد على موصوف ولا- ينبغی التأمّل فی أنّ تعلّق الحكم فی الخطاب بعنوان يعدّ من الاسم الجامد أو الوصف _ كما فی قوله «أكرم العالم» _ لا يقتضی انتفاء سنخ الحكم عن مورد لا ينطبق على ذلک العنوان أو الوصف، حيث إنّ ثبوت شیء لشیء لا ينافی ثبوت سنخه لغيره وهذا ظاهر.

وكذا لا مفهوم للعدد سواء ذكر العدد فی ناحيه متعلّق الحكم أو موضوعه فإنّه إذا اعتبر العدد فی ناحيه متعلّق التكليف لا يكون الإتيان بالأقلّ أو الأكثر امتثالاً للتكليف المزبور كاعتبار أربع ركعات فإنّ تحديد كلّ من صلاتی الظهرين بها فی ناحيتی القلّه والكثره معناه أنّ الإتيان بالأقلّ من الأربع والأكثر منها لا يكون امتثالاً للتكليف بالصلاتين، وهذا لا يرتبط بالمفهوم، كما أنّه لو كان التحديد بلحاظ الأقلّ فقط لا يكون الإتيان بالأقلّ من العدد امتثالاً ولا يضرّ الإتيان بالأكثر، بل ربّما يكون الإتيان بالأكثر أفضل كتحديد الذكر الأصغر فی الركوع والسجود بثلاث مرات فلا يجزی الإتيان بالأقل من الثلاثه، وأمّا الزياده فلا بأس بها بل يكون أفضل.

وكذا الحال فيما كان العدد مذكوراً فی ناحيه الموضوع كما إذا ورد فی خطاب «يجتنب الصائم عن ثلاثه: الأكل والشرب والنساء» فلا دلاله لها على عدم كون غير

الزياده فكالنقيصه إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافه إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان فى الزياده ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيله وزياده، كما لا يخفى، وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهه دلالته على المفهوم، بل إنما يكون لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ فى المنطوق، كما هو معلوم.

الشَرح:

الثلاثه مفطراً، إلّا إذا كان المتكلّم فى مقام بيان جميع المفطرات وتعدادها واقتصر على ذكر عددٍ معيّن، فيستفاد عدم كون غيرها مفطراً من الإطلاق المقامى لا من ذكر العدد، ولذا لو ورد فى خطابٍ آخر الأمر بالاجتناب عن شىء رابع كالارتماس فإمّا أن يرتفع الإطلاق المقامى رأساً أو يرفع اليد عنه بالإضافه إلى ذلك الرابع، كما يرفع اليد عن الإطلاق اللفظى بمثل ذلك الخطاب، فيما إذا ورد فى خطاب «لا يضرّ الصائم ما صنع إلّا ثلاث خصال: الأكل والشرب والنساء»(۱) فإنّه إذا ورد نهى الصائم عن الارتماس فيرفع اليد عن إطلاق المستثنى منه بتقييده بغير الارتماس على ما تقدّم فى تقريب مفهوم الشرط والاستثناء.

۱- (۱) الوسائل: ج ۷، باب ۱ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ۱.

المقصد الرابع: فی العام والخاص

اشاره

فصل

قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تاره والانعكاس أخرى[١] بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظيه، تقع فی جواب السؤال عنه ب_ (ما) الشارحه، لا واقعه فی جواب السؤال عنه ب_ (ما) الحقيقيه، كيف؟ وكان المعنی المركوز منه فی الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً، الشَرح:

تعريف العام

[١] ذكر قدس سره انّ العام قد عرّف بتعاريف مختلفه فی كلماتهم ونوقش فيها بعدم الاطراد والانعكاس، ولكن لا مورد للمناقشات لأنّ ما ذكر ليس من التعريف بمعنی الحدّ أو الرسم بل المقصود تحديد ما يراد من لفظ العام فيكون ما ذكر من قبيل ما يقع فی جواب (ما) الشارحه، لا تحديد الشیء بجنسه وفصله أو بسائر خواصّه وآثاره بحيث يمتاز عن سائر الأشياء، وليس أيضاً بيان المعنی بتمام قيوده حتّی يتعيّن سعته وضيقه لعدم الحاجه إلی ذلك إذ المعنی المرتكز فی الأذهان للعام أوضح مما عرّف به ولذا يكون صدق ذلك المعنی المرتكز وعدم صدقه منشأ النقض علی التعاريف بعدم اطرادها وانعكاسها والمعرّف لابدّ أن يكون أجلی هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأحكام المترتبه عليه نظير اعتبار ظهور العام عند الشك فی التخصيص أو بعد ورود المخصّص إلی غير ذلك كلّها أحكام مترتبه علی ما يحمل عليه عنوان العام لا علی نفس عنوانه، والغرض من تعريف العام بيان ما يكون مشيراً

ولـذا يجعل صـدق ذاک المعنى على فرد وعـدم صـدقه، المقياس فى الإشكال عليها بعدم الإطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهه يعتريه من أحد، والتعريف لابد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظـاهر أن الغرض من تعريفه، إنمـا هو بيـان مـا يكون بمفهومه جامعـاً بين ما لا شـبهه فى أنها أفراد العام، ليشار به إليه فى مقام إثبـات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعـدم تعلق غرض به بعـد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلًا لحكم من الأحكام.

الشَرح:

إلى تلك المصاديق المعروفه المرتكزه معانيها، المترتبه عليها الأحكام الآتيه.

ثمّ إنّ اتّصـاف تلـک المصـاديق بعنوان العـام لأجل الاشـتمال كلٍّ منها على معنىً يصـلح للانطباق على كثيرين مع ما يـدلّ على إراده جميع تلـک الانطباقـات، فلاحـظ «كـلّ عـالم» فى قوله «أكرم كـلّ عـالم» فـإنّه يوصف بـأنّه عام لكونه متضـمّناً لما يصـلح للانطبـاق على كثيرين انطبـاق الكلّى على فرده ومصـداقه للفظه «كـلّ» الـداله على إراده جميع تلـک الانطباقات المعبّر عن تلک الانطباقات بشمول المعنى.

وعلى ذلک فلا يكون مثل لفظ «عشـره» من صـيغ العموم لأنّها بنفسـها لا تتضـمن ما يصـدق على كثيرين ولا ما يـدلّ على إراده جميع تلـک الانطباقـات، فلو قيـل «عشـره أثواب» مثلًا لا يكون المجموع عامّاً لأنّ الثوب وإن صـلح للانطباق على كثيرين إلّا أنّ العشره لا تدلّ على إراده جميع تلک الانطباقات بل على إراده مقدار خاص كما لا يخفى.

لا يقال: يوصف الجمع المعرّف باللّام بالعموم مع أنّه ليس كما ذكر حيث إنّ مدلوله كلّ فرد لا كلّ مجموع و مجموع.

فإنّه يقال: الدالّ على العموم ليس لام التعريف فقط، بل هى مع هيئه الجمع.

ص :۲۱۲

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام: من الاستغراقى والمجموعى والبدلى إنما هو باختلاف كيفيه تعلق الأحكام[1] به، وإلاّ فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غايه الأمر أن تعلق الحكم به تاره بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل بإكرام واحد فى (أكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصوره الأولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

الشَرح:

وبتعبيرٍ آخر: العلماء فى قوله «أكرم العلماء» يتضمّن معنى لفظ «عالم» وهيئه الجمع مع الألف واللاّم دالّه على إراده جميع انطباقاته فيكون جميع الانطباقات المعبّر عنها بشمول المعنى هو العموم وكلّ ما يكون دالاًّ لفظياً على شمول المعنى أى إراده جميع انطباقاته هو العامّ والدالّ على الشمول يدخل فى أداه العموم كلفظه (كل) المرادف للفظ (هر) فى اللغه الفارسيّه.

أقول: مثل قوله: كلّ هؤلاء فى مثل أكرم كلّ هؤلاء من القضايا الخارجيه عامّ مع أنّه ليس فيه دلاله على شمول الانطباقات لأنّه ليس مدخول كلّ فى المثال عنواناً كليّاً ليكون له انطباقات، فيتعيّن أن يراد من أداه العموم والشمول ما يدلّ على استيعاب مدخوله سواء كان الاستيعاب بحسب الانطباقات أو غيرها من الإشاره ونحوها.

أقسام العام

[1] يقسّم العام إلى الاستغراقى والمجموعى والبدلى، ومراده قدس سره انّ العموم فى جميعها بمعنىً واحد وهو إراده جميع الانطباقات وتقسيمه إلى أقسامٍ ثلاثه

وقد انقدح أن مثل شمول عشره وغيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

الشَرح:

باعتبار تعلّق الحكم بتلك الانطباقات، حيث إنّ الحكم المتعلّق بتلك الانطباقات يكون حكماً واحداً لكون الملاك الموجب للحكم واحداً قائماً بمجموع تلك الانطباقات فيكون العام مجموعياً، وأخرى يكون الملاک انحلالياً قائماً بكلّ واحدٍ من تلك الانطباقات فيكون الحكم الثابت للعامّ أيضاً انحلالياً بحيث يكون كلّ فردٍ موضوعاً مستقلاًّ للحكم، فلو أخلّ بالحكم فى بعض الأفراد على الأوّل لما كان امتثال أصلاً، بخلاف الفرض الثانى فإنّه يكون مخالفه لبعض الأحكام وموافقه للبعض الآخر، وربّما يكون كلّ واحد موضوعاً للحكم على البدل بحيث لو راعى الحكم فى واحد من الانطباقات أطاع الحكم وامتثل ويسمّى الأوّل عامّاً مجموعياً والثانى عامّاً استغراقياً والأخير عامّاً بدليّاً.

وبالجمله انقسام العموم إلى أقسام ثلاثه بلحاظ الحكم الثابت للانطباقات، ولذا يكون مدلول صيغ العموم فى الاستغراقى والمجموعى مع قطع النظر عن الحكم واحداً، وليس المراد من اتّصاف العام بالمجموعى والاستغراقى والبدلى لحاظها موقوفاً على جعل الحكم، نظير لحاظ المكلّف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، بأن يكون لحاظها من الانقسامات الثانويه، بل المراد أنّ لحاظ مجموع الانطباقات، أو كلّ واحد منها، أو واحد من أيٍّ منها يكون فى مقام جعل الحكم، لأنّ ما يريد جعله إمّا حكم واحد لمجموع الانطباقات أو أحكام انحلاليه لكلٍّ من الانحلالات أو حكم واحد لواحدٍ منها على البدل ولذا قد يكون لكلٍّ منها صيغه تخصّه، مثلاً لفظه «كلّ» لا يصحّ استعمالها فى مورد العام البدلى ولفظه «أىّ» لا يصحّ استعمالها فى مورد العام المجموعى فاختلاف الصيغ مقتضاه اختلاف لحاظ الانطباقات فى مقام الحكم

ص :۲۱۴

....

الشَرح:

لها، كما لا يخفى.

وعن المحقّق النائينى قدس سره أنّ العام البدلى ليس من أقسام العموم، لأنّ الحكم المجعول فيه واحد لم يتعلّق بمدخول الأداه بجميع انطباقاته بل تعلّق بالطبيعى المقيّد بالوحده كما هو مدلول النكره.

وبتعبيرٍ آخر: لاـ يكون فى ناحيه الحكم شمول لجميع الانطباقات بل لاـ يتعلّق الحكم فى مورده بالاـفراد أصلًا وإنّما يسقط التكليف بفردٍ لحصول الطبيعى به، وهذا بخلاف العموم الاستغراقى أو المجموعى فإنّ كلّ فردٍ من أفراد الطبيعى متعلّق لحكمٍ استقلالىّ فى الأوّل ولحكمٍ ضمنىّ فى الثانى، فيستوعب الحكم لجميع الانطباقات، بخلاف العموم البدلى فإنّه لا شمول للحكم فيه للانطباقات لا بنحو الاستقلال والانحلال ولا بنحو الضمنيه والاندراج(١).

وقد صحّح الشيخ العراقى قدس سره كون العام البدلى من أقسام العام، وذكر ما ملخّصه أنّ للعام تقسيمين:

أحدهما: تقسيمه إلى العموم البدلى وغير البدلى، وهذا التقسيم ليس بلحاظ الحكم والملاک، بل بلحاظ كيفيه العموم والشمول وسير الطبيعى المدخول عليه الأداه فى أفراده حيث يلاحظ من الطبيعى سريانه وانطباقاته تارةً بنحو العرضيه بحيث يعبّر عنه بـــ (هذا وذاک وذلک) وهكذا، واخرى يلاحظ سريانه وانطباقاته بنحو البدليه ويعبّر عنه بـــ (هذا أو ذاک أو ذلک) وهكذا، فقولک: أىّ رجلٍ فى مقابل قولک كلّ الرجال وجميع الرجال.

١- (١) أجود التقريرات ١ / ۴۴۳.

....

الشَرح:

ثانیهما: تقسیم العام غیر البدلی وسیر الطبیعی فی انطباقاته بنحو العرضیه بلحاظ الحکم والملاک إلی قسمین استغراقی ومجموعی، حیث إنّ الحکم وملاکه إن کان فی کلّ واحدٍ من تلک الانطباقات فالعموم استغراقی وإن کان فی مجموعها فالعموم مجموعی فیکون العموم البدلی قسیماً لمقسم العام الاستغراقی والمجموعی، لا قسیماً لنفس العموم الاستغراقی أو المجموعی، حیث انقسام العموم غیر البدلی إلیهما بلحاظ الحکم والملاک بخلاف تقسیم العام إلی البدلی وغیر البدلی، فإنّ سریان الطبیعی فی انطباقاته بنحو العرضیه والبدلیه من الواقعیات غیر المحتاجه فی تحقّقهما إلی لحاظ الحکم والملاک(۱).

ثمّ ذکر قدس سره فی آخر کلامه أنّ نفس السریان إلی الأفراد یکون عرضیاً فی کلٍّ من العام الاستغراقی والمجموعی والبدلی، وإنّما یکون التفاوت بین العام البدلی وغیره فی أنّ التطبیق فی العام البدلی بدلی بخلاف غیره، فإنّ التطبیق فی غیره یکون عرضیاً. فقولک: جئنی برجل أیّ رجل یکون دالاًّ علی الاستیعاب فی الأفراد، غایته یکون التطبیق تبادلیاً بخلاف قولک: أکرم کلّ عالم، فإنّ الاستیعاب والتطبیق فیه یکون عرضیاً(۲).

أقول: کلامه فی الأخیر شاهد علی کون سریان الطبیعی فی انطباقاته عرضیه ولکن التطبیق التبادلی لابدّ من أن یکون باعتبار أمر، ولیس فی البین إلاّ إراده جعل الحکم أو مقام الامتثال، وکلام المحقق النائینی قدس سره ناظر إلی کونه فی مقام الامتثال

۱- (۱) نهایه الأفکار ۱ / ۵۰۵.

۲- (۲) نهایه الأفکار ۱ / ۵۰۶.

....

الشَرح:

وأمّا الحكم فيجعل لصرف وجود الطبيعى أو المقيّد بالوحده.

ولكنّ الصحيح انّ هذا النحو من جعل الحكم لا يخرج العام البدلى عن العموم وذلك فإنّ هذا النحو من جعل الحكم يستلزم الترخيص فى تطبيق الطبيعى على أىّ وجود أو تعميم الحكم فى انطباقه على أىّ فردٍ منه، وإذا كان هذا الشمول بحسب الترخيص فى التطبيق أو التعميم فى الانطباق، مستفاداً من الاطلاق ــ أى إطلاق المتعلّق أو الموضوع فكذلك يمكن أن يكون مستفاداً من دلاله الدالّ اللفظى عليه بالوضع أيضاً كلفظه (أىّ) كما فى قولك: جئنى برجل أىّ رجل.

دوران العام بين المجموعى والاستغراقى

ثمّ إنّه إذا دار الأمر فى عامٍّ بين كونه موضوعاً بنحو المجموعى أو الاستغراقى، يحمل على الاستغراقى، لأنّ اعتبار الحكم لمجموع الأفراد بما هى مجموع يحتاج إلى عنايه زائده فى مقام الثبوت والإثبات. أمّا مقام الثبوت فلأنّه زائداً على لحاظ نفس الأفراد لابدّ من لحاظها أمراً واحد يقوم به ملاك الحكم، وهذا يحتاج إلى البيان فى مقام الإثبات بخلاف العام الاستغراقى فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من لحاظ نفس الأفراد وجعل الحكم لها فى عرض واحد.

لا ـ يقال: لابدّ من حمل العام على المجموعى إلاّ مع قيام القرينه على الاستغراقى وذلك لأنّ الموضوع للحكم فى مقام الإثبات هو عنوان الكلّ وهذا العنوان لا ينطبق على الفرد ليثبت له الحكم استقلالاً بل ينطبق على تمام الأفراد وهذا الكلام يجرى حتّى فيما كان استفاده العموم من الهيئه التركيبيه التى لا تدخل على الأسماء مثل لام التعريف الداخله على الجمع، فإنّ وجه دلاله الجمع المحلّى

....

الشَرح:

باللاّم هو أنّ اللاّم تكون إشاره إلى مرتبه معيّنه من الجمع، وحيث لا معيّن لمرتبه منه إلاّ الأخيره منها، يكون الحكم ثابتاً لتلك المرتبه لا لفردٍ وفرد.

فإنّه يقال: لفظه «كلّ» ليست عنواناً للموضوع، بل هى دالّه على إراده المتكلّم جميع انطباقات مدخولها فتكون الانطباقات بنفسها موضوعاً للحكم ولازمه انحلال ذلك الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: كما أنّ العنوان فى الانطباق على كلّ من وجوداته مستقلّ كذلك فى الحكم لها بذلك العنوان، ويجرى هذا الكلام فى الجمع المحلّى بالألف و اللام حتّى بناءاً على أنّ العموم فيه ليس بدلاله الألف و اللاّم وهيئه الجمع على إراده المدخول بانطباقاته بل باقتضاء المرتبه المتعيّنه من أفراد الجمع، فإنّ ظاهر الخطاب لحاظ أفراد تلك المرتبه بما أنّ كلّ مرتبه منها فرد لا لحاظ أنّ المجموع شيء واحد، فإنّ هذا النحو من اللحاظ والحكم بحسب المتفاهم العرفى يحتاج إلى بيان القيد ولحاظ الوحده.

وقد يقال: إنّه ليس الوجه فى إفاده الجمع المحلّى باللاّم العموم، تعيّن المرتبه الأخيره من الجمع، وذلك لأنّ عدم تعيّن سائر المراتب لا يقتضى إراده تمام الأفراد بل يمكن إراده أقلّ الجمع حيث إنّه متعيّن فى الثلاثه.

ويجاب: بأنّ أقلّ الجمع متعيّن من حيث العدد لا بحسب الخارج وإذا كانت الألف و اللاّم إشاره إلى المرتبه المتعيّنه بحسب الخارج فيتعيّن إراده تمام الأفراد، ويؤكّد ذلك أنّه لو كانت هيئه الجمع مع الألف و اللاّم موضوعه للعموم لكان استعمال الجمع المحلّى بالألف و اللاّم فى موارد العهد الذكرى أو الخارجى الآخر مجازاً.

....

الشَرح:

ولكن يمكن الجواب بوجه آخر، بالالتزام بأنّ هيئه الجمع مع الألف و اللاّم تدلّ على العموم وضعاً بأن وضع مجموعهما لما يرادف لفظ كلّ، وإذا دخلتا على الطبيعى دلّ على الاستغراق، فقوله «المُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ»(۱) يرادف قوله (كلّ مطلّقه تتربّص)، ولكن لكلّ من الألف و اللاّم وهيئه الجمع وضعٌ مستقلّ، حيث إنّ الألف و اللاّم وضعت لتعيّن المدخول خارجاً أو ذهناً أو ذكراً وهيئه الجمع وضعت لإراده أزيد من الفردين من الطبيعه وعلى ذلك فلا يلزم فى استعمال الجمع المحلّى الألف و باللاّم فى موارد العهد الذكرى أو الذهنى أو الخارجى مجازيه أصلًا، كما لا يخفى.

ص: ۲۱۹

۱- (۱) سوره البقره: الآيه ۲۲۸.

فصل

لا شبهه فی أن للعموم صیغه تخصه ___ لغه وشرعاً ___ کالخصوص کما یکون ما یشترک بینهما[۱] ویعمهما، ضروره أن مثل لفظ (کل) وما یرادفه فی أی لغه کان تخصه، ولا_ یخص الخصوص ولا یعمه، ولا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایه، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقه العموم والخصوص.

الشَرح:

صیغ العموم

[۱] وکأنّ مراده قدس سره أنّ للعموم صیغه تخصّه کلفظ (کلّ) وما یرادفه، کما أنّ للخصوص صیغه تخصّه کلفظ بعض وما یرادفه، وأمّا ما یکون مشترکاً بینهما فلعلّه یشیر إلی ما یذکره فی النکره الواقعه فی سیاق النهی أو النفی، فإنّه قدس سره ذکر فیها أنّ النفی أو النهی وإن اقتضیا انتفاء الطبیعی أو ترکه إلّا أنّ الطبیعی الواقع فی حیزهما فی نفسه مهمل فلابدّ من تعیین أنّه مرسل ولا بشرط أو مقیّد ومشروط، وإذا عیّن ولو بمقدّمات الإطلاق أنّه مرسل ولا بشرط نفیه أو نهیه یقتضی عقلاً انتفاء تمام أفراده أو ترک جمیعها، کما أنّه إذا کان مقیّداً ومشروطاً یقتضی النفی أو النهی عقلاً انتفاء أفرادهما المقیّده أو ترکها.

وبالجمله، فسلب الطبیعی بالنفی أو النهی لا یقتضی إلّا سلب المراد من مدخول النفی أو النهی، وبما أنّ المتیقّن من مدخولهما البعض فلا یقتضی مجرّد النفی أو النهی الاستیعاب فی کلّ ما یصلح أن ینطبق علیه مدخلوهما من أفراده.

ویمکن أن یقال بجریان ذلک فی مثل لفظ کلّ مما یکون دلالته علی العموم وضعیاً لا عقلیاً، حیث یمکن دعوی أنّ لفظه (کلّ) موضوعه للدلاله علی استیعاب الحکم بالإضافه إلی أفراد المراد من المدخول لا بالإضافه إلی کلّ ما یصلح أن ینطبق

ومعه لاـ يصغى إلى أن إراده الخصوص متيقنه، ولو فى ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقن أولى، ولاـ إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلاّ وقد خص)، والظاهر يقتضى كونه حقيقه، لما هو الغالب تقليلاً للمجاز، مع أن تيقن إرادته لاـ يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز، لعدم الملازمه بين التخصيص والمجازيه، كما يأتى توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينه، كما لا يخفى.

الشَرح:

عليه الطبيعى المدخول، ولذا لا ينافى دلالتها على الاستيعاب بتقييد المدخول بقيودٍ كثيره.

نعم، لاـ يبعد عند إطلاق مدخول كل بمعنى عدم ذكر القيد له، أن تكون لفظه (كلّ) ظاهره فى استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعه المدخول فيها.

ثمّ ذكر انّ الحال فى المحلّى باللاّم جمعاً كان أو مفرداً، كذلك بناءاً على أنّ المحلّى باللاّم أيضاً يفيّد العموم فيكون العموم فيه حاصلاً فيما إذا لم يذكر للمدخول قيد ولكن كون المحلّى باللاّم موضوعاً للاستيعاب والعموم محلّ منع، لعدم وضع اللاّم ولا مدخوله لذلك وعدم وضع آخر للمركّب منهما، كما لا يخفى.

فصل

ربما عد من الألفاظ الداله على العموم، النكره فى سياق النفى أو النهى، ودلالتها عليه لا ينبغى أن تنكر عقلًا، لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه، إلاّ إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلاّ كانت موجوده، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقيد، وإلاّ فسلبها لا يقتضى إلاّ استيعاب السلب، لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لاـ ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فإنها بالإضافه إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التى يصلح لإنطباقها عليها، كما لا ينافى دلاله مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً ـــ بناءً على إفادته للعموم ـــ ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلاّ من قبيل (ضيق فم الركيه)، لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع، بل إنما يفيده فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه أخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما يأتى فى المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

الشَرح:

أقول: ما نفى عنه البعد فى مثل لفظه كلّ لا يجرى فى مثل اسم الجنس الواقع فى حيز النفى أو النهى، بل لابدّ فى اقتضائهما عقلًا للاستيعاب لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه اسم الجنس من إثبات أنّ المراد من اسم الجنس الطبيعى بلا شرط وهذا يحتاج إلى الإحراز بمقدّمات الحكمه كما لا يخفى، وهذا يجرى فى المحلّى باللّام بناءاً على عدم الوضع للعموم كما تقدّم فيكون ظاهراً فى الاستيعاب عند عدم تقييده.

فصل

لا شبهه فی أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقاً ولو کان متصلاً، وما احتمل دخوله فیه أیضاً إذا کان منفصلاً[۱]، کما هو المشهور بین الأصحاب، بل لا ـ ینسب الخلاف إلّا إلی بعض أهل الخلاف.

وربما فصّل بین المخصص المتصل فقیل بحجیته فیه، وبین المنفصل فقیل بعدم حجیته، واحتج النافی بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات، وتعیین الباقی من بینها بلا معیّن ترجیح بلا مرجّح.

الشَرح:

التمسّک بالعام بعد التخصیص

[۱] یؤخذ بالعام ـ أی بأصاله عمومه ـ بعد ورود التخصیص علیه فیما إذا شک فی ورود مخصّص آخر بلا ـ فرقٍ بین کون تخصیصه بالمتصل أو بالمنفصل، وکذا یؤخذ به فیما تردّد کون فرد للعام من أفراد العنوان المخصّص بالشبهه المصداقیه أو بالشبهه المفهومیه إذا کان تخصیص العام بالمنفصل، وأمّا إذا کان بالمتصل فلا مجال للتمسّک بالعام المخصّص فیه، وعلیه فاذا ورد فی خطاب «أکرم کلّ عالم» وورد فی خطاب آخر «لا ـ تکرم العالم الفاسق» وشک فی أنّ الفاسق خصوص من ارتکب الکبیره أو یعمّ المرتکب للصغیره أیضاً، فإنّه یتمسّک بأصاله العموم فی ناحیه خطاب «أکرم کلّ عالم» فی العالم الذی لم یرتکب إلاّ ـ صغیره، ویحکم بجریان حکم العام علیه، وهذا بخلاف ما إذا کان المخصّص متّصلاً کما إذا کان الخطاب «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» فإنّه لا ظهور لهذا الخطاب فی ثبوت الحکم للعالم المرتکب للصغیره فقط حتّی یؤخذ بأصاله الظهور فی ناحیته، ویظهر تفصیل ذلک بعد التعرّض للأقوال

والتحقیق فی الجواب أن یقال: إنه لا یلزم من التخصیص کون العام مجازاً، أما فی التخصیص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصیص أصلًا، وإن أدوات العموم قد استعملت فیه، وإن کان دائرته سعه وضیقاً تختلف باختلاف ذوی الأدوات، فلفظه (کل) فی مثل (کل رجل) و (کل رجل عالم) قد استعملت فی العموم، وإن کان أفراد أحدهما بالإضافه إلی الآخر بل فی نفسها فی غایه القلّه.

وامّا فی المنفصل، فلأنّ إراده الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فیه وکون الخاص قرینه علیه، بل من الممکن قطعاً استعماله معه فی العموم قاعده، وکون الخاص مانعاً عن حجیه ظهوره تحکیماً للنص، أو الأظهر علی الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصیر إلی أنه قد استعمل فیه مجازاً، کی یلزم الإجمال.

الشَرح:

فی جواز التمسّک بالعام بعد ورود المخصّص علیه والوجوه المذکوره لها، فنقول:

الأقوال فی المسأله ثلاثه:

الأوّل: عدم جواز التمسّک بالعام بعد ورود المخصّص علیه، بلا فرقٍ بین کون المخصّص متصلًا أو منفصلًا.

والثانی: جواز التمسّک به مطلقاً.

والثالث: جواز التمسّک بالعام فی المخصّص المتصل دون المنفصل.

وهذه الأقوال الثلاثه تجری أیضاً فیما إذا شکّ فی خروج بعض الأفراد عن العام لا من جهه الشک فی ضیق العنوان المخصّص أو سعته، بل من جهه عدم إرادتها کعدم إراده الأفراد المندرجه تحت العنوان المخصّص.

وأمّا إذا کان الشک من جهه ضیق عنوان المخصّص وسعته المعبّر عنه بموارد

لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجيه تحكيماً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجمله: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول إلّا فى الخصوص، وفى الثانى إلّا فى العموم، إلّا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً فى واحد منهما أصلًا، وإنما اللازم الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الأول، وعدم حجيه ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجه فيه فى الثانى، فتفطن.

وقد أجيب عن الاحتجاج، بأن الباقى أقرب المجازات.

الشَرح:

إجمال عنوان المخصّص فسيأتى الكلام فيه فى الفصل الآتى إن شاء اللّه تعالى فانتظر.

دليل القول الأوّل

وعمده ما استدلّ به القائل بعدم جواز التمسّك بالعام بعد ورود التخصيص عليه هو أنّ ورود خطاب المخصّص على العام يكشف عن عدم استعماله فى العموم وسائر مراتب العام مختلفه ومتعدّده ولا قرينه على تعيين أيّه منها، فيكون خطاب العام مجملًا فلا يصلح للتمسّك به.

ولعلّ المفصّل بين المخصّص المتصل والمنفصل يرى الإجمال وعدم تعيين مرتبه من المراتب الباقيه إذا كان المخصّص منفصلًا، وأمّا إذا كان المخصّص متّصلًا فاتّصاله قرينه على استعماله فى تمام الباقى فيصلح العام المزبور للتمسّك به إذا شك فى إراده تمام الباقى.

....

الشَرح:

وأجاب الماتن قدس سره عن الاستدلال بأنّه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ التخصيص بالمتصّل لا يوجب التجوّز لا فى ناحيه أداه العموم ولا ـ فى ناحيه مدخولها، فإنّ الأداه كما تقدّم موضوعه للدلاله على استيعاب الحكم لجميع ما ينطبق عليه عنوان المدخول، والمدخول كما يأتى فى باب المطلق والمقيّد موضوع للطبيعى الذى يكون فى نفسه لا بشرط، بالإضافه إلى القيود الوجوديه والعدميه حتّى بالإضافه إلى كون الطبيعى لا بشرط بالإضافه إليهما، فلفظ (عالم) فى «أكرم كلّ عالم عادل» استعمل فى ذلك الطبيعى وتقييده بكونه عادلاً أو غير فاسق فهو بدالٍّ آخر، ففى النتيجه تكون الدلاله على العام المخصّص بتعدّد الدالّ والمدلول من غير أن يكون فى البين استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، بل إطلاق التخصيص على هذا النحو من التقييد من باب ضيّق فم الركيه، ففى الحقيقه ليس فى البين عموم مخصّص.

نعم لو كان من قبيل «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق» فباعتبار الانحلال فى المستثنى كان لإطلاق التخصيص عليه وجه، ولكنّه غير صحيح أيضاً.

وأمّا إذا كان التخصيص بمنفصل فالخاص المنفصل لا ـ يكشف عن عدم استعمال العام فى خطابه فى العموم بأن لا يقصد المتكلّم بيان الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخول الأداه، بل يكشف عن عدم تطابق الحكم الوارد فى ذلك الخطاب إثباتاً مع الحكم ثبوتاً فى مورد دلاله الخاص المنفصل وبأنّ الحكم ثبوتاً أضيق مما ورد فى خطاب العام المقصود تفهيمه بذلك الخطاب.

والحاصل، قد يكون الحكم الوارد فى خطاب العام مطابقاً تماماً لما اعتبره ثبوتاً المعبّر عنه بالمراد الجدّى، وقد لا يكون مطابقاً تماماً، والخاص المنفصل يكشف عن عدم تطابقه بالإضافه إلى مورد دلاله الخاص لا عن عدم قصده تفهيم

....

الشَرح:

الحكم بنحو العموم بخطاب العام، ولذا لا يكون الظفر بالمخصّص موجباً لانحلال ظهور العام وإنّما ينحلّ به أصاله التطابق المعبّر عنها بحجّيه الظهور، فيكون الخاص مزاحماً للعام فى حجّيته بناءاً على أنّ تقديم الخاص على العام يكون من باب أقوى الظهورين، كما عليه ظاهر الماتن قدس سره أو لأنّ الخاص يحسب قرينه عرفيه على المراد الجدّى من العام فيكون اعتبار دليل الخاص حاكماً على ما دلّ على اعتبار ظهور العام، وإن كان الصحيح فى وجه تقديمه على خطاب العام هو كون الخاص قرينه عرفيه، ولهذا الكلام مقام آخر.

نعم، يبقى فى المقام كلام فى وجه تأخير خطاب الخاص عن خطاب العام وعدم الإتيان به على نحو المخصّص المتّصل وتفهيم أنّ الحكم مستوعب لجميع ما ينطبق عليه المدخول مع فرض كون الحكم فى مقام الثبوت والإراده الجدّيه على خلاف ذلك العموم.

ويظهر من كلام الماتن قدس سره أنّ هذا لضرب القانون ليكون مرجعاً عند الشك فى الصدق ونحوه.

ولكن أورد المحقّق النائينى قدس سره على ورود العام قانوناً، بأنّ إعطاء الحكم بنحو العموم قانوناً ليرجع إليه عند الشك غير صحيح، لأنّ ضرب القانون على نحو القاعده فى ظرف الشك فى الواقع وإن كان مما لا ينكر فى صحّته كما فى الاستصحاب وقاعدتى الحلّيه والطهاره إلاّ أنّ ورود التخصيص على مثل هذه العمومات قليل جداً فإنّه يكون تقديم خطاب أو قاعده عليها من باب الحكومه أو الورود، والعمومات التى مورد الكلام هى المتكفّله لبيان الأحكام الواقعيه، وهذه العمومات لا تكون قانوناً لظرف الشك فى الواقع وكشف أحكام الثبوت منها، وإنّما

وفیه: لا ـ اعتبار فی الأقربیه بحسب المقدار، وإنما المدار علی الأقربیه بحسب زیاده الانس الناشئه من کثره الإستعمال، وفی تقریرات بحث شیخنا الأستاذ قدس سره فی الشَرح:

عمل العقلاء بها لکونها ظهورات وکاشفات معتبره إلی الأحکام الواقعیه.

وبتعبیرٍ آخر: مدالیلها الأحکام الثابته للأشیاء والأفعال بعناوینها الواقعیه الأوّلیه أو الثانویه مع قطع النظر عن علم المکلّفین وجهلهم بها فکیف تکون تلک المدلولات أحکاماً لظرف الشک(۱).

أقول: لا ـ یخفی أنّه لیس مراد الماتن من إیراد العام قانوناً کون مدلوله حکماً ظاهریاً مضروباً لحال الشک لیرد علیه ما ذکر، بل العام وارد لبیان الحکم الواقعی وتفهیم عموم الحکم لجمیع ما ینطبق علیه مدخول الأداه، ومع کون الحکم ثبوتاً علی خلاف مدلول ذلک العام فی بعض أفراده یکون عدم الإتیان بالمخصّص المتصل بداعی تمکین المکلّف من التمسّک بأصاله التطابق بین مدلول العام ومقام الثبوت فی مثل مورد الشک فی فردیّته لعنوان الخاص لإجماله مفهوماً، أو أنّه باقٍ تحت العام، وأصاله التطابق فی ناحیه العام فی نفسها حکم ظاهری ترتفع بأصاله التطابق فی ناحیه خطاب الخاص ومع عدم جریانها فیه لإجمال عنوان الخاص و مع عدم جریانها فیه لإجمال عنوان الخاص یؤخذ بها فی ناحیه العام کما یأتی. أضف إلی ذلک جواز الإتیان بالخاصّ منفصلاً حتّی فی موارد تبیّن مفهومه وعدم إجماله فإنّ مصلحه تأخیر البیان لیسهل علی الناس تعلّم الأحکام وأخذها من الاغراض التی یجوز لأجلها ذکر الخاص منفصلاً حتّی فیما إذا کان متأخراً عن وقت الحاجه.

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۴۴۹.

مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه[۱]: والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازيه الباقى، بأن دلاله العام على كل فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلاله مجازيه، إذ هى بواسطه عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطه دخول غيرها فى مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقى موجود والمانع مفقود، لأن المانع فى مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقى لإختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه، انتهى موضع الحاجه.

الشَرح:

[۱] هذا تعرّض لما أجاب به الشيخ قدس سره على ما فى تقريراته عن إشكال تعدّد المجازات بحسب المراتب وعدم قرينه معيّنه للمراد منها.

وحاصل جوابه قدس سره أنّه بناءاً على كون تخصيص العام موجباً لمجازيه استعماله لا يوجب ذلك سقوطه عن الاعتبار فى تمام الباقى، والوجه فى ذلك أنّ دلاله العام على إراده فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على إراده الفرد الآخر منه، سواء كان ذلك العام مخصّصاً أو لم يخصّص أصلاً، وكما أنّ العام يدلّ على شمول الحكم لكلّ فردٍ من أفراده قبل أن يرد عليه تخصيص، فكذلك لا تتغيّر هذه الدلاله بالإضافه إلى الأفراد الباقيه تحته بعد ورود التخصيص عليه، فالمجازيه فى العام المخصّص، لعدم شموله لأفراد الخاص لا لشمولها للأفراد الباقيه، وإن شئت قلت: دلاله العام على الأفراد الباقيه مستنده إلى الوضع كصوره عدم ورود الخاص، حيث إنّ إراده فرد من أفراده غير منوطه بإراده فرده الآخر، غايه الأمر عدم إراده بعض منها وهو ما يدخل فى عنوان الخاص يكون موجباً لاتّصافه بالمجاز وتكون المجازيه بعدم إراده ذلك البعض وعدم إرادته يحتاج إلى القرينه، حيث إنّ الخاص قرينه على عدم إرادته ومع عدم ثبوت خاصٍّ آخر يؤخذ بدلاله العام لأصاله عدم المانع يعنى قرينه أُخرى على

قلت: لا يخفى أن دلالته على كل فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل فى الخصوص ــــ كما هو المفروض ــــ مجازاً، وكان إراده كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره فيه، ضروره أن الظهور إمّا بالوضع وإمّا بالقرينه، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينه، وليس له موجب آخر، ودلالته على كل فرد على حده حيث كانت فى ضمن دلالته على العموم، لا يوجب ظهوره فى تمام الباقى بعد عدم استعماله فى العموم، إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلّا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدى إذا لم يكن مستعملاً إلّا فى العموم، كما فيما حققناه فى الجواب، فتأمل جيداً.

الشَرح:

عدم إراده البعض الآخر(١).

ولكن لا يخفى عدم تماميه ما ذكره، والوجه فى ذلك أنّ استعمال العام وإراده كلّ واحدٍ من أفراده ليس من قبيل استعمال اللفظ فى أكثر من معناه ليكون استعماله فى فرد كاستعماله فى أكثر الأفراد، بأن لا تختلف الإراده بالإضافه إلى المعانى المتعدده، بل يكون الاختلاف بإراده معنىً آخر عند إراده الأكثر وعدم إراده المعنى الآخر عند عدم استعماله فى الأكثر.

وبتعبيرٍ آخر: يكون إراده المعنى الآخر عند استعماله فى كلا المعنيين الحقيقى والمجازى، بإرادهٍ مستقلّه غير الإراده المستقلّه بالإضافه إلى معناه الحقيقى، وعدم استعماله إلّا فى معناه الحقيقى لا يوجب انضمام تلك الإراده المستقله إلى الإراده

١- (١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

....

الشَرح:

بالإضافه إلى معناه الحقيقى.

وهذا بخلاف العام فى موارد التخصيص فإنّ العام ككلّ عالم عند استعماله فى معناه الحقيقى يراد منه معنى العالم بنحو اللابشرط بجميع انطباقاته فكلّ من تلك الانطباقات مراده بإراده ضمنيه، وفى مورد التخصيص يراد منه العالم المشروط بجميع انطباقاته أيضاً ولكن بما أنّ غير المرتبه الأخيره متعدّده وتمام الباقى أحد المعانى للعالم المشروط بجميع انطباقاته أو إحدى المراتب التى يدّعى أنّ أفرادها تمام انطباقات العالم اللابشرط، فلابدّ فى تعيينه إلى نصب القرينه على إرادته والمفروض أنّ الخطاب الخاص ولو فى المنفصل لا يكشف إلّا عن عدم إراده المتكلّم المرتبه الأخيره من العموم.

ودعوى أقربيه تمام الباقى إلى المدلول الوضعى للعام قرينه على تعيينه ممنوعه، لأنّ مجرّد الأقربيه مالم يكن مأنوساً فى الأذهان لا يوجب انصراف اللفظ إليه.

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى توجيه كلام الشيخ قدس سره أنّ الخاص يزاحم الدلاله التضمنيه للعام، والدلالات التضمنيه للعام لا ـ يتبع بعضها بعضاً وإنّما كلّها تتبع الدلاله المطابقيه للعام، وحيث إنّه لم يثبت المزاحم والمانع لسائر الدلالات التضمنيه فيكشف ذلك عن ثبوت دلاله مطابقيه للعام تحوى تلك الدلاله المطابقيه ــ أى الخاص ــ وسائر الدلالات التضمنيه التى لم تثبت لها مزاحم وتبعيه الدلالات التضمنيه من حيث ثبوتها للدلاله المطابقيه لا ـ تنافى تبعيه الدلاله المطابقيه لتلك الدلالات التضمنيه من حيث الإثبات.

وبالجمله الخاصّ إنّما يزاحم الدلاله التضمنيه للعام وتسقط تلك الدلاله المطابقيه بسقوط تلك الدلاله التضمنيه، وبعدم المزاحم لسائر الدلالات التضمنيه

....

الشَرح:

يستكشف ثبوت دلاله مطابقيه تحوى سائر الدلالات التضمنيه.

وبتعبيرٍ آخر: تبعيه المدلولات التضمنيه للمدلول المطابقى ثبوتاً لا- تنافى تبعيه الدلاله المطابقيه للمدلولات التضمنيه إثباتاً وسقوطاً.

لا يقال: غايه ما ذكر أنّ سقوط بعض الدلالات التضمنيه لا ينافى ثبوت سائر الدلالات التضمنيه الكاشفه عن ثبوت دلاله مطابقيه للعام بحيث تحوى تلك الدلالات، والكلام فى ثبوت المقتضى لثبوت سائر الدلالات التضمنيه.

فإنّه يقال: فإنّا نعلم بثبوت دلاله مطابقيه للعام لا محاله، حيث إنّ المتكلّم لا يتكلّم بكلام العام لاغياً وإذا انضمّ خطاب الخاص المخصّص إلى خطاب العام الواردين من متكلّم واحد أو متكلمين يكونان بمنزله المتكلّم الواحد كالخطابين الصادرين عن إمامين معصومين كشف ذلك عن استعمال العام فى معنىً لا يكون معه مزاحم لتلك الدلالات التضمنيه. فالمراتب المناسبه للعام وإن كانت متعدّده وكلها فى عرض واحد، إلّا أنّ المدلولات التضمنيه بعضها فى طول بعض آخر ولا تصل النوبه إلى المدلولات التضمنيه التى أقلّ مقداراً إلّا مع ثبوت المزاحم لما هو أكثر منه مقداراً، فلا وقع للقول بأنّه كما لا مانع بالإضافه إلى تمام الباقى كذلك لا مانع بالإضافه إلى الأقلّ منه(۱).

أقول: مرجع ما ذكره قدس سره إلى انّ الخاص ولو كان منفصلاً يكون قرينه معيّنه للمرتبه المراده من العام المخصّص، وقد تقدّم انّ خطاب الخاص يكشف عن عدم استعمال المتكلّم العام فى الطبيعى اللابشرط بجميع انطباقاته بحكم العقل، لا أنّ

۱- (۱) نهايه الدرايه ۲ / ۴۵۲.

....

الشَرح:

خطاب الخاص ناظر إلى بيان المراد أى المستعمل فيه للعام، بل هو ناظر إلى بيان عدم ثبوت الحكم الوارد فى خطاب العام للأفراد الداخله فى عنوان الخاص ثبوتاً، ولا يلزم لغويه خطاب العام مع عدم تعيين المرتبه المراده لأنّ العام يعمل به إلى مرتبه لا يجوز انتهاء التخصيص إليها، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره الشيخ العراقى قدس سره فى الجواب عن الإشكال المتقدّم من أنّ دلاله العام على حكم باقى الأفراد ثابته لا تختلف، سواء ورد عليه التخصيص أم لا، فورود التخصيص على العام متّصلاً أو منفصلاً يمنع عن ظهوره بالإضافه إلى الأفراد التى داخله فى عنوان المخصّص، وذلك كما إذا كان الخطّ المرسوم أوّلاً مترين ثم أُزيل منه بعضه فإنّ الباقى منه هو البعض المرسوم أوّلاً، والاختلاف والتغيير إنّما هو فى الحد.

وبالجمله شمول العام للأفراد الباقيه بعد ورود خطاب الخاص هو الشمول الذى كان لولا ورود الخاص وإنّما يزول شموله للأفراد الداخله تحت عنوان الخاص فحسب، ولا يختلف الحال بين أن يسمّى شموله للباقى حقيقه أو مجازاً ولا تجرى أصاله الحقيقه فى المقام لأنّها إنّما تجرى مع عدم إحراز المراد، والمراد من العام فى المقام محرز وهو تمام الباقى من سائر الأفراد(۱).

ووجه الظهور أنّ دلاله العام ــ لولا ورود التخصيص عليه ــ على الأفراد، باقيه لكونها من أفراد الطبيعى المراد بنحو اللابشرط، وقد استعمل مدخول الأداه فيه ودلّ الأداه على إراده المتكلّم جميع انطباقاته، بخلافه بعد ورود خطاب الخاص فإنّه

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۵۱۲.

....

الشَرح:

يكشف عن استعمال مدخولها فى الطبيعى المشروط، فشمول الحكم الوارد على العام لتمام الباقى من الأفراد موقوف على كون الطبيعى المشروط بحيث ينطبق على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعى المشروط المراد لتدلّ الأداه على إراده جميعها والمفروض عدم القرينه المعيّنه لذلك الطبيعى الذى يستعمل فيه مدخول الأداه بنحو المجاز، ولذا يصير خطاب العام بعد التخصيص مجملاً يقتصر فى حكمه على الأفراد التى لا يجوز انتهاء التخصيص إلّا إليها على ما تقدّم.

ص :۲۳۴

فصل

إذا كـان الخـاص بحسب المفهوم مجملاً ـ بـأن كـان دائراً بين الأقل والأكثر[١] وكـان منفصـلًا، فلا يسـرى إجماله إلى العام، لا حقيقه ولا ـ حكمـاً، بـل كـان العـام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجه فيه بلا مزاحم أصـلًا، ضـروره أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وإن لم يكن كـذلك بـأن كـان دائراً بين المتبـاينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصـلًا، فيسـرى إجماله إليه حكماً فى المنفصل المردّد بين المتباينين، وحقيقه فى غيره:

أمـا الأول: فلأـن العـام ـــ على ما حققناه ـــ كان ظاهراً فى عمومه، إلاّ أنه لا يتبع ظهوره فى واحـد من المتباينين اللـذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثانى: فلعـدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحـد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجه فى الأقل، لأنه المتيقن فى البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا فى المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل، فلا تغفل.

الشَرح:

التمسّک بالعام فی الشبهه المفهومیه للخاص

[١] إذا ورد الخـاص على خلاـف حكم العـام وكـان الخـاص بحسب مفهومه مجملاً ـ بحيث لا ـ يعلم سـعه معنـاه أو ضـيقه وكان خطاب الخاص منفصلاً يؤخذ بخطاب الخاص فى المتيقّن ويؤخذ فى المشكوك دخوله فى عنوان الخاص، بالعام

....

الشَرح:

كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد فى خطابٍ آخر النهى عن إكرام العالم الفاسق، وتردّد الأمر بين كون المراد بالفاسق خصوص المرتكب للكبيره أو مطلق العاصى ولو كان مرتكباً للصغيره بلا إصرارٍ، فإنّه يؤخذ بعموم العام فى المرتكب للصغيره غير المصرّ عليها ويرتفع إجمال المخصّص من حيث الحكم.

هذا فيما كان المخصّص المجمل منفصلاً عن خطاب العام، وأمّا إذا كان بنحو المخصّص المتصل كقوله: «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسق منهم» فلا يصحّ التمسّك بالعام فى مورد الإجمال لسرايه إجمال المخصّص إلى العام وعدم انعقاد ظهور له فى العموم.

وإذا كان الخاص المجمل مردّداً أمره بين المعنيين المتباينين كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد فى خطاب النهى عن إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد من زيد هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر فإنّ العام يسقط عن الاعتبار بالإضافه إلى كلّ من المحتملين وذلك لقيام الأماره على عدم تطابق ظهور العام فى أحدهما للواقع فلا يصلح للأخذ به فى شىءٍ منهما من غير فرقٍ بين ما إذا كان الخاص متصلاً أو منفصلاً.

لا يقال: إذا كان الخاص منفصلاً عن خطاب العام وكان عدم تطابق ظهور العام للواقع بالإضافه إلى أحد المتباينين محرزاً بالوجدان فالأمر كما ذكر للعلم الإجمالى بورود التخصيص للعام فى أحدهما، وأمّا إذا كان عدم تطابق ظهور العام للواقع غير محرز بالوجدان بأن كان الخاص من قبيل الاماره المعتبره كالخبر العادل فهو لإجماله وتردّده بين المتباينين لا يكون حجّه فى شىء منهما ولا فى أحدهما لا بعينه، حيث إنّه لا دليل على اعتبار المدلول الالتزامى بعد سقوط المدلول المطابقى عن الاعتبار كما يأتى فى بحث تعارض الأدله وبيان عدم صلاحيه المتعارضين لنفى الثالث.

....

الشَرح:

وعليه، فلاـ وجه لرفع اليـد عن العموم بالإضـافه إلى كلٍّ من زيـدبن عمرو وزيـد بن بكر فى المثال، بل يؤخـذ فيهما بالعموم كما يؤخـذ به فى سائر الأفراد، حيث من يحتمل طلب إكرام كلّ منهما ثبوتاً لاحتمال عـدم صـدق خطاب الخاص المظنون فى شـىءٍ منهما.

فـإنّه يقـال: إجمال الخاص بمعنى عـدم ظهوره إنّما هو بالإضافه إلى خصوصـيه أىّ من الزيـدين بمعنى تعيينه، وأمّا بالإضافه إلى كون أحـدهما غير مراد جـدّاً فى المقام فهو ظاهر ولا يكون ذلك من المـدلول الالتزامى للدليلين المتعارضـين ليكون سـقوطهما عن الاعتبار بالإضافه إلى المدلول المطابقى موجباً لانتفاء المدلول الالتزامى أصلًا أو اعتباراً.

وأمّـا عـدم اعتبـار المـدلول الاـلتزامى تبعاً لعـدم اعتبـار المـدلول المطابقى لإجماله، فهو غير ثابت وذلك لأنّ سـقوط المـدلول الالتزامى فى المتعارضين إنّما هو لوقوع التكاذب بينهما، حتّى فى ذلك المدلول الالتزامى بخلافه فى المقام، فإنّه فى الحقيقه فى المآل مدلول انحلالى ضمنى.

وإن شـئت قلت: حجّيه ظهور العـام المعبّر عنهـا بأصـاله التطـابق تثبت بسـيره العقلاـء ولاـ فرق فى قيـام سـيرتهم على ترك تلك الأصاله بين ما كان الخاص المردّد بين المتباينين قطعياً أو كان ثابتاً بمثل خبر الثقه.

لاـ يقـال: كيف يؤخـذ بمـدلول العام فى غير المتيقّن من مـدلول الخاص المنفصل، مع أنّه لا أثر لمقام الإثبات مع إحراز مخالفه مقام الثبوت له.

وبتعبيرٍ آخر: يكون الخاص المنفصل المجمل مفهوماً المردّد بين السعه والضيق كاشفاً عن أنّ الموضوع ثبوتاً لطلب الإكرام ليس كلّ عالم بل المتصف بعدم كونه فاسقاً أو ليس بفاسق فيكون حصول الموضوع فى العالم المحتمل فسقه

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام[۱]، فلا كلام فی عدم جواز التمسک بالعام لو کان متصلاً به، ضروره عدم انعقاد ظهور للکلام إلاّ فی الخصوص، کما عرفت.

وأما إذا کان منفصلاً عنه، ففی جواز التمسک به خلاف، والتحقیق عدم الشَرح:

بالشبهه المفهومیه مشکوکاً، فکیف یحکم بوجوب إکرامه أخذاً بظهور العام؟

فإنّه یقال: الخاص المنفصل یکشف عن عدم ثبوت طلب الإکرام بالإضافه إلی ما هو فرد للعنوان الوارد فی الخاص، وأمّا بالإضافه إلی ما یشک فی سعه مفهوم ذلک العنوان فلا کشف فیه ومدلول خطاب العام. وإن کان انحلالیاً إلاّ أنّه یعلم بخطاب الخاص عدم ثبوت الحکم الوارد فی خطاب العام بالإضافه إلی الأفراد التی یکشف الخاص عن عدم ثبوت حکم العام لها ثبوتاً وأمّا فیما لا کشف لخطاب الخاص بالإضافه إلیها فلا موجب لرفع الید عن أصاله التطابق فی ناحیه خطاب العام وظهوره کما أشرنا إلیه فی بیان مقتضی السیره العقلائیه الجاریه فی اتباع الظهورات.

التمسّک بالعام فی الشبهه المصداقیه للخاص

[۱] إذا علم حال فردٍ أنّه من أفراد العام، واحتمل اندراجه فی عنوان الخاص حتّی لا یثبت له حکم العام لا لإجمال عنوان الخاص کما تقدّم، بل للشک فی ذلک الفرد بالشبهه الخارجیه، فلا ینبغی التأمّل فی أنّه لا یجوز التمسک فی الفرد المشکوک بالعام لإثبات حکمه فی ذلک الفرد فیما إذا کان الخاص متصلاً، کما إذا قال «أکرم کلّ عالم، لا یرتکب کبیره ولا یصرّ علی الصغیره» وشک فی عالمٍ أنّه یرتکب الکبیره أو یصرّ علی الصغیره أم لا، حیث إنّ ظهور العام من الأول مقصور علی إکرام عالم خاص وصدقه علی المشکوک غیر محرز وخطاب الحکم علی نحو القضیه الحقیقیه لا یعیّن مصداقه فلابدّ من إحراز المصداق خارجاً لیحرز ثبوت حکم العام المقیّد فیه.

جوازه، إذغايه ما يمكن أن يقال فى وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجه، ولا يكون حجه فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لا تكرم فسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمه إكرام من شك فى فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمه الحجه بغير الحجه، وهو فى غايه الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً فى الفرد المشتبه فعلاً، إلاّ أنه يوجب اختصاص حجيه العام فى غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجه فى العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلاّ أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجه، لإختصاص حجيته بغير الفاسق.

الشَرح:

وأمّا إذا كان الخاص منفصلاً فقد يقال بإمكان إثبات حكم العام له مع الشكّ كذلك بدعوى أنّ خطاب العام ظاهر فى تعلّق الوجوب بإكرام كلّ من ينطبق عليه عنوان العام، والخاص المنفصل حجّه على رفع اليد عن ظهور العام بالإضافه إلى الأفراد التى احرز دخولها تحت عنوان الخاص. وأمّا بالإضافه إلى من ينطبق عليه عنوان العام ولا يحرز اندراجها فى عنوان الخاص فلا حجّه على رفع اليد عن ظهور العام، ولا وجه للإغماض عن أصاله التطابق على وزان ما تقدّم فى إجمال المخصّص المنفصل ودوران أمره بين الأفراد القليله والكثيره.

ولكن لا يخفى الفرق بين المقامين وأنّه لا يمكن التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه للخاص، بخلاف موارد الشبهه المفهوميه لعنوانه، فإنّه بإجمال الخاص ودوران أمره بين الأفراد القليله والكثيره، يتعيّن فيها الرجوع إلى ظهور العام، والوجه فى ذلك أنّ الخاص يكون قرينه عرفيه على المراد الجدّى من العام بسقوط أصاله التطابق فى ناحيته باعتبار خطاب الخاص فى مدلوله، وليس مدلول خطاب الخاص مع إجماله بأزيد من الأفراد التى تدخل فى المعنى الضيّق، فيرفع اليد عن أصاله

وبالجمله العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره فى العموم، كما إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلاّـ أنه فى عدم الحجيه إلاّـ فى غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل فى البين، هذا إذا كان المخصص لفظياً.

الشَرح:

الظهور فى ناحيه العام بالإضافه إليها، بخلاف الخاص المبيّن إذا شكّ فى مصداقه بالشبهه الخارجيه فإنّ معه يكون الموضوع ما صحّ انطباق عنوانه وعدم انطباق عنوان الخاص عليه، وصدق هذا الموضوع المعتبر فى حكم العام على المشتبه بالشبهه الخارجيه غير محرز، ولا يقاس بالخاص المنفصل المجمل حيث ذكرنا أنّه لإجماله لا يكشف عن تقييد العام ثبوتاً إلاّ بالإضافه إلى الأفراد التى تكون داخله فى مدلول خطاب الخاص بعنوانه، والمفروض أنّه لا دلاله للخاص إلاّ بالإضافه إلى أفراده، فيكون رفع اليد عن أصاله التطابق فى ظهور العام بالنسبه إلى غير مورد انطباق الضيق بلا قرينه على خلافه.

وبتعبيرٍ آخر: اتّصاف الخطاب بالحجّيه بالإضافه إلى الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه لا يتوقّف على إحراز الموضوع فى ذلك بحسب الخارج، ولذا يفتى الفقيه فى الوقائع بتلك الكبرى بلاـ نظر إلى وجود الموضوع للحكم خارجاً، ومع انفصال الخاص وتبيّن مدلوله لاـ يكون خطاب العام حجه على حكمه بنحو العموم بل يتقيّد اعتبار ظهوره بعدم انطباق عنوان الخاص على ما ينطبق عليه عنوان العام، فخطاب أكرم كلّ عالم بعد ورود خطاب لاـ تكرم الفاسق من العالم يكون حجّه على تعلّق الوجوب بإكرام كلّ عالم لا ينطبق عليه عنوان الفاسق، يعنى إذا تبيّن مفهومه فمجموع الخطابين حجّه على أنّ الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه هو وجوب

....

الشَرح:

إكرام كلّ عالم الذى لا يرتكب الكبيره ولا يصرّ على الصغيره، وفعليه هذا العنوان خارجاً يوجب فعليه حكم العام، فالخطابان مع إحراز الصغرى حجه على الحكم الفعلى، وأمّا مع عدم إحراز الصغرى فالحكم وإن أمكن أن يكون فعلياً كما إذا كان فرد عالماً ولم يعلم ارتكابه الكبيره أو إصراره على الصغيره إلاّ أنّ الخطابين لا يعيّنان تحقّق الصغرى أى فعليه العنوان الذى يكون العام حجّه فيه بعد التخصيص، بل الأمر كذلك حتّى إذا كان مدلول خطاب العام حكماً بنحو القضيه الخارجيه ومدلول خطاب الخاص قضيه حقيقيه، إذ بتقيّد الموضوع فى خطاب العام بعدم انطباق عنوان الخاص على الخارج، يكون الموضوع فى القضيه الحقيقيّه عين المأخوذ فى العام مع القيد المدلول عليه فى الخاص.

وبالجمله تعيين الموضوع للحكم خارجاً من حيث التحقّق وعدمه خارج عن عهده الخطاب المتضمّن لبيان الحكم بنحو القضيه الخارجيه.

نعم، إذا لم يكن الخاص كالعام على نحو القضيه الحقيقيّه بأن لم يوكّل إحراز الموضوع فى خطاب الخاص إلى المكلّف كقوله «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعه من الجلساء، ثمّ قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً إلى بعضٍ منهم، وشك فى وقوع الإشاره الثانيه إلى زيد وعمرو وبكر أو هم مع خالد فإنّه يتمسّك بالعام فإنّ المثال يدخل فى إجمال خطاب الخاص ودوران الأمر بين كون المراد منه هو الأقل أو الأكثر وليس من قبيل التمسّك بالعام فى شبهته المصداقيه، فلا تغفل.

وذهب الشيخ العراقى قدس سره إلى أنّ الموضوع لحكم العام لا يتقيّد بورود خطاب الخاص بل يكون الموضوع لحكمه هو الموضوع له قبل وروده، وأوضح ذلك بأنّه كما أنّ انقضاء فرد أو أفراد من العام بموت أو نحوه لا يوجب تقييداً فى الموضوع

....

الشَرح:

لحكم العـام كـذلك خروج فرد أو أفراد منه بخطـاب الخاص لا يوجبه وإذا ورد فى خطاب «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد فى خطاب آخر «لاـ تكرم زيـداً العـالم» أو كان خطاب العام «أكرم كلّ عالم إلاّ زيـداً» لا يكون الموضوع لحكم العام إلاّ الانطباقات لعنوان العـام، وكمـا أنّ موت زيـد لاـ يوجب تقييـداً فى نـاحيه الموضوع لحكم العـام ولا تعنونه بعنوان وجودى أو عـدمى كـذلك فى إخراجه عن حكم العـام لا يوجبه وذلك لقصور ملاك الحكم فيه أو فى غيره، وهـذا بخلاف باب الإطلاق والتقييـد فإنّ خطاب القيد يكون مقيّداً للمطلق الذى علّق عليه الحكم ويوجب تعنونه بعنوان عدمى أو وجودى ولذا لو شك فى مصداق القيد لم يقل أحد بجواز التمسّک بخطاب المطلق فى ذلک المصداق المشتبه، كالشک فى طهاره ماءٍ مثلاً فيما إذا شک فى أنّه لاقى النجاسه أم لا؟ فلا يمكن التمسّک بإطلاق ما دلّ على كون الماء مطهّراً من الحدث والخبث، هذا كلّه بلحاظ مقام الثبوت.

وأمّا بالنسبه إلى مقام الإثبات فقد يحرز أنّ الخطاب مقيّد، كما لو ورد بلسان الاشتراط أو نفى الحقيقه مثل قوله عليه السلام : «لا صلاه إلاّ بطهور»، وقد يعلم أنّه من قبيل المخصّـِص للعام كقوله: «لا تكرم زيداً» بعد قوله: «أكرم كلّ عالم» أو كقوله: «أكرم كلّ عالمٍ إلاّ زيداً».

وقد يتردّد بين كون الخطاب الخاص مخصّصاً أو مقيّداً، كما إذا قال «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد «لا تكرم الفسّاق من العلماء» حيث يـدور الأـمر بين كونه مقيّـِداً بـأن يكون الموضوع لطلب الإكرام كلّ عالم غير فاسق أو كونه مخصّـِصاً بأن يخرج عن حكم العام الانطباقـات المنـدرجه فى عنوان الفـاسق من العلمـاء، نظير خروج زيـد وعمرو وخالـد من وجوب إكرام العلماء، وكما أنّ خروج أفرادٍ منه لا يوجب تقييد العام

....

الشَرح:

وتعنونه فكـذلك خروج انطباقـات الفـاسق من العلمـاء لاـ يوجبه فالبـاقى يطلب إكرامهم بما هم انطباقات العالم ولا يطلب إكرام انطباقات الفاسق من العلماء، إمّا لقصور المقتضى أو للابتلاء بالمزاحم أو غير ذلك.

وعلى ذلـك، فلو كـان الموضوع للحجيه هو الظهور التصورى لكـلّ خطابٍ، أى ما يتبادر منه إلى ذهن السامع لعلمه بالوضع ولو كان المتكلّم غير شاعر أو غير ملتفت بمعنى أنّه إذا صـدر هـذا الكلام من متكلّم مريد لإظهار مراده الواقعى يكون ذلك الظهور التصورى حجّه على مراده الواقعى والظهور التصورى فى كـلّ من خطابى العام والخاص من المتزاحمين فى الأفراد التى يعلم أنّها من انطباقـات الخـاص، وحيث إنّ الظهور التصورى للخـاص فى تلك الأفراد أقوى من جهه الكشف عن مراده الواقعى من ظهور العـام فيؤخـذ فيهـا بظهور خطاب الخاص وأمّا بالإضافه إلى ما لا يعلم انطباقه فى عنوان الخاص، فلا تزاحم بين الظهورين فيؤخذ فيه بظهور خطاب العام، هذا فيما كان خطاب الخاص مخصّصاً.

وأمّـا إذا كـان مقيّـداً للعـام بـأن يكـون الموضـوع لطلـب الإـكرام العـالم غير الفـاسق، فلاـ يمكن الأخـذ بخطـاب العـام فى الفرد المشـكوك لعدم إحراز كونه من مصاديق المقيّد، وعليه فإن لم يعلم أنّ خطاب الخاص مخصّـِص أو مقيّد يمكن الحكم باعتبار الظهور التصورى للعـام بالإضافه إلى الفرد المشـكوك، حيث إنّ أصاله إطلاق العام غير جاريه بالإضافه إلى الانطباقات المحرزه أنّهـا داخله فى عنوان الخـاص للعلم بخروجهـا عن حكم العـام سواء كان بتقييـده أو بتخصـيصه وتجرى أصاله الإطلاق فى ناحيه العام وعـدم تقيّده بغير عنوان الخاص لاندراج الفرد المشـكوك فى حكم العام والنتيجه الأخذ بالظهور التصورى للعام فى ذلك الفرد المشكوك.

ص :۲۴۳

....

الشَرح:

ولكن ذكر فی آخر كلامه أنّ الموضوع للحجیه لیس الظهور التصوری للخطاب، فإنّ الظهور یعتبر لكونه كاشفاً نوعیاً عن الواقع والكاشف النوعی هو الظهور التصدیقی بأن یعلم أنّ الغالب إراده المتكلّم ذلک المعنی من الكلام المزبور وبما أنّ هذا غیر حاصل بالإضافه إلی كون المتكلّم فی مقام تعیین أنّ الفرد الخارجی من أفراد العام وغیر داخل فی عنوان المخصّص فإن كان الشک فی الفرد من جهه الشبهه الحكمیه فی أنّ المتكلّم أخرج الفرد المزبور عن حكم العام أو لم یخرجه فلا بأس بالتمسّک بالعام وإثبات أنّه لم یخرج عن حكم العام. وأمّا إذا شک فیه من جهه الشبهه المصداقیه لعنوان الخاص فلا یعتبر لعدم الظهور التصدیقی بالإضافه إلی تعیین حال الفرد خارجاً من جهه بقائه تحت عنوان العام أو كونه داخلاً فی عنوان الخاص المحرز خروجه عن العام(۱).

أقول: حیث انتهی كلامه إلی بیان أنّ الوجه فی عدم جواز التمسّک بالعام فی موارد الشبهه المصداقیه لعنوان الخاص هو أنّ العام لا تعرّض له لبقاء فرد تحته أو دخوله فی العنوان الخاص وهذا عین الوجه الذی ذكرناه من أنّ خطاب الخاص إذا كان بمفاد القضیه الحقیقیه دون الخارجیه لا یمكن التمسّک بخطاب العام لأنّ تشخیص انطباق عنوان العام علی فردٍ وعدم انطباق عنوان الخاص علیه خارج عن مدلولهما وموكول إلی إحراز المكلّف علی ما تقدّم.

وأمّا عدم التقیید فی عنوان العام بخطاب لا تكرم زیداً ولا تكرم عمرواً فالوجه فیه هو كون خطاب الخاص قضیه خارجیه، وقد تقدّم أنّ خطابه إذا كان بمفاد القضیه

۱- (۱) نهایه الأفكار ۱ / ۵۲۴-۵۱۹.

....

الشَرح:

الخـارجيه يكون الشـك فى حكم فردٍ آخر من الشـك فى تخصـيص آخر فى خطـاب العام لا من الشك فى الشـبهه المصـداقيه لعنوان الخاص، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الموضوع للاعتبار والحجّيه ليس المعنى التصورى، أى ما يخطر بالبال من الألفاظ المسـموعه على الهيئه التركيبيه، ولو من غير شـاعر أو مجنون، بـل الموضوع له المـدلول الاسـتعمالى التصـديقى، أى مـا يصـحّ إسـناده إلى المتكلّم وأنّه أراد تفهيم هـذا المعنى من كلامه وخطابه، وهذا المدلول الاستعمالى قد يوافق مراده الجدّى وقد لا يوافقه أصلًا أو تماماً والسيره العقلائيه جاريه على البنـاء على التطـابق بين المـدلول الاسـتعمالى والمراد الجـدى مـالم تقم قرينه عرفيه على عـدم تطابقهما، وقـد مرّ أنّ الكلام الملقى من المولى بمفـاد القضـيه الحقيقيه غير دالّ على تعيين الموضوع للحكم الوارد فيه وتمييزه بحسب الخـارج حتّى بمـدلوله الاسـتعمالى، بل مدلوله الاسـتعمالى بيان الحكم لذلك الموضوع على تقدير فعليه الموضوع خارجاً، وعلى ذلك فتعيّن أنّ الفرد المشـكوك بالشـبهه الخـارجيه غير داخـل فى العنوان المبيّن للخـاص وأمر خـارج عن مـدلول خطابى العام والخاص. بل غايه ما يقتضـيه أصـاله التطـابق فى نـاحيه خطـاب الخـاص أنّ حكم العام ثبوتاً يثبت فى العالم الـذى لا ينطبق عليه عنوان الخاص، وبعد كشـفه عن ذلـك فكيف يؤخـذ بعموم العـام أى بأصـاله التطابق لإثبات أنّ المشـتبه مصـداقاً محكوم بحكم العام وغير داخل فى عنوان الخـاص. ولاـ يقـاس ذلـك بموارد إجمال خطاب الخاص من حيث المفهوم ودوران الأمر بين سـعه معناه وضـيقه فإنّه مع الإجمال لا دلاله فى ناحيه خطاب الخاص إلّا على أنّ الموضوع لحكم العام مقيّد بعدم كون مصداق العام مما يدخل فى المعنى الضيّق حيث إنّ القرينه فرع الدلاله، ولذا يؤخذ بأصاله التطابق فى ناحيه العام

ص :۲۴۵

وأما إذا كان لبياً، فإن كان مما يصح أن يتّكل عليه المتكلم[۱]، إذا كان بصدد البيان فی مقام التخاطب، فهو كالمتصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلاّ فی الخصوص، وإن لم يكن كذلک، فالظاهر بقاء العام فی المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه.

الشَرح:

بالإضافه إلی عدم دلاله الخاص على خلافه فما ذكره المحقق العراقی قدس سره من أنّ أصاله العموم فی ناحيه العام أماره على الفرد المشكوک بالشبهه الخارجيه وأنّه غير داخل فی أفراد الخاص وجعل الأماره للشبهه المصداقيه من شأن الشارع غير مبتنٍ على أساسٍ صحيح بعدما ذكرنا من سقوط أصاله التطابق فی ناحيه عموم العام بالإضافه إلی كلّ ما يدخل فی العنوان المبيّن من الخاص، فتدبّر.

المخصّص اللبّی

[۱] كلّ ما تقدّم من المباحث إنّما كان بالإضافه إلی المخصّص اللفظی، وأمّا بالإضافه إلی المخصص اللبّی، كالإجماع والسيره، فذكر الماتن قدس سره ما حاصله:

أنّه إذا كان المخصّص اللبی بمثابه من الوضوح بحيث يمنع عن انعقاد ظهور العام فی العموم فلا يمكن التمسّک به فی مورد الشبهه المصداقيه لذلک المخصّص، بل حكمه حكم العام المتصل به المخصّص اللفظی كما فی قوله «إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ» فإنّه لا ظهور فی ناحيه «كلّ شیء» بالإضافه إلی الممتنعات، بل مفاده أنّه لا يشذّ عن قدرته أیّ شیء ممكن ولو شک فی إمكان شیء وامتناعه لا يمكن الأخذ بهذا العموم لإثبات إمكانه ومن هنا لم يتمسک به أحد لإثبات جواز التعبّد بالاماره غير المفيده للعلم وجداناً.

وأمّا إذا لم يكن المخصّص اللبّی بهذه المثابه بحيث ينعقد معه ظهور للعام فی العموم لكونه مما لا يلتفت إليه إلاّ بعد التأمّل والنظر فيمكن التمسّک بالعام فی

والسرّ فى ذلک، أن الکلام الملقى من السید حجه، لیس إلّا ما اشتمل على العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: (أکرم جیرانى) وقطع بأنه لا یرید إکرام من کان عدواً له منهم، کان أصاله العموم باقیه على الحجیه بالنسبه إلى من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام، للعلم بعداوته، لعدم حجه أخرى بدون ذلک على خلافه، بخلاف ما إذا کان المخصص لفظیاً، فإن قضیه تقدیمه علیه، هو کون الملقى إلیه کأنه کان من رأس لا یعم الخاص، کما کان کذلک حقیقه فیما کان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إراده العدو لا یوجب انقطاع حجیته، إلّا فیما قطع أنه عدوه، لا فیما شک فیه، کما یظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم یکرم واحداً من جیرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحه الإعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه، کما لا یخفى على من راجع الطریقه المعروفه، والسیره المستمره المألوفه بین العقلاء التى هى ملاک حجیه أصاله الظهور.

الشَرح:

الشبهه المصداقیه للمخصّص اللبّى، وذلک لأنّ الکلام الملقى إلى المکلّف بعنوان الحجّه واحد وهو خطاب العام ورفع الید عنه بالإضافه إلى الأفراد التى یحرز حکم العقل فیها من رفع الید عن حجّه بحجّهٍ أخرى وهى العلم بعدم ثبوت حکم العام لها، وأمّا بالإضافه إلى الأفراد التى لا یحرز کونها مورداً لحکم العقل یکون رفع الید فیها عن خطاب العام من رفع الید عن الحجّه بلا علم بالخلاف کما إذا قال لعبده «أکرم جیرانى» وجزم العبد بأنّ مولاه لا یرید إکرام عدوّه یکون رفع الید عن ظهور خطاب العام بالإضافه إلى المحرز عداوته عذراً، بخلاف رفع الید بالإضافه إلى المحتمل عداوته، ویظهر ذلک لمن سار مع السیره المألوفه فى المحاورات، فانّ العرف یرى ظهور العام حجّه إلّا بالإضافه إلى الأفراد التى أُحرز حکم العقل فیها.

وبـالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسـبه إلى المشـتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشـرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتين هنـاك، تكون قضـيتهما بعـد تحكيم الخـاص وتقـديمه على العـام، كـأنه لم يعمه حكمـاً من رأس، وكأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجه الملقاه ليست إلاّ واحـده، والقطع بعـدم إراده إكرام العـدو فى (أكرم جيرانى) مثلًا، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلاّـ فيمـا قطع بخروجه من تحته، فـإنه على الحكيم إلقـاء كلاـمه على وفق غرضه ومرامه، فلا بـد من اتباعه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال: إن قضـيه عمومه للمشكوك، أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال فى مثل (لعن اللّه بنى أُميه قـاطبه): إن فلانـاً وإن شـك فى إيمـانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتـج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيّداً.

الشَرح:

ولعلّ الموجب للفرق بين المخصّـِص اللفظى المنفصل واللبّى من قبيل هذا القسم فى نظرهم، هو أنّ ما يلقى الى المكلّف بعنوان الحجّه خطابان ويكون مقتضـى الجمع العرفى بينهما تقييـد موضوع العام بما لا ينطبق عليه عنوان المخصّـِص ففى النتيجه يكونان بمنزله خطـاب واحـد، بخلاـف المخصّـِص اللبّى فـإنّ الملقى بعنوان الحجه خطـاب واحـد ولاـ تنـافى بين الحجّتين ليجمع بينهما بالتقييد بل رفع اليد عن العموم لكون العلم فى مورد إحراز حكم العقل حجّه ذاتاً، بخلاف ما لم يحرز حكمه فيه.

أقـول: الموجب لعـدم جواز التمسّـِك بعموم العـام فى الشـبهه المصـداقيه لعنوان الخـاص الوارد فى خطـاب منفصـل هو كشـف خطاب الخاص عن تقيّـِد موضوع العام ثبوتاً، بعدم انطباق العنوان الوارد فى خطاب الخاص على فرده، وبعد هذا الكشف لا قيمه لظهور العام فى كون الموضوع لحكمه عنوان العام بنحو اللابشرط

....

الشَرح:

ولا لانطباقه على فرد كذلك.

ومن الظاهر أنّه لا ـ فرق فى هذا الكشف بين كون الخاص وارداً فى خطاب منفصل أو ثبت بدليل لبّى من إجماعٍ أو سيره المتشرّعه أو حكم العقل، فإنّه لو ورد فى الخطاب لزوم تغسيل الميّت وقام الإجماع على عدم وجوب تغسيل المقتول بالقصاص يكون الإجماع كاشفاً عن تقييد الموضوع لوجوب التغسيل بعدم انطباق المقتول قصاصاً على الميّت، ومع الشك فى ميّت بالشبهه الخارجيه فى كونه مقتولاً قصاصاً لا يفيد العموم بالإضافه إلى لزوم تغسيله.

وبالجمله بعد انكشاف التقيد فى الموضوع لحكم العام ثبوتاً لا مورد لأصاله التطابق لا لصدق العام على المشكوك، بل لأنّ عنوانه بنحو اللابشرط ليس بموضوع لحكمه ثبوتاً.

نعم، ربّما يتوهم انّ الخاص اللبّى إذا كان من حكم العقل لا يكون كاشفاً عن تقيّد موضوع العام بوصفٍ وجودى أو عدمى، لأنّ الموضوعات فى الأحكام العقليه هى الملاكات لا العناوين حتّى يتقيّد بها العام فى كونه موضوعاً لحكمه.

ولكنّه مندفع: بأنّ حكم العقل لا يكون من قبيل الجزئى بل من الكلّى، غايه الأمر يكون الحكم متعلّقاً بما هو الملاك.

وبتعبيرٍ آخر: يكون العنوان التعليلى فى الحكم العقلى عنواناً تقييدياً كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، أو حكمه بلزوم الإطاعه والاجتناب عن المعصيه، أو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل وهكذا، فإذا ورد فى خطاب أنّه لا يحلّ مال امرءٍ مسلم إلّا بطيب نفسه، يكون مخصّصاً بما إذا لم يكن التصرّف فيه

....

الشَرح:

إحساناً إلى مـالكه وإنقـاذاً له أو لماله عن الهلاكه والتلف، ولو شك فى موردٍ أنّ التصـرّف المعيّن إنقاذ للمالك من الهلكه فلا يمكن الحكم بحرمته بالأخذ بالعموم المفروض حيث إنّ حكم العام وإن لم يتقيّد بملاكه إلاّ أنّه متقيّد بعدم ملاك الإنقاذ، وقد تقدّم(۱) أنّ مع كون الخاص حكماً بنحو القضيه الحقيقيه لا يجوز التمسّک بالعام، سواء كان مدلوله أيضاً بمفاد القضيه الحقيقيه أو الخارجيه.

نعم، إذا كـان خطـاب العـام بمفـاد القضـيه الخـارجيه أو الحقيقيه واسـتفيد منه أنّ المتكلّم بنفسه أحرز عـدم انطبـاق عنوان آخر مخـالف فى حكمه لحكم العـام على الأـفراد الخـارجيه التى يحويهـا العموم كما فى قوله عليه السـلام : «لعن اللّه بنى أُميه قاطبه» حيث إنّ مباشـرته عليه السـلام بلعن بنى أميه بنحو العموم مقتضـاه إحرازه عـدم وجود مؤمن صالـح فيهم، ففى مثـل ذلك يؤخذ بالعموم ولا يبعد أن يقال إنّ قول المولى لعبده «أكرم جيرانى» من هذا القبيل.

بقى فى المقام أمران:

أحـدهما: أنّه قـد يقـال: إذا كان الوارد فى خطاب الخاص عنواناً وجودياً مسـتثنى عن حكم العام يسـتفاد من الخطابين أنّ عنوان العـام مقتضٍ لحكمه وإنّما يمنع عنه تحقّق عنوان الخاص فيكون تحقّقه مانعاً ومزاحماً عن تأثير العام وفعليه حكمه فى فرده، ففى مورد الشک فى تحقّق عنوان الخاص يؤخذ بمقتضى العام لأصاله عدم المانع وعدم المزاحم له.

وفيه: أنّ قاعده المقتضى والمانع فى نفسها لا أساس لها وإن أُريد بأصاله عدم

۱- (۱) تقدم فى الصفحه ۲۳۸.

....

الشَرح:

المانع موارد جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم كون الفرد من العام وأنّه داخلًا فى عنوان الخاص، ففى هذه الصوره يلزم إحراز الموضوع لحكم العام فى فرده بعدم كونه مصداقاً لعنوان الخاص كما يأتى، وإلّا فلا يمكن إثبات حكم العام بمجرّد الشك فى وجود المانع بعد إحراز المقتضى.

الثانى: ما إذا ثبت حرمه إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد منه زيد العالم حتى يكون خطاب النهى عن إكرامه مخصّصاً لخطاب إكرام كلّ عالم وبين كون المراد منه غير العالم ليكون خروجه عن خطاب العام بالتخصّيص، وحيث لم يقم فى الفرض قرينه على تخصيص العام يكون عمومه متّبعاً فإنّ المقام من موارد الشك فى التخصيص وينحلّ العلم الإجمالى بحرمه إكرام واحدٍ من المسميين بزيد بالعموم الدال على إكرام كلّ عالم والعموم لا يقل عن سائر الأمارات القائمه على نفى التكليف فى بعض أطراف العلم الموجبه لانحلاله.

ولكن قد يقال: إنّ العام المفروض لا يمكن الأخذ به فى زيد العالم فضلًا عن كونه موجباً لانحلال العلم الإجمالى بحرمه إكرام أحد المسميين بزيد، وذلك فإنّ العام لا يقاس بالبينه القائمه بتعيين المعلوم بالإجمال أو بالخبر الدال على وجوب إكرام زيد العالم، حيث إنّ الخبر المفروض بضميمه العلم الإجمالى الحاصل بحرمه إكرام أحدهما يكون دالًّا على حرمه إكرام زيد الآخر.

وبتعبيرٍ آخر: للخبر الدال على إكرام زيد العالم مدلول التزامى يؤخذ به، وهذا بخلاف العام فإنّه متضمّن للحكم بعنوان القضيه الحقيقيه ولا نظر له إلى خصوص الافراد فلا يكون موجباً لانحلاله بل يكون العلم الإجمالى بحرمه إكرام أحد الزيدين موجباً لسقوط العموم عن الاعتبار.

ص :۲۵۱

إيقاظ: لا يخفى أن الباقى تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالإستثناء من المتصل، لما كان غير معنون[۱] بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد ــــ إلّا ما شذ ــــ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، الشَرح:

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ العام وإن لم يتكفّل لبيان الحكم الفعلى ابتداءً إلّا أنّه يثبته بعد ضمّ صغراه إليه، وبضمّ العلم الإجمالى يكون كاشفاً عن أنّ المحرّم هو إكرام زيد الآخر، ودعوى أنّه لا حاجه فى انحلال العلم إلى هذا الإثبات بل يكفى فيه مجرّد العلم الإجمالى بحرمه إكرام أحدهما لا يخفى ما فيها، فإنّه لو لم يحرز بعموم العام أنّ المنهى عن إكرامه زيد الآخر لكان حرمه إكرام زيد الآخر مجرى لأصاله البراءه، فيوجب العلم الإجمالى المفروض سقوط عموم العام وسقوط أصاله البراءه فى كلّ من الزيدين عن الاعتبار.

وبالجمله هذا المثال من أمثله موارد إجمال الخطاب الآخر بعموم العام، فتدبّر.

إحراز الفرد المشكوك بأصاله العدم الأزلى

[۱] لا يخفى أنّ الخاص يكون كاشفاً عن تقيّد موضوع العام إمّا ثبوتاً فقط كما فى الخاص المنفصل، أو حتّى إثباتاً كما فى المتصل الذى بمفاد الاستثناء نعم التقيد ليس إلّا هو عدم اتصاف فرده بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوان الخاص عليه.

وعليه فإن كانت الحاله السابقه فى الفرد المشتبه دخوله فى عنوان الخاص عدم اتصافه به وعدم دخوله تحته، يكون مقتضى الاستصحاب فى ناحيه عدم انطباق عنوان الخاص عليه بقائه تحت العام، كما إذا كانت الحاله السابقه اتصافه بعنوان الخاص واندراجه تحته يكون الاستصحاب فى ناحيه اتصافه به وانطباق

ضروره أنه قلما لا يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته، مثلاً إذا شك أن امرأه تكون قرشيه، فهى وإن كانت وجدت اما قرشيه أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشيه أو غيرها، إلّا أن أصاله عدم تحقق الإنتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا ـ تحيض إلاّ ـ إلى خمسين، لأـن المرأه التى لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقيه تحت ما دلّ على أن المرأه إنما ترى الحمره إلى خمسين، والخارج عن تحته هى القرشيه، فتأمل تعرف.

الشَرح:

عنوان الخاص عليه مخرجاً لذلك الفرد عن العموم.

نعم، إذا تبادل الحالتان فى فردٍ بأن اتّصف بعنوان الخاص فى زمان ولم يكن متصفاً به فى زمان آخر واشتبه المتقدّم بالمتأخّر فلا يمكن الاستصحاب فى ناحيه الاتصاف وفى ناحيه عدم الاتصاف للمعارضه بين الاستصحابين أو لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيتهما أصلًا، ولكن تبادل الحالتين كذلك قليل ولذا قال الماتن قدس سره «يكون إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد ـ إلّا ما شذّ ـ ممكناً».

والحاصل أنّه فى المصداق المشتبه يمكن فى غالب موارده إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل فيقال إنّ زيداً عالم وجداناً وبالاستصحاب فى ناحيه عدم كونه فاسقاً يحرز أنّه مصداق لما هو الموضوع لوجوب الإكرام وهذا فيما كانت الحاله السابقه للفرد الاتصاف بذلك العنوان أو عدم الاتصاف بمفاد كان الناقصه أو ليس الناقصه ظاهر.

وأمّا إذا كانت الحاله السابقه للفرد بنحو السالبه بانتفاء الموضوع مع ترتّب حكم العام ثبوتاً على السالبه بانتفاء المحمول ففيه كلام، وهو أنّ الاستصحاب فى عدم انطباق عنوان الخاص على فرد ليس له حاله سابقه، وعدم حصول ذلك العنوان بمفاد ليس التامّه لا يثبت نفى انطباق عنوان الخاص عليه بمفاد ليس الناقصه أو أنّه

....

الشَرح:

لا يثبت اتصاف الفرد بنفيه كما هو مفاد القضيه المعدوله مثلًا إذا شك فى كون مرأه قرشيه أم لا، فهى فى الواقع إمّا قرشيه وإمّا غير قرشيه، أو أنّها إمّا تكون قرشيه أو لا تكون، ولكن ليس لاتصافها بالقرشيه أو عدمها حاله سابقه بمفاد كان الناقصه. غايه الأمر يصدق قولنا أنّها لم تكن بقرشيه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، ونفى هذا الانتساب لا يثبت أنّها بعد وجودها ليست بقرشيه أو أنّها غير قرشيه.

وذكر الماتن قدس سره أنّ الاستصحاب فى عدم انتساب المرأه إلى قريش يكفى فى الحكم عليها بأنّها تحيض إلى خمسين سنه المستفاد من قوله «كل امرأه تحيض إلى خمسين إلّا أن تكون قرشيه»(۱)، فإنّ استثناء القرشيه وأنّها تحيض إلى ستين سنه وإن أوجب تقيّد الموضوع المأخوذ فى خطاب العام إلّا أنّ التقييد ليس بمفاد العدم النعتى المعبّر عنه بمفاد كان الناقصه والقضيه المعدوله، حتّى يكون الموضوع للتحيّض إلى خمسين سنه، كلّ امرأه غير القرشيه، ليقال ليس لهذا الموضوع ـ أى العدم النعتى وكون المرأه غير القرشيه ـ حاله سابقه ليستصحب، والموجود من الحاله السابقه هو العدم المحمولى المعبّر عنه بـ(ليس) التامّه، وليقال إنّ نفى الانتساب إلى قريش بهذا المفاد لا يثبت كون المرأه المفروضه غير قرشيه، بل التقييد الحاصل بمفاد الاستثناء المتصل أو الخاص المنفصل هو مفاد السالبه المحصّله فإنّ العام بعد التخصيص يبقى موضوعاً لحكمه إلّا أنّه يتقيّد بأن لا ينطبق على مصداقه عنوان الخاص بأن يسلب عمّا يصدق عليه عنوان العام، عنوان الخاص، ونفى

۱- (۱) لم أظفر على هذا التعبير فى الروايات بل ما ظفرت عليه هو هذا التعبير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمره إلّا أن تكون من قريش. الوسائل: ج ۲، باب ۳۱ من أبواب الحيض.

....

الشَرح:

اتصاف الموجود من فرد العام بعنوان الخاص يكفى فيه العدم فى الحاله السابقه ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، حيث إنّ نفى الاتصاف والعرض لا_ يتوقف على وجود الموضوع والمعروض بل الاتصاف والعرض فى وجوده يحتاج إلى الموضوع والمعروض، ولذا كما تصدق السالبه المحصله فى مورد السالبه بانتفاء المحمول كذلك تصدق فى مورد السالبه بانتفاء الموضوع.

وبالجمله، الموضوع لحكم العام بعد الاستثناء أو بعد ورود الخاص المنفصل وإن صار مقيداً بالعدم بمفاد السالبه بانتفاء المحمول ولكن يكفى فى إحراز هذا الموضوع، الاستصحاب فى نفى الاتصاف بمفاد السالبه بانتفاء الموضوع، حيث إنّ بعد وجود الموضوع وبقاء النفى السابق فى ناحيه الاتصاف _ يعنى بقاء عدم الاتصاف بعنوان الخاص على حاله _ يتحقّق موضوع العام ويحرز قيده بمفاد السالبه بانتفاء المحمول.

وبتعبيرٍ آخر: لا_ يقاس مفاد ليس الناقصه بمفاد كان الناقصه، حيث يعتبر فى جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه حصول الاتصاف سابقاً سواء كان اتصاف الشىء بأمر وجودى، أو بأمر عدمى كما هو مفاد القضيه المعدوله، بخلاف الاستصحاب فى ناحيه نفى الاتصاف بمفاد ليس الناقصه الذى هو مفاد السالبه المحصله، فإنّه يحرز مفادها بنحو السالبه بانتفاء المحمول، ولو كانت الحاله السابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ المنكر للاستصحاب فى العدم الأزلى فى المقام إن أراد أنّ الموضوع لحكم العام بعد ورود التخصيص لا يبقى على إطلاقه وإنّما يتقيّد باتصاف فرده بغير عنوان الخاص الذى مفاده العدم النعتى المعبّر عنه

....

الشَرح:

بمفـاد القضـيه المعـدوله فقـد بيّنـا أنّه لا يسـتفاد من الاسـتثناء أو خطاب الخاص إلاّ اعتبار نفى عنوان الخاص فى فردٍ ينطبق عليه عنوان العام بنحو السالبه المحصّـله، وإن أراد أنّ الاستصحاب فى العدم المحمولى أو ما هو مفاد السالبه بانتفاء الموضوع لا يثبت السـلب النـاقص ومـا هو مفـاد السالبه بانتفاء المحمول، فقـد ذكرنا أنّ السالبه بانتفاء الموضوع سـلب ناقص، ولكن إذا أُحرز بقاء السلب بعد وجود الموضوع يثبت مفاد السالبه بانتفاء المحمول وهذا المقدار يكفى لتحقق الموضوع إذا الموضوع مركب من أمر وجودى وعدمى بمفاد واو الجمع.

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقّق النائينى قدس سره فى وجه عدم إحراز الفرد المشـتبه فى عدم كونه من أفراد الخاص بالأصل فى العـدم الأزلى، حيث ذكر أنّ الأوصاف القائمه بوجود العام سواء كان الوصف من العناوين المتأصـله أو الانتزاعيه إمّا أن يكون العـام مطلقـاً فى موضوعيته بالإضـافه إلى تلك الأوصاف أو مقيّـداً بقيامها بالعام أو بعـدم قيامها، وإذا ورد فى الخطاب «كل امرأه تحيض إلى خمسـين سـنه إلاّ القرشـيه» أو ورد فى خطاب «تحيض كل امرأه إلى خمسـين سنه» وورد فى خطابٍ آخر «تحيض القرشـيه إلى ستين» يكون الموضوع لحكم العـام ــ أى المرأه ــ مقيّـداً بكونهـا غير القرشـيه، حيث لاـ يمكن إبقاء العام على إطلاـقه لأـنّه ينـافى الاسـتثناء بالمتصل أو خطاب الخاص المنفصل والمرأه بقيـد القرشـيه موضوع لحكم مخالف، فيتعيّن أن يكون الموضوع لحكم العام المرأه المقيّـده بعدم القرشـيه والاستصـحاب فى عدم انتساب المرأه إلى قريش لا يثبت أنّها متصـفه بعدم القرشيه(1).

ص :256

1- (1) أجود التقريرات 1 / 464.

....

الشَرح:

والوجه فی الاشکال هو أنّ العام وإن کان لا- یبقی علی إطلاقه ثبوتاً أو حتی إثباتاً فی الاستثناء بالمتصل فی کونه موضوعاً لحکمه إلاّ- أنّ القید هذا لیس مفاده الاتصاف بعدم القرشیه بنحو القضیه المعدوله کما هو مفاد کان الناقصه، بل غایه دلاله الاستثناء أو خطاب الخاص أنّ موضوع العام مقیّد بأن لا ینطبق علیه عنوان الخاص، یعنی مقیّد بعدم الاتصاف بعنوان الخاص لا الاتصاف بعدم الخاص. وقد تقدّم أنّ عدم الوصف للموصوف لا یحتاج إلی ثبوت الموصوف کما فی ثبوت الوصف ولیس قائماً به کقیام العرض به فإنّ العرض والوصف فی ثبوته یحتاج إلی الموصوف، وإذا کان المقیّد بالعدم المحمولی موضوعاً لحکم وکانت الحاله السابقه السالبه بانتفاء المحمول وأحرز وجود الموضوع بالوجدان کفی فی إحراز قیده جریان الاستصحاب فی ناحیه عدم الوصف، حیث إنّ تقیّد الموضوع بالعرض بنحو القیام مختصّ بفرض وجود العرض والوصف وأمّا فی فرض عدمه ففی الحقیقه یکون الموضوع بمفاد واو الجمع، بأن یوجد ذات الموضوع ولا یکون له وصف، واعتبار تقیّد الموضوع بعدم الوصف بأن یکون المفاد مفاد القضیّه المعدوله یحتاج إلی قرینه ودلیل، والفرق بین تقیّد العام بوصف عدم عنوان الخاص وبین تقیّده بعدم التوصیف بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوانه علیه مما لا یکاد یخفی، ومما یساعد علیه الاستثناء أو خطاب الخاص هو التقیید بالنحو الثانی دون الأول، وعلی ذلک فیمکن إثبات الموضوع لحکم العام بضمّ ما یجری فیه الاستصحاب إلی ما هو محرز بالوجدان.

وإن شئت قلت الارتباط بین الوصف والموصوف بمفاد کان الناقصه فی ناحیه ثبوت الوصف لا فی ناحیه نفی الوصف ولذا یصحّ سلب شیء ونفیه عن شیء حتّی

....

الشَرح:

مع عدم الارتباط بينهما فى الوجود، كقوله «ليس الإنسان بحجر» وقبحه إنّما هو لكونه من اللغو وبيان الواضحات، بخلاف السلب فى موارد يحتمل ثبوت العنوان المنفى للشىء كما هو ظاهر.

ومما ذكر يظهر الحال فى الصلاه فى اللباس المشكوك فى أنّه من أجزاء ما لا يؤكل بناءاً على أنّ المأخوذ فى الصلاه عدم وقوعها فيه، حيث يصحّ أن يقال: كان زمان لم يكن فيه صلاه فيما لا يؤكل لحمه، ولا واقع مقارنتها مع أجزاء ما لا يؤكل، وبعد الإتيان بالصلاه نحتمل بقاء واقع عدم مقارنتها مع اجزاء ما لا يؤكل بحاله، فيحرز بضمّ الوجدان إلى الأصل حصول متعلّق الأمر.

نعم، إذا كان عدم لبس غير مأكول اللحم أو عدم حمله معتبراً فى ناحيه المصلى فيجرى الاستصحاب بمفاد ليس الناقصه حيث إنّ الشخص لم يكن لابساً ولا حاملاً لما لا يؤكل لحمه قبل لبس المشكوك أو حمله، ومقتضى الاستصحاب بقائه على ما كان بعد لبسه أو حمله له، وأمّا إذا كان مأخوذاً فى ناحيه اللباس والمحمول يكون الاستصحاب فى عدم انتساب اللباس أو المحمول إلى ما لا يؤكل لحمه ــ كالاستصحاب فيعدم كون الصلاه فيما لا يؤكل ــ من الاستصحاب فى العدم الأزلى، كعدم انتساب المرأه إلى قريش.

وربّما يدّعى بما أنّ الثوب أو المحمول كان موجوداً فى الخارج بصورةٍ ما من الصور النوعيه ولم يكن جزءاً من أىّ حيوان فيمكن الاستصحاب بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، ولكنّ الصحيح أنّه بالدقّه العقليه وإن كان كذلك إلاّ أنّه بنظر العرف لا يكون موجوداً قبل تكوّن الحيوان، سواء كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل، فتدبّر.

ثمّ إنّه قد ينسب إلى المشهور أنّهم يقولون بجواز التمسّک بالعام فى الشبهه

....

الشَرح:

المصـداقيه لعنوان المخصّـِص ويسـتظهر ذلك من حكمهم بالضـمان فيما دار أمر اليـد على مال الغير بكونه يد ضـمان أو غيرها، ولكن ذكر بعض الأصـحاب أنّ حكمهم بالضـمان لقاعده المقتضـى والمانع نظراً إلى أنّ اليد مقتضـيه للضمان، وكونها يد أمان، مـانعه عن ذلك وإذا شك فى وجود المانع بعـد إحراز المقتضـى يحكم بعـدمه، وذهب بعض آخر إلى انّ الحكم بالضـمان غير مبنى على شـىء من الوجهين بل من جهه الاستصحاب فى عدم كون اليد أمانيّه ولو بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلى حيث إنّ الموضوع للضمان وضع اليد على مال الغير مع عدم الاستيمان وإذا أُحرز وضعها على المال وجرى

الاستصحاب فى عدم الاستيمان يتمّ الموضوع لضمان المال.

أقول: قـد تقـدّم عـدم جواز التمسّك بالعام فى الشـبهه المصـداقيه لعنوان المخصّـِص بل عموم حـديث «على اليد»(۱) لضعفه لا يحسب من العام الذى ورد عليه التخصيص وقاعده المقتضى والمانع لا أساس لها كما ذكرنا.

نعم، الموضوع لضـمان المـال وضع اليـد على مـال الغير بغير استيمان من مالكه أو ولّى مالكه أو من الشـرع وإذا أُحرز وضع اليد وجرى الأصـل فى عـدم الاستيمان يتمّ الموضوع لضـمان المال وقـد ذكرنا أنّ هـذا هو الموضوع لضـمان المال فى سـيره العقلاء ويستفاد ذلك من الأدله الشرعيه من التعليلات الوارده فى نفى ضمان التالف بكون ذى اليد أميناً.

وقـد ظهر من جميع مـا ذكرنا أنّ جريان الاستصـحاب فى ناحيه عـدم اتصاف الفرد بعنوان المخصّـِص من صـغريات ما يحرز فيه الموضوع للحكم بضمّ الوجدان

۱- (۱) سنن أبى داود: ۳، ۲۹۶/۳۵۶۱، لم أظفر عليه فى المصادر الحديثه عندنا.

....

الشَرح:

إلى الأصل وضابط ما يحرز فيه الموضوع كـذلك هو أنّ الموضوع إذا كان فى لسان الـدليل مركّباً من المعروض وعرضه يكون الموضوع بمفـاد كـان النـاقصه لا محاله وترتّب هـذا الحكم على المصـداق المشـتبه يتوقّف على ثبوت الحاله السابقه بمفاد كان الناقصه، وإذا لم تكن الحاله السابقه بمفاد كان الناقصه يكفى فى نفى الحكم المزبور جريان الاستصـحاب فى ناحيه عدم عرضـه حتّى فيمـا كـانت الحاله السابقه بنحو السالبه بارتفاع الموضوع فإنّ مع إحراز ذات الموضوع وإحراز عـدم عرضه ولو بالأصل يتمّ مفاد السالبه بانتفاء المحمول، وكذا فيما إذا كان الشـىء مع عدم ثبوت الوصف والعرض موضوعاً لحكم كالحكم بفساد الصـلاه فيما كانت الصـلاه فيما لا يؤكل لحمه فإنّ الموضوع لصـحتها ليست وقوعها فيما يؤكل ولـذا تصحّ الصـلاه فيما إذا لم يكن ثوبه من أجزاء الحيوان أصـلًا ولا مستصحباً له، بل الموضوع للفساد الصلاه فيما لا يؤكل لحمه ومع إحراز نفس الصلاه وإحراز أنّه لا يستصحب ما لا يؤكل لحمه، أو أنّ الّذى معه لم يكن مما لا يؤكل لحمه، يحرز الموضوع لصحتها، ولا يعارض باستصحاب عدم كون لباسه أو ما عليه مما يؤكل، فإنّه غير موضوع لصحتها كما تقدّم، هذا كلّه بالإضافه إلى العرض ومعروضه.

وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من عرض وغير معروضه أومن عرضـين لمعروض واحد أو لمعروضـين أو من معروضـين فلابدّ من لحاظ خطاب الحكم فإن كان موضوعه عنوان بسـيط انتزاعى مثل عنوان التقـدّم والتأخّر والتفاوت ونحوها فبإحراز أحـد الجزئين بالوجـدان والآـخر بالأصل، لا يحرز ذلك العنوان البسـيط المنتزع عن واقعهما ويتفرّع على ذلك ما عن الشـيخ الانصارى قـدس سره من عدم إحراز إدراك الجماعه بركوع المأموم مع شكّه فى بقاء الإمام فى الركوع عند وصوله إلى حدّه فإنّ الموضوع

وهم وإزاحه: ربما يظهر عن بعضهم التمسک بالعمومات فيما إذا شک فی فرد، لا من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه أخرى[١]، کما إذا شک فی صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستکشف صحته بعموم مثل (أوفوا الشَرح:

لإدراک الجماعه هو رکوع المأموم الداخل فی الصلاه وتقارن رکوعه مع رکوع الإمام کما هو ظاهر قوله عليه السلام : «إذا أدرک الإمام وهو راکع فقد أدرک الرکعه»(١)، حيث إنّ مقتضاه کيفيه رکوعه من کونه حال رکوع الإمام.

وأمّا إن کان الموضوع للحکم نفس الأمرين وواقع اجتماعهما فبإحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل بمفاد واو الجمع، يتمّ إحراز الموضوع، ولا يخفى أنّ الموضوع فی ضمان التلف کذلک فإنّ موضوعه مرکّب من الاستيلاء على مال الغير بلا إذن منه فی إتلافه مجاناً، ومن عدم کون المستولی أميناً، فإذا أُحرز الاستيلاء وضمّ إليه عدم إذن مالکه فی إتلافه مجاناً أو عدم استيمانه يتمّ الموضوع للضمان وذلک لأنّه لا يعقل التقييد والنعتيه فی جوهرين، أو عرضين أو عرض وغير محلّه، فيکون الموضوع للحکم ـ مع عدم أخذ العنوان الانتزاعی ـ هو واقع تحقّقهما فی الزمان أی واقع المقارنه، أو التقدّم أو التأخّر کما لا يخفى.

التمسک بالعموم لا من جهه احتمال التخصيص

[١] إذا کان الخطاب الدالّ على المتعلق مجملاً، وکان إجماله بالإضافه إلى المتعلق بعنوانه الاولی، کما يقال بأنّ قوله : «إِذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَکُمْ»(٢) مجمل بالإضافه إلى الوضوء أو الاغتسال بالجلاب ونحوه ولا إطلاق له

١- (١) الوسائل: ج ۵، باب ۴۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

٢- (٢) سوره المائده: الآيه ۶.

بالنذور) فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلک بما ورد من صحه الإحرام والصيام قبل الميقات وفی السفر إذا تعلق بهما النذر كذلک.

الشَرح:

بالنسبه إلی الصلاه مع الوضوء أو الغسل به، فيمكن رفع هذا الإجمال بالإطلاق أو العموم فی الخطاب الدالّ علی حكم عنوان ينطبق علی ذلک الوضوء أو الغسل لأنّ ثبوت الحكم بالعنوان الثانی للوضوء أو الغسل، يلازم ثبوت الحكم الأوّلی له بعنوانه الأوّلی، كما إذا نذر الوضوء أو الاغتسال بالجلّاب فيؤخذ بعموم قوله (أَوْفُوا بِالنّذُورِ) فی الحكم بوجوبه مع النذر، وإذا وجب حال النذر جاز الدخول به فی الصلاه حال النذر بل مطلقاً لثبوت الملازمه بين وجوب الإتيان به بعنوان الوفاء بالنذر وبين جواز الاكتفاء به فی الدخول فی الصلاه ونحوها مما هو مشروط بالطهاره، ويؤيّده ما ورد فی جواز الإحرام قبل الميقات والصيام فی السفر بالنذر.

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلک بأنّه إذا كان الموضوع للحكم فی الخطاب الدالّ عليه بالعنوان الثانوی الفعل الذی له الحكم الكذائی بالعنوان الأوّلی كما فی وجوب الوفاء بالنذر فإنّ وجوب الوفاء لم يتعلّق بالنذر مطلقاً بل فيما كان المنذور راجحاً شرعاً استحباباً أو وجوباً وكذا فی الحكم بوجوب إطاعه الوالد فإنّه لم يتعلّق الوجوب بإطاعته فی كلّ فعل يأمر الوالد به أو ينهی عنه، بل فيما إذا كان الفعل مباحاً بعنوانه الأوّلی ولم يكن من قبيل الأمر بترک الواجب أو فعل الحرام، ففی مثل ذلک لا يمكن التمسّک بالخطاب الدالّ علی الحكم بالعنوان الثانوی حيث إنّ التمسّک به من قبيل التمسّک بالعام لا فی الشبهه المصداقيه لعنوان المخصّص، بل من قبيل التمسّک بالعام فی الشبهه المصداقيه لنفس عنوان العام أو المطلق.

....

الشَرح:

وقد تقدّم أنّ البحث فی التمسّک بالعام فی الشبهه المصداقیه لعنوان المخصّص ینحصر فیما إذا کان التخصیص متّصلاً بمفاد الاستثناء أو منفصلاً، وأمّا إذا کان الخطاب دالاًّ علی تقیید العام بعنوان وجودی کما إذا قال (أکرم کلّ عالم عادل) أو ورد فی خطابٍ آخر (أکرم العالم إذا کان عادلاً) وشک فی عداله عالم، یکون التمسّک فی إثبات وجوب إکرامه من التمسّک بالعام فی شبهته المصداقیه حیث إنّ الموضوع لوجوب الإکرام هو العالم العادل علی الفرض.

وبالجمله بقاء العام موضوعاً لحکمه معنوناً بکلّ عنوان لم یکن ذلک بعنوان الخاص من غیر تعنون بعنوان آخر، ینحصر فی الموارد التی یکون التخصیص بمفاد الاستثناء ولا یعمّ ما إذا کان بمفاد التقیید بعنوان آخر کما فی المثال، وذکر قدس سره أنّه إذا کان الحکم بالعناوین الثانویه من غیر أن یؤخذ فی ثبوت ذلک الحکم ثبوت الحکم بالعنوان الأوّلی کما إذا قیل بأنّ الموضوع لوجوب الوفاء بالحلف هو الإتیان بالمحلوف علیه من غیر اعتبار کونه راجحاً بعنوانه الأوّلی فیمکن إثبات جواز ذلک الفعل بالأخذ بالإطلاق أو العموم فی خطاب الحکم بالعنوان الثانوی، ویمکن إثبات صحه الوضوء بالجلاب أو الغسل به إذا حلف علیه أخذاً بوجوب الوفاء بالحلف وعدم جواز حنثه ولکن هذا أیضاً مجرّد فرض بالإضافه إلی وجوب الوفاء بالحلف فإنّ المأخوذ فیه أیضاً کون المحلوف علیه جائزاً شرعاً والجواز فی مثل الوضوء أو الغسل اللذان هما من العبادات المحتاجه إلی المشروعیه موقوف علی الأمر بهما وجوباً أو استحباباً ومع عدم إحراز ذلک کما هو الفرض لا یحرز شمول وجوب الوفاء له وحرمه الحنث لحلفه.

والحاصل أنّ الوجوب المستفاد من خطاب الأمر بالوفاء بالحلف مشروط

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الإستدلال بالعمومات المتكلفه لأحكام العناوين الثانويه فيما شك من غير جهه تخصيصها، إذا أخذ فی موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقه بالأفعال بعناوينها الأوليه، كما هو الحال فی وجوب إطاعه الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه فی الأمور المباحه أو الراجحه، ضروره أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك فی رجحان شیء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء فی رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به فی جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدره عليه، فيما لم يؤخذ فی موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك فی جوازه صح التمسك بعموم دليلها فی الحكم بجوازها، وإذا كانت محكومه بعناوينها الأوليه بغير حكمها بعناوينها الثانويه، وقع المزاحمه بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما[۱] لو كان الشَرح:

بالقدره على المحلوف عليه وفی مثل الوضوء بالجلاب لا يحرز هذا الشرط ليتمسّك بخطاب وجوب الوفاء، هذا كلّه فيما كان الخطاب الدالّ على حكم الفعل بعنوانه الأوّلی مجملاً.

تزاحم العنوان الأولی مع الثانوی

[۱] يعنی إذا لم يكن الخطاب الدالّ على الحكم بالعنوان الأوّلی مجملاً ـ بل كان مبيّناً ولكن كان الخطاب الدالّ على حكمه بالعنوان الثانی مخالفاً لحكمه بالعنوان الأوّلی، كما إذا كان الخطاب الدالّ على حكمه بالعنوان الأوّلی وجوباً والخطاب الدال على حكمه بالعنوان الثانوی مقتضياً لحرمته، وقعت المزاحمه بين المقتضيين ويؤثّر الأقوى منهما لو كان فی البين وإلاّ لا يحكم بأحدهما لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح فيحكم بحكم آخر كالإباحه فی الفرض.

أقول: لو فرض الاختلاف فی مدلولی الخطابين أحدهما دالّ على حكم الفعل

فی البین، وإلاّ لم یؤثر أحـدهما، وإلاّ لزم الترجیح بلا مرجح، فلیحکم علیه حینئذ بحکم آخر، کالإباحه إذا کان أحدهما مقتضـیاً للوجوب والآخر للحرمه مثلاً.

وأما صحه الصوم فی السفر بنذره فیه ــــ بناءً علی عدم صحته فیه بدونه ــــ وکذا الإحرام قبل المیقات، فإنما هو لدلیل خاص، کاشف عن رجحانهما ذاتاً فی السـفر وقبل المیقات، وإنما لم یأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع یرتفع مع النذر، وإما لصیرورتهما راجحین بتعلق النـذر بهما بعـد ما لم یکونا کذلک، کما ربما یدلّ علیه ما فی الخبر من کون الإحرام قبل المیقات کالصـلاه قبل الوقت.

لا یقال: لا یجدی صـیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما، ضـروره کون وجوب الوفاء توصـلیاً لا یعتبر فی سـقوطه إلاّ الإتیان بالمنذور بأیّ داع کان.

الشَرح:

بعنوانه الأوّلی والآخر علی حکمه بعنوانه الثانوی یقـدّم الـدالّ علی الحکم بـالعنوان الثانوی کما هو مقتضـی الجمع العرفی بین الخطابین ولهـذا یقـدّم خطاب نفی الحرج أو الضـرر علی الخطابات الـدالّه علی ثبوت التکالیف فی الأفعال بعناوینها الأوّلیه، وقد تقـدّم فی بحث جواز اجتمـاع الأـمر والنهی اختلاـف مقـام الـتزاحم فی الملاـک عن مقـام الـتزاحم فی الامتثـال وأنّ التزاحم فی الملاک یدخل فی موارد تعارض خطابی الحکمین.

وأمّا مسأله نذر الصوم فی السفر أو الإحرام قبل المیقات فقد أجاب الماتن قدس سره عنهما بوجوهٍ ثلاثه:

الأوّل: أنّ صـحتهما لیست لاقتضاء خطاب وجوب الوفاء بالنذر مشـروعیتهما بعدما لم یکونا مشـروعین بل صحتهما لکونهما قبل النـذر أیضـاً راجحین، غایه الأمر لم یؤمر بهما لمانع عن الأمر به وجوباً أو اسـتحباباً ویرتفع ذلک المانع عنـد النـذر، فما دلّ علی صحتهما عند النذر کاشف عن رجحانهما النفسی مع قطع النظر عن نذرهما

فإنه يقال: عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النـذر بهـذا الدليل، وإلاّ أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النـذر فى عباديتهما، بعـد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلاّ أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر فى حصه النذر إلاّ التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.

الشَرح:

والأمر بهما بعنوان الوفاء بالنذر.

الثانى: أنّ الصيام فى السفر أو الإحرام قبل الميقات كما لا أمر بهما قبل النـذر كـذلك لا رجحان لهما وإنّما يحـدث الرجحان لهما لا بسبب تعلّق النذر بل لانطباق عنوان ذى صلاح عليهما فى ذلك الحال اتفاقاً، والروايات المشار إليها دالّه على تعلّق الأمر العبادى بهما حين تعلّق النذر فيكونان كسائر المستحبّات العباديه التى يتعلّق بها النذر.

الثالث: أنّ ما دلّ على اعتبار الرجحان فى متعلّق النـذر مع قطع النظر عن النـذر من قبيل الاطلاق أو العموم فيرفع اليـد عنه بالدليل الخاص الوارد فى نذر الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر، حيث إنّ مقتضـى ما ورد فيهما أنّه إذا تعلّق النذر بالإحرام بقصـد التقرّب أو بـالصوم كـذلك يجب الوفـاء بنـذرهما ويتمكّن المكلّف من قصـد التقرّب بهمـا بقصـد الأمر بالوفاء بنـذرهما فيكفى الرجحان الطارى ء بالنـذر فى صـحه النـذر إذا قام دليل خاص فى مورد حصول الرجحان فيهما بالنـذر، حيث يتمكّن مع حصوله بالنذر من الإتيان بالمنذور بنحو التقرّب ويكفى فى صحه تعلّق النذر التمكّن من المنذور ولو بعد تعلّق النذر.

أقول: الاحتمال الأوّل ضعيف، حيث لا يمكن الالتزام بكون الإحرام قبل

بقى شىء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصاله عدم التخصيص؟ فى إحراز عدم كون ما شك فى أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه، مصداقاً له [۱]، مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه، وشك فى أنه عالم، فيحكم عليه بأصاله عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

الشَرح:

الميقات والصوم فى السفر فى نفسهما راجحين ولم يؤمر بهما لمانع يرتفع مع النذر فإنّ لازمه الحكم بصحه الإتيان بهما بلا نذر أيضاً إذا أتى بهما بداعى الملاک الموجود فيهما.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

[۱] بقى فى المقام أمرٌ، وهو أنّه إذا أحرز أنّ حكم العام غير ثابت لموردٍ وشک فى أنّه فرد من العام وقد خرج عنه تخصيصاً، أو أنّه ليس فرداً للعام وأنّ خروجه بالتخصّص، كما إذا أحرز أنّ زيداً لا يجب إكرامه ودار الأمر بين كونه عالماً وعدم وجوب إكرامه لخروجه عن خطاب أكرم كلّ عالم أو أنّه ليس بعالم وأنّه خارج تخصّصاً، فإن كان خروجه عن خطاب العام تخصّصاً فلا يترتب عليه سائر ما يترتب على عنوان العالم من الأحكام، فهل يمكن فى الفرض الرجوع إلى أصاله عموم العام لإثبات أنّ خروجه كان لعدم كونه عالماً بحيث تكون أصاله العموم طريقاً متّبعاً إلى إحراز حال المشتبه أو أنّه لابدّ فى ترتيب سائر الأحكام وعدمه من الرجوع إلى أمرٍ آخر ولا تكون أصاله العموم طريقاً إلى إحراز عدم كونه فرداً للعام؟

الصحيح هو الثانى، لأنّ أصاله العموم كسائر الأصول اللفظيه يرجع إليها عند الشک فى المراد لا ما إذا أُحرز مراد المتكلّم وكان الشک فى كيفيه الإراده، حيث أنّ اعتبار الظهورات ببناء العقلاء وبناء العقلاء محرز فى صوره الشک فى المراد، ولذا

فیه إشکال، لإحتمال اختصاص حجیتها بما إذا شک فی کون فرد العام محکوماً بحکمه، کما هو قضیه عمومه، والمثبت من الأصول اللفظیه وإن کان حجه، إلّا أنه لا بد من الإقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل، ولا دلیل هاهنا إلّا السیره وبناء العقلاء، ولم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک، فلا تغفل.

الشَرح:

لا ـ یمکن إثبات الوضع بأصاله الحقیقه، والشک فی المقام لیس من الشکّ فی المراد من خطاب العام، حیث یعلم أنّ حکمه لا یعمّ زیداً والشک فی کیفیه إراده حکمه وأنّه بالتخصیص أو بالتخصّص.

ومن فروع المقام علی ما قیل فی ماء الاستنجاء، فإنّه غیر منجّس جزماً، ولکن عدم کونه منجساً إمّا من جهه رفع الید عن عموم ما دلّ علی تنجّس الماء القلیل بملاقاه المتنجّس الحامل لعین النجاسه أو من جهه تخصیص ما دلّ علی تنجیس الماء القلیل المتنجّس.

وبتعبیر آخر: یدور الأمر فی قاعده تنجیس الماء المتنجس بالإضافه إلی ماء الاستنجاء بین التخصّص بأن یکون ماء الاستنجاء طاهراً وبین التخصیص بأن یکون نجساً، ولکنّه غیر منجّس للطاهر الذی یلاقیه، ولو أمکن إثبات کونه طاهراً لعموم القاعده وأصاله عدم ورود التخصیص علیه یترتّب علیه آثار الماء الطاهر من جواز استعماله ورفع الخبث به.

ولکن لا ـ یخفی أنّ قاعده تنجیس کل ماء قلیل متنجّس وکذا تنجّس کلّ ماء قلیل لاقی نجساً اصطیادیه ولم یرد فیهما خطاب عام، وإلاّ ـ لتعیّن الأخذ بعموم خطاب ما دلّ علی تنجّس الماء القلیل لکون الشک فیه، فی المراد، ولکنّ ظاهر ما دلّ علی نفی البأس عن ماء الاستنجاء(۱) طهارته.

۱- (۱) الوسائل: ج ۱، باب ۱۳ من أبواب الماء المضاف.

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه[١]، بل ادعى الإجماع عليه، والذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام، أنه هل يكون أصاله العموم متبعه مطلقاً؟ أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجمله، من باب الظن النوعى للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

الشَرح:

التمسّک بالعام قبل الفحص عن المخصّص

[١] قد استدلّ على عدم جواز التمسّك بالعمومات الوارده فى الكتاب والسنّه قبل الفحص عن مخصصاتهما فى الأخبار، بالعلم الإجمالى بوجود المخصّصات لهما.

وربّما يورد على ذلك بأنّ لازمه عدم لزوم الفحص عن المخصّص بعد الظفر بمقدار من المخصّصات بحيث يحتمل عدم وجود مخصّص آخر فى البين لسائر العمومات مما لم يفحص عن مخصّصاتها مع أنّ الدعوى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن وجود المخصّص له ولو بعد انحلال العلم الإجمالى المزبور، وقد ذكروا مثل هذا الاستدلال فى اعتبار الفحص فى الرجوع إلى الأصول العمليه، وأنّه لا تجرى أصاله البراءه قبل الفحص فى الأخبار وغيره عن الدليل على التكليف للعلم الإجمالى بوجود التكاليف فى الوقائع فيكون الرجوع إليها موجباً لمخالفه تلك التكاليف.

....

الشَرح:

وأورد على ذلك بأنّ لازم هذا الاستدلال جواز الرجوع إلى أصاله البراءه فى الشبهه الحكميه مع الظفر بمقدار من التكاليف بحيث يحتمل انحصار التكاليف الواقعيه بذلك المقدار وحاصل المناقشه على الاستدلال فى المقامين أنّه لا ـ عبره بالعلم الإجمالى بعد انحلاله إلى مقدار متيقّن والشك فى الزائد على ذلك المقدار.

وأنكر المحقّق النائينى قدس سره على المناقشه فى المقامين ووجّه الاستدلال على لزوم الفحص فيهما بأنّ انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمقدارٍ من المخصّصات أو التكاليف إنّما هو فيما إذا لم يكن فى البين علم إجمالى آخر بحيث يكون مقتضى عدم انحلاله الاحتياط فى الباقى ومثّل له بما إذا علم المكلّف بأنّه مديون لزيدٍ بمقدارٍ من المال وعلم أيضاً أنّه سجّل تمام دينه له فى دفتره الخاص بحيث يمكن معرفه مقداره تفصيلاً بالرجوع إليه، وفى مثل هذا المورد يكون العلم بالعلامه وضبط الدين فى الدفتر مانعاً عن الرجوع إلى أصاله البراءه فى المقدار الزائد إلاّ إذا لم يجده فى الدفتر بعد المراجعه إليه، وفيما نحن فيه العلم الإجمالى بوجود المخصّصات للعمومات لا يقتضى الفحص بعد الظفر بمقدارٍ منها يحتمل انحصارها بها إلاّ أنّ العلم الإجمالى بالعلامه وهى وجودها فى الكتب المعتمده عليها من كتب الأخبار من قبيل العلم الإجمالى المقتضى لعدم جواز الرجوع إلى العمومات قبل الفحص والعلم الإجمالى الأوّل لا يقتضى لزوم الفحص بعد الانحلال لا أنّه يقتضى عدم لزومه والعلم الإجمالى بالعلامه يقتضى لزومه(۱).

وذكر سيدنا الاستاذ قدس سره فى تعليقته على كلام استاذه قدس سره بأنّه إنّما يوجب العلم

۱- (۱) أجود التقريرات ۱ / ۴۸۴ _ ۴۸۶.

....

الشَرح:

الإجمالى الآخر الـذى له علامه عـدم جواز الرجوع فى الزائـد إلى الأصل إذا لم يكن المعلوم بالإجمال الآخر فى نفسه مردّداً بين الأقـلّ والأـكثر، كمـا إذا علم بنجاسه بعض الإناءات المتعـدّده وعلم أيضاً بنجاسه إناء زيـد من تلك الإناءات وإذا ظفرنا بمقـدار يعلم نجاسـته لاـ يكون الظفر بهـذا المقـدار موجباً لجواز ارتكـاب البـاقى بـالرجوع إلى أصـاله الطهـاره أو البراءه فيها، لأنّ العلم بنجاسه إناء زيد من تلك الإناءات يمنع عن الرجوع إليهما.

وأمّا إذا كان إناء زيـد مردّداً أيضاً بين الأقلّ والأكثر وظفرنا بمقدار من النجس مع العلم بأنّ بعض ذلك المقدار هو إناء زيد فلا مانع من الرجوع إلى أصاله الطهاره أو البراءه فى الباقى ولذا لا يجب الاحتياط فيما فقد الدفتر إحصاءه(١).

أقول: الظاهر عـدم الفرق بين الصورتين وأنّ العلم الإجمالى بنجاسه إناء زيـد لا يوجب الاجتناب عن الباقى منها مع احتمال كون إنـاء زيـد فى جمله مـا أحرز نجاسـته بـالتعيين، حيث إنّ الميزان فى الاحتياط فى الأطراف سـقوط الأصل النافى فيها بالمعارضـه لكون جريـانه فى كـلٍّ منهـا موجباً للـترخيص القطعى فى مخـالفه التكليف الواقعى المعلوم بالإجمـال، وجريـانه فى البعض دون البعض بلاـ معيّن وإذا كـان المعلوم بالإجمـال الـذى له علامه بحيث يحتمل اتّحاده مع المعلوم بالإجمال الآخر فلا يكون الرجوع إلى الأصل النافى فى غير المقدار المعلوم تفصيلاً موجباً لأحد المحذورين ويجرى ذلك فى الدين أيضاً فإنّه لا مانع عن الرجوع إلى أصاله البرائه فى غير المقدار المتيقّن وترك الرجوع إلى الدفتر إذا احتمل أنّ الموجود فى

١- (١) أجود التقريرات ١ / هامش ص ٤٨٤.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان فی معرض التخصيص[۱] كما هو الحال فی عمومات الكتاب والسنه، وذلک لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيره العقلاء علی عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشک، كيف؟ وقد ادعی الإجماع علی عدم جوازه، فضلاً عن نفی الخلاف عنه، وهو كافٍ فی عدم الجواز، كما لا يخفی.

الشَرح:

الدفتر هو مقدار ما أحرز اشتغال ذمته به.

نعم قد ادّعی الشيخ الانصاری قدس سره الإجماع علی عدم جواز الرجوع إلی أصاله البراءه من غير فحص عن مقداره وفی مسأله الشک فی بلوغ المال قدر النصاب أو الشک فی الاستطاعه، ولكنّ الإجماع أمر آخر لا ـ يرتبط بمسأله كون المعلوم بالإجمال ذا علامه وعدمها.

التفصيل فی وجوب الفحص

[۱] قد ذكر الماتن قدس سره فی المقام أنّه بعد الفراغ عن اعتبار ظهور العام وأنّه كسائر الظهورات من الظنون الخاصّه، يقع الكلام فی أنّه هل يعتبر ظهوره مطلقاً مالم يعلم بورود التخصيص عليه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم بورود التخصيص عليه إجمالاً ـ من غير لزوم الفحص عن وجود المخصّص له، أو أنّه لا ـ يعتبر ظهوره إلاّ ـ بعد الفحص واليأس عن وجوده ومعه لم يبق مجال للاستدلال علی لزوم الفحص بغير واحدٍ من الوجوه التی استدلّ بها علی لزوم الفحص كالعلم الإجمالی بورود المخصّصات للعمومات من الكتاب والسنّه.

ثمّ اختار قدس سره أنّه لا يجوز التمسّک بأصاله العموم إذا كان فی معرض التخصيص كما فی عمومات الكتاب والسنّه، بخلاف ما إذا لم يكن فی معرضه وذلک فإنّ العمده فی دليل اعتبار الظهورات هی السيره العقلائيه علی اتباع الظهورات ولم

....

الشَرح:

يحرز جريان سيرتهم على اتباع الظهورات للعمومات التى فى معرض التخصيص إلّا بعد الفحص وعدم الظفر به، بل يكفى فى عدم اعتبارها عدم إحراز اتّباع ظهوراتها قبل الفحص مع أنّه قد ادّعى الإجماع على لزوم الفحص ونفى الخلاف فيه وعدم إحراز اتّباعها كافٍ فى اشتراط لزوم الفحص، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن العام فى معرض التخصيص كما فى غالب العمومات الوارده فى ألسنه أهل المحاوره، فإنّه لا ينبغى التأمل فى أنّهم يأخذون بظهوراتها بلا فحص عن المخصّص لها.

أقول: ليس المراد من كون العام فى معرض التخصيص مجرّد وجود الخاص أو الظنّ به على خلاف العام، وإلّا لزم عدم جواز التمسّك به فيما إذا احتمل وجوده بعد الفحص أو ظنّ به بعد الفحص وعدم الظفر به أيضاً، بل المراد أنّ المتكلّم بخطاب العام إذا كانت عادته على إلقاء العام وعدم إراده العموم ثبوتاً واعتاد على تفهيم مراده بذكر الخطاب المنفصل لم تكن أصاله العموم متبعه فى خطاباته المشتمله على العمومات قبل الفحص والمراجعه إلى مظان وجود ذكر المخصّص لها.

وليس المراد أيضاً أنّه إذا كانت عادته كذلك لم ينعقد للعام ظهور استعمالى فى العموم حتى يقال إنّ مع إحراز كون المتكلّم كذلك لا يتمّ مقدّمات الإطلاق فى خطابه المطلق كما يأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه تعالى، بل المراد ـ بعدما كانت أداه العموم بحسب وضعها دالّه على أنّ الحكم الوارد فى الخطاب يعمّ جميع ما ينطبق عليه العنوان الواقع فى حيّزها بلا حاجه إلى مقدّمات الإطلاق ـ هو أنّ أصاله التطابق المعبّر عنها بحجّيه الظهور مقصوره على ما بعد الفحص عن مظانّ وجود الخاص على خلاف العام، وقبل ذلك لا تعتبر فى العمومات التى فى مظان ورود الخاص على خلافها كما لا يعتبر سائر الظهورات إذا كانت فى معرض ورود القرائن على خلافها.

ص :۲۷۳

وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال فى غالب العمومات الواقعه فى السنه أهل المحاورات، فلا شبهه فى أن السيره على العمـل به بلا ـ فحص عن مخصـص، وقـد ظهر لـك بـذلك أن مقـدار الفحص اللاـزم ما به يخرج عن المعرضـيه له[١]، كما أن مقـداره اللاـزم منه بحسب سـائر الوجوه الـتى اسـتدل بهـا من العلم الإجمـالى به أو حصول الظن بمـا هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

الشَرح:

ومما ذكرنا يظهر عـدم الفرق بين الفحص عن الخاص الوارد على خلاف العام وبين الفحص عن الـدليل على ثبوت التكليف فى الواقعه فى موارد الرجوع إلى الأـصول العمليه فى الشـبهات الحكميه، حيث لا ـ يتمّ موضوع الاعتبار قبل الفحص لا فى المقام ولا فى تلـك الشـبهات، غـايه الأـمر المعتبر فى المقام هو كون الظهور الاسـتعمالى، طريقاً إلى الواقع من حيث التنجيز أو التعـذير أو كونه علماً بالواقع اعتباراً وفى مورد الأصول العمليه اعتبار كون الجهل بالواقع عـذراً أو كونه ــ عنـد تعلقه بالبقاء مع إحراز ثبوته وحدوثه ــ علماً بالواقع، وما فى كلام الماتن قدس سـره من أنّ الفحص فى المقام عمّا يزاحم المقتضى وفى الأصول العمليه عمّا يتمّ به المقتضـى، غير تـامّ إلاّ على مسـلكه من أنّ تقـديم خطاب الخاص على خطاب العام من جهه العمل بأقوى الحجّتين لا من باب الأخـذ بالقرينه لعدم اعتبار الظهور الاسـتعمالى مع العلم بمخالفته للمراد الجدّى حيث ذكرنا أنّه لا اعتبار به قبل الفحص عن القرينه على خلافه.

مقدار الفحص

[١] لا ـ يخفى أنّ العمومـات الوارده فى الكتـاب والسـنّه فى معرض التخصـيص بالإضـافه إلى الخصوصات المنفصـله الوارده فى الأخبار المأثوره فى كتب الأخبار

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.

إيقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، وبينه فى الأصول العمليه، حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجه، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجه، ضروره أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفه، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءه أو الاستصحاب فى موردهما مطلقاً، إلاّ أن الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.

الشَرح:

المعتمده عند علمائنا، وأمّا بالإضافه إلى غيرها فلا معرضيه لها وعليه فإذا فحص فى مظان وجود المخصّص واطمئنّ أو يأس عن وجودها فيؤخذ بأصاله العموم فى خطاب العام، بل الحال كذلك بالإضافه إلى العمومات والمطلقات الوارده فى الروايات، فلا مورد للإشكال بأنّه إذا كان اعتبار ظهور العامّ مشروطاً بخروجه عن المعرضيه فعدم الظفر بالخاص على خلافه فيما بأيدينا من الروايات لا يوجب خروجه عن المعرضيه.

فصل

هل الخطابات الشفاهيه مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

فيه خلاف[۱]، ولابد قبل الخوض فى تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع فى أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو فى صحه المخاطبه معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو فى عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب، للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما، بقرينه تلك الأداه.

الشَرح:

الخطابات الشفاهيه

[۱] يقع الكلام فى المقام فى جهاتٍ:

الأُولى: فى إمكان جعل التكليف على المعدومين فى زمان الجعل من الذين لا يوجدون بعد ذلك فى العصور المتتاليه مع الموجودين فى زمان الجعل، بأن يكون المنشأ (بالفتح) فى الخطاب هو التكليف على كلّ فردٍ من أفراد المكلّفين من الموجودين فى زمان الجعل ومن يوجد بعد ذلك بحسب الأزمنه المتتاليه والمتعاقبه.

الثانيه: هل يمكن للمتكلّم مخاطبه المعدومين زمان الخطاب، والغائبين عن مجلس التخاطب، أو توجيه كلامه إلى الغائبين والمعدومين ممن يوجدون بعد ذلك؟

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً.

إذا عرفت هذا، فلا ريب فى عدم صحه تكليف المعدوم عقلًا، بمعنى بعثه أو زجره فعلًا، ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الموجود ضروره، نعم هو بمعنى إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحاله فيه أصلًا، فإن الإنشاء خفيف المؤونه، فالحكيم (تبارك وتعالى) ينشئ على وفق الحكمه والمصلحه، طلب شىء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر، فتدبر.

الشَرح:

الثالثه: هل العناوين الواقعه بعد أداه الخطاب تختصّ بمن ينطبق عليه عنوان المشافه والحاضر مجلس التخاطب أو أنّها تبقى على عمومها كما إذا لم تكن واقعه فى تلو تلك الأداه؟

وذكر الماتن قدس سره فى الجهه الأولى ما حاصله: أنّه لا بأس بإنشاء التكليف على المعدوم زمان الإنشاء، بأن ينشأ بقوله «أَقِيموا الصّلاةَ» وجوبها، بعدد الموجودين إلى قيام الساعه، بحيث يكون الطلب المنشأ فعلياً وطلباً حقيقياً بالإضافه إلى الواجدين لشرائط البعث والزجر من الموجودين، وإنشائياً بالإضافه إلى غيرهم بأن تكون فعليته فى حقّهم عند وجودهم وحصول شرائط البعث والزجر لهم، فإنّ التكليف الإنشائى خفيف المؤنه حيث إنّ قوامه يكون بالتلفظ بقصد حصول ما يحصل بالاعتبار ونظير هذا الإنشاء فى غير التكليف والطلب، إنشاء الملكيه للبطون المتأخّره فى الوقف الخاص، فإنّ الواقف حين وقفه ينشأ ملكيه العين للبطون بحسب زمان وجودهم وانقضاء البطن السابق عليهم بحيث تنشأ الملكيه لهم مع

ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك فى الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفه، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر فى حق الموجود منهم الملكيه الفعليه، ولا يؤثر فى حق المعدوم فعلاً، إلّا استعدادها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان.

الشَرح:

الموجودين فى زمان واحد بإنشاء واحد.

لا يقال: هذا الإنشاء أى إنشاء الطلب بالإضافه إلى المعدومين لغو.

فإنّه يقال: فائدته عدم الحاجه إلى إنشاء الطلب ثانياً بخطابٍ آخر عند حصول شرائط الطلب الفعلى.

أقول: يمكن أن يستظهر مما ذكرنا أنّ الغرض يحصل بإنشاء الطلب لكلّ فردٍ من أفراد المكلّف بنحو القضيه الحقيقيه وإظهاره بخطاب واحد بأن يكون المنشأ هو الطلب من حين انطباق عنوان البالغ العاقل وغيرهما من القيود، وإلّا فإنشاء الطلب من حين عدمه وعدم انطباق عنوان البالغ العاقل عليه من اللغو الظاهر، والأمر فى إنشاء الوقف الخاص أيضاً كذلك، وإذا فرض كون مضمون الخطاب هو الحكم المجعول بعنوان القضيه الحقيقيه أمكن كونه طلباً حقيقياً بأن يكون الغرض منه الانبعاث والزجر من حين فعليه العنوان المأخوذ للمكلّف على ما تقدّم بيانه فى بحث الواجب المشروط، غايه الأمر فعليه المجعول من التكليف تكون بفعليه العنوان المأخوذ فيه موضوعاً.

وبالجمله المجعول من التكليف فى الخطابات الانحلاليه المتضمّنه للحكم بنحو القضيه الحقيقيه مبدئه زمان فعليه عنوان الموضوع ويمكن جعله بفرض فعليه

وكذلك لا ريب فى عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقه، وعدم إمكانه[١]، ضروره عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه إلّا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه.

ومنه قد انقدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقى، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع فى تلوه بالحاضرين، كما أن قضيه إراده العموم منه لغيرهم استعماله فى غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعى الإنشائى، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسّراً وتأسفاً وحزناً مثل:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره ....

أو شوقاً، ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقه، فلا يوجب استعماله فى معناه الحقيقى ـــ حينئذ ـــ التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لاـ يبعد دعوى الظهور، انصرافاً فى الخطاب الحقيقى، كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجى والتمنى وغيرها، على ما حققناه فى بعض المباحث السابقه، من كونها موضوعه للإيقاعى منها بدواع مختلفه مع ظهورها فى الواقعى منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً فى كلام الشارع، ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل: (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهه ولا ارتياب.

الشَرح:

ذلك العنوان كما لا يخفى.

[١] وذكر قدس سره فى الجهتين الثانيه والثالثه أنّه لا يصحّ خطاب المعدوم خطاباً حقيقّياً بأن يراد من المعدوم التفاته إليه، بل لا يمكن توجيه الكلام إليه وإلى المخاطب الغائب حقيقه، حيث إنّ المعدوم بل الغائب غير صالح للتوجيه المزبور.

ويشهد لما ذكرنا صحه النداء بالأدوات، مع إراده العموم من العام الواقع تلوها بلا عنايه، ولا للتنزيل والعلاقه رعايه.

وتوهّم كونه ارتكازياً، يـدفعه عدم العلم به مع الإلتفات إليه، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلّا فمن أين يعلم بثبوته كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلاّـ عن وضع الأـدوات للخطـاب الحقيقى، فلاـ منـاص عن إلتزام اختصـاص الخطابات الإلهيه بأداه الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداه كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم.

الشَرح:

وعلى ذلـك فـإن كـانت أدوات النـداء والخطـاب موضوعه للخطاب الحقيقى فيوجب اسـتعمالها فيه تخصـيص العنوان الواقع فى تلوها بالحاضـرين بخلاف ما إذا لم تكن مستعمله فى الخطاب الحقيقى أو النداء الحقيقى فإنّه لا يوجب اختصاص العنوان الواقع فى تلوها بهم.

ثمّ ذكر قدس سـره أنّ الظاهر كون الأدوات موضوعه للنداء والخطاب الإيقاعيين فالمتكلّم ربّما يوقع الخطاب بأداه النداء تحسّـِراً وتأسّـِفاً وحزنـاً مثـل (يـا كوكبـاً ما كان أقصـر عمره) أو شوقاً أو نحو ذلك كما يوقع الخطاب بـداعى طلب التفاته حقيقه، وعلى ذلك فلا يوجب استعمالها فى معناها الموضوع لها التخصيص بمن يصحّ مخاطبته حقيقه.

نعم، لا يبعـد انصـرافها إلى أنّ الداعى للمتكلم إلى إيقاع الخطاب إرادته حقيقه إذا لم يكن فى البين ما يمنع عن هذا الانصـراف كما هو الحال فى أداه الاستفهام والترجى والتمنى وغيرهما مما تقدم فى بحث الطلب والإراده من أنّها موضوعه للمعنى الانشائى الإيقاعى منها وتكون عند الاستعمال فيها منصرفه إلى كون الداعى

وتوهم صحه إلتزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين، لإحاطته بالموجود فى الحال والموجود فى الإستقبال، فاسد، ضروره أن إحاطته لا توجب صلاحيه المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً فى ناحيته تعالى، كما لا يخفى، كما أن خطابه اللفظى لكونه تدريجياً ومتصرم الوجود، كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير الشَرح:

إلى الإيقاع والإنشاء وجودها الواقعى ما لم يكن فى البين ما يمنع عن الانصراف ويمكن دعوى وجود ما يمنع عن الانصراف المزبور غالباً فى كلام الشارع، والمانع وضوح عدم اختصاص الحكم الذى يتضمنه الخطاب فى مثل يا أيها الناس ويا أيها المؤمنون بالحاضر مجلس الخطاب.

أقول: يصحّ من المتكلّم توجيه كلامه إلى كلّ من يمكن أن يصل إليه كلامه الذى له نحو بقاء ولو اعتباراً كما إذا كان مكتوباً فى لوحه أو غيرها أو مضبوطاً ومسجّلاً فى شريط مثلاً، فإنّ إراده توجيهه إلى السائرين حتّى بحسب العصور المتأخره والأزمنه المتعاقبه بقصد تفهيم كلّ من يحصل له ــ ولو مستقبلاً ــ العنوان الكذائى، أمر ممكن لا امتناع فيه.

نعم، لا يمكن قصد ذلك إذا لم يكن لكلامه نحو بقاء ليصل إلى الآخرين بأن يقصد منه تفهيم كلّ من يحصل له فى ظرف وجوده العنوان الواقع تلو الأداه ويريد جلب نظره والتفاته إليه، وفى هذه الصوره لا يكون النداء والخطاب إلاّ بنحو الدعاء وتنزيل الغائب والمعدوم بمنزله الموجود ومخاطبته إظهاراً لشوقه للمخاطبه معه أو تحسراً أو تحزناً لا إراده توجيه الكلام إليه حقيقه، طلباً لالتفاته حقيقه.

وبالجمله إذا كان الكلام بحيث يمكن وصوله إلى من يريد توجهه وجلب التفاته إليه يصحّ النداء والخطاب حقيقه فيما لا يكون فى البين ما يمنع عن هذا

ص :٢٨١

من كـان بمسـمع منه ضـروره، هـذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا فى الكتاب حقيقه إلى غير النبى صـلى الله عليه و آله بلسانه[۱].

وأمـا إذا قيـل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقه وحياً أو إلهاماً، فلا محيص إلاّ عن كون الأداه فى مثله للخطاب الإيقاعى ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلاً عن الغائبين.

الشَرح:

القصد والإراده كما هو الحال فى الخطابات القرآنيه.

خطابات القرآن الكريم

[۱] وحاصـله أنّ مـا تقـدّم ــ من أنّه لو كـان المراد بـأدوات النـداء ونحوهـا فى الكتـاب المجيـد، الخطـاب حقيقه لأوجب ذلك اختصـاص مـا يقع فى تلوهـا بالحاضـرين بخلاـف مـا إذا كان المراد منها الخطاب الإيقاعى الإنشائى فإنّه لا ينافى بقاء ما وقع فى تلوها على عمومه ــ مبنى على أنّ المخاطب بتلك النداءات والخطابات غير النبى صلى الله عليه و آله وسلم من الناس والمؤمنين بأن يكون ما يجرى على لسان النبى صلى الله عليه و آله وسلم هو الخطاب الصادر والمخلوق للّه .

وأمّـا إذا بنى على أنّ المخـاطب فيهـا النبى صـلى الله عليه و آله وسـلم وقـد ألقى الخطـاب إليه إلهاماً أو وحياً فيتعين كون الأداه للخطاب الإيقاعى وإن قيل انّه المعنى المجازى للأدوات، لأنّ النبى صلى الله عليه و آله وسلم لا يكون من النساء ولا كل الرجال والمؤمنين وغير ذلك من العناوين التى دخلت عليها أداه النداء والخطاب.

أقول: لا أظنّ أن يلتزم أحد بأنّ ما كان يجرى على لسان النبى صـلى الله عليه و آله وسـلم هو كاللفظ المخلوق من الشجره الذى تكلّم به لموسـى (على نبينـا وآله وعليه السـلام) بل ما كان يجرى على لسانه صـلى الله عليه و آله وسـلم كان إيصالاً لخطابه إلى الناس بنحو الحكايه عما

....

الشَرح:

أُوحی إلیه، ولکونه واسطه فی الإبلاغ علی ما تقدّم، یصحّ مخاطبه من یصل إلیه الکلام المزبور، وقد یکون الخطاب شاملاً للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله وسلم وقد لا یشمله نظیر خطاب نساء النبی صلی الله علیه و آله وسلم ، وقد یکون الخطاب مختصاً به کقوله : «یا أَیُّها النَّبِیّ إِنَّا أرْسَلْنَاکَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً»(۱) و«قُلْ لأَزْواجِک إنْ کُنْتُنّ تُرِدْنَ الحَیاهَ الدُّنْیا»(۲).

۱- (۱) سوره الأحزاب: الآیه ۴۵.

۲- (۲) سوره الأحزاب: الآیه ۲۸.

فصل

ربما قيل: إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين[۱].

وفيه: إنه مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامه يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

الشَرح:

ثمره شمول الخطاب للمعدومين

[۱] قيل تظهر ثمره الخلاف فى صحّه خطاب الغائبين بل المعدومين فى مقامين:

أحدهما: أنّه بناءاً على شمول الخطابات للغائبين والموجودين فى العصور المتتاليه أنّه يصحّ لهم التمسّک بظواهر تلک الخطابات وأنّها تعتبر فى حقهم كما كانت معتبره فى حقّ الحاضرين عند الخطاب فإنّهم لو قيل بعمومها يكونون بعد وجودهم كالحاضرين فى كونهم مقصودين بالإفهام من الخطابات.

ولكن لاـ يخفى أنّ ظواهر تلک الخطابات معتبره سواء قيل بكون المقصود بالافهام خصوص الحاضرين أو حتى الغائبين والمعدومين بعد وجودهم، وسواء قيل بدخولهم فى تلک العناوين أم لاـ حيث ثبت فى باب حجيه الظواهر عدم اختصاص اعتبارها بالمقصودين بالافهام، وذلک لما ثبت فى محلّه أنّه لا تختص حجيه الظهور بالمقصود بالافهام، ولذا لو أرسل المولى إلى عبده كتاباً يأمر فيه بقتل زيد ووقع الكتاب بيد شخصٍ آخر، يصحّ منه أن ينسب إلى المولى أنّه أمر عبده بقتل زيد، ولو كان اعتبار الظهور مقصوراً على المقصود بالافهام لما صحّ له هذه النسبه. مع

الثانيه: صحه التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنيه بناءً على التعميم، لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ[۱] من المعدومين، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين فى الصنف، وعدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده معهم فى الصنف، حتى يحكم بالاشتراک مع المشافهين فى الأحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلّا الإجماع، ولا إجماع عليه إلّا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.

الشَرح:

أنّ اختصاص الخطاب بشخصٍ لا يلازم كونه هو المقصود بالافهام فقط، بل الخطابات القرآنيه بناءً على اختصاصها بالمشافهين من قبيل ما لو كتب المولى إلى أحد عبيده «يا عبدى على عبيدى أن يتعلموا الكتابه» ويظهر كون خطابات القرآن الكريم كذلک لمن لاحظ الأخبار الوارده فى شأن القرآن وأنّه يجرى مجرى الشمس والقمر وإذا نزلت آيه فى قوم فانقرضوا وماتوا فلا تمت الآيه بانقراضهم(۱).

[۱] الظاهر أنّ القائل بالثمره الثانيه يدّعى تماميه مقدّمات الحكمه فى حقّ الغائبين والمعدومين بناءً على عموم الخطابات فيصحّ فى حقّ من وجد وبلغ التمسّک بتلک الإطلاقات فى ثبوت الأحكام الوارده فى الخطابات على العناوين المنطبقه عليه بعد وجوده وبلوغه.

وأمّا بناءً على اختصاص الخطابات بالحاضرين فلا يصحّ التمسّک بها لعدم تماميه ما هو من مقدّماته وهو أنّه لو لم يثبت هذا الحكم لعنوانه من غير دخاله قيد، بل كان القيد دخيلاً ومعتبراً فى ثبوته، لكان عدم ذكره فى الخطاب نقضاً للغرض.

وبيان ذلک أنّه إذا ورد الحكم فى الخطاب على عنوان ينطبق على الموجود

۱- (۱) البحار ۹۲ / ۹۴، باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً الحديث: ۴۷ نقلاً عن تفسير العياشى ۱ / ۱۰.

ولا- يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحه الإطلاق، مع إراده المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك. وليس المراد بالاتحاد فى الصنف إلّا الاتحاد فيما اعتبر قيداً فى الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الأنام، بل فى شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلّا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين ــــ فضلًا عن المعدومين ــــ حكم من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنما يجدى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنونين به لشك فى شمولها لهم أيضاً، فلولا- الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان فى الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيداً.

الشَرح:

فى زمان صدور الخطاب ومن يوجد فى العصور المتأخّره، واحتمل دخاله أمر آخر فى ثبوته مما كان الموجودين فى زمان الخطاب واجدين له، فبناءً على عموم الخطابات للغائبين والمعدومين يحكم بعدم دخالته فى الحكم المفروض، حيث إنّه لو كان دخيلاً- فيه لوجب التصريح به فى الخطاب، لئلّا ينتقض غرض المتكلّم بالإضافه إلى الغائبين والمعدومين المقصودين فى توجيه الخطابات، وهذا بخلاف ما إذا بنى على اختصاصها بالمشافهين والحاضرين فإنّ مدلول تلك الخطابات والمقصود منها بيان الأحكام فى حقّ الحاضرين والموجودين فى ذلك الزمان، وأمّا عدم التعرّض للقيد المفروض وعدم ذكره لهم فلا محذور فيه لأنهم كانوا واجدين له، ولكن تسريه تلك الأحكام إلى الموجودين بعد ذلك الزمان إنّما كان بضروره

فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمره إلاّ على القول باختصاص حجيه الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص به فى غير المقام، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به فى خطاباته (تبارك وتعالى) فى المقام.

الشَرح:

الاشتراک فى التكليف والإجماع، والضروره والإجماع إنّما يجريان فى موارد إحراز الاتحاد فى الصنف بأن يتحقّق فى المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم ما هو تمام الموضوع للحكم السابق الثابت فى حقّ الحاضرين ومع احتمال دخاله القيد المفروض لا يمكن هذا الإحراز.

وأجاب الماتن قدس سره عن هذه الثمره: بأن هذا فيما كان القيد المحتمل دخالته أمراً لازماً للحاضرين المشافهين، بحيث لا يتخلّف ولا ينفك عنهم، وأمّا إذا كان مما يتطرّق التخلّف والفقدان ولو فى أواخر عمرهم كاحتمال دخل حضور النبى صلى الله عليه و آله وسلم مثلاً فى ثبوت الحكم فيتمسّك بالإطلاق لاثبات عدم دخالته فى ثبوت الحكم لهم وإذا أُحرز عدم دخالته تمسّكاً بالإطلاق لتماميه مقدّماته فى حقّهم ثبت فى حقّ المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم لقضاء الضروره والإجماع المشار إليهما، وما يحتمل دخالته فى ثبوت الأحكام هى الأمور التى لا تكون من لوازم ذات الحاضرين زمان الخطاب بحيث يمتنع انفكاكهما عن ذواتهم، بل من قبيل الأمور التى تعدّ من المقارنات والمفارقات، وإلاّ لم يمكن إثبات حكم للمعدوم بضروره الاشتراک فى التكليف والإجماع، لأنّه لا يحرز مع احتمال دخاله ما كان من قبيل لازم الذات للحاضرين، اتحاده فى عنوان لو لم يكن للحاضر لما كان يثبت له الحكم.

وبالجمله المحتمل دخالته هو ما كان يمكن تطرّق عدم دخالته فى حقّ الحاضرين أيضاً، ومع إثبات عدم دخالته فى حقّهم بالإطلاق يثبت ذلک الحكم

....

الشَرح:

للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم بقاعده الاشتراک والإجماع.

أقول: إذا بنى على أنّ الخطاب الصادر عن المتكلّم وإن لم يكن متوجّهاً إلى المعدومين فى ذلک الزمان حتى بلحاظ زمان وجودهم وبلوغهم إلاّـ أنّ قصد التفهيم وإظهار الحكم لا يختصّ بهم وانّ غرض المتكلّم بيان الحكم بنحو يستفيد _ من خطابه إلى الحاضرين _ كل من وصل إليه ذلک الخطاب ولو بطريق النقل إلى آخر الزمان ففى مثل ذلک لا يصحّ للمتكلّم _ مع دخاله قيد فى موضوع حكمه وتخلّف ذلک القيد عن الغائبين أو المعدومين بعد وجودهم _ إهماله وعدم بيانه متصلاً بخطابه أو منفصلاً عنه، مباشره أو تسبيباً.

وعليه فإذا لم يرد ذكر للقيد المحتمل، يصحّ التمسّک بالإطلاق من غير توسيط انضمام الإجماع والضروره على الاشتراک فى التكليف حتى فيما إذا فرض كون القيد المحتمل من قبيل اللازم لخصوص الحاضرين أو الموجودين فى ذلک الزمان فإنّه لو كان ذلک القيد دخيلاً فعدم التعرّض لدخالته نقض للغرض ويمكن أن يكون ما ذكرنا هو مراد الماتن قدس سره مما ذكره فى آخر كلامه.

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام[۱] وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: (والمطلقات يتربصن) إلى قوله (وبعولتهن أحق بردهن) وأما ما إذا كان مثل: (والمطلقات أزواجهن أحق بردهن)، فلا شبهه في تخصيصه به.

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإراده خصوص ما أُريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحيه الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكل توسعاً وتجوزاً، كانت أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفيه الإستعمال، وإنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

الشَرح:

تعقّب العام بضمير الخاص

[۱] إذا تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ففيه صورتان:

الأُولى: أن يذكر في الخطاب عامّ ويرد بعده حكم يتّصل بموضوعه ضمير يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، من غير أن يكون حكم آخر لنفس العام كما إذا ورد في الخطاب مثلاً ـ «المطلّقات أزواجهن أحقّ بردّهن» ولا ـ ينبغي التأمل في تخصيص العام بذلك الضمير ولكن المراد من تخصيص العام عدم عموم ذلك الحكم لجميع أفراده بحسب مقام الثبوت، وإلّا فيمكن إظهار الحكم لجميع أفراد العام بحسب

....

الشَرح:

الإثبات مع عدم تطابقه لمقام الثبوت فی جمیع أفراده، کسائر موارد قیام القرینه علی عدم عموم الحکم ثبوتاً.

الثانیه: ما إذا کان العام فی ذلک الخطاب محکوماً بحکم وکان للضمیر الراجع إلیه أو ما أُضیف إلی ذلک الضمیر حکم آخر یختصّ أو یرجع إلی بعض أفراد العام کما فی قوله «المُطَلَّقات یَتَرَبَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ ثَلاثه قُرُوء . . . وَبعُولتهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنّ»(١) فامّا أن یلتزم بالتخصیص فی العام أو بالاستخدام فی الضمیر.

فیقع الکلام فی أنّ الضمیر المزبور المراد منه بعض أفراد العام هل یعدّ قرینه علی تخصیص العام بأن یکون الحکم المذکور للعام أیضاً مختصاً بالأفراد المراده من الضمیر، أو أنّه لا یحسب قرینه علی ذلک فیؤخذ _ فی ناحیه حکم العام _ بعمومه مع الالتزام بأنّ الحکم الثانی مختصّ ببعض أفراده فیکون استعمال الضمیر من باب الاستخدام؟

والصحیح هو الثانی فإنّ أصاله التطابق فی ناحیه حکم العام جاریه ولا یعارضها أصاله الظهور _ فی ناحیه الضمیر _ فی المراد منه هو المراد من مرجعه، وذلک لأن اعتبار أصاله الظهور بمقتضی سیره العقلاء تختص بموارد الشک فی مراد المتکلّم ولا تجری فی موارد العلم بالمراد والشک فی کیفیه الإراده، والمراد من الضمیر وحکمه معلوم فی الفرض وانّ حقّ الزوج فی الرجوع بزوجته المطلّقه یختصّ بالمطلّقه الرجعیه فیکون الشک فی کیفیه إرادته وأنّه هل هو بنحو الاستخدام أو التوسع فی الإسناد أو بنحو آخر بأن یکون المراد من مرجعه علی طبق ظهور الضمیر

١- (١) سوره البقره: الآیه ٢٢٨.

وبـالجمله: أصـاله الظهور إنمـا يكون حجه فيمـا إذا شـك فيما أريـد، لا فيما إذا شك فی أنه کیف أريـد، فافهم، لكنه إذا انعقد للكلامـ ظهور فی العموم، بأن لا يعـد ما اشـتمل على الضـمير مما يكتنف به عرفاً[۱]، وإلاّ ـ فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع إلى ما يقتضـيه الأـصول، إلاّ أن يقال باعتبار أصاله الحقيقه تعبـداً، حتى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه فی معناه الحقيقی كما عن بعض الفحول.

الشَرح:

ويعبّر عنه بأصاله عدم الاستخدام وعدم التوسّع فی الإسناد ومع الشک كذلک لا مجرى لأصاله عدم الاستخدام وعدم التوسع فی الإسناد هذا ما ذكر فی المقام.

ولكن لا ـ يخفى أنّ اختصاص الحكم الثانی ببعض أفراد العام مع عموم الحكم المـذكور للعام لا يوجب الاسـتخدام ولا التوسـعه فی الإسـناد بنحو الادّعـاء بأن يـدّعى بعض الأفراد الـذی أريـد من الضـمير بالإضافه إلى الحكم الثانی كل أفراد العام بل كما أنّ المراد الاستعمالی من العام جميع أفراده فی مقام الإثبات كذلک المراد الإستعمالی من الضمير تمام أفراد العام.

غايه الأمر قام الـدليل على أنّ رجوع الزوج إلى زوجته المطلّقه يكون فی عدّتها الرجعيه، فتسـقط أصاله التطابق الجاريه فی ناحيه الحكم الثـانی، ولا ـ موجب لسـقوطها بالإضـافه إلى الحكم الأـوّل. وما تقـدّم من الماتن قـدس سـره إنّما يتمّ فيما أُحرز أنّ المراد الإستعمالی من الضمير بعض المطلّقات مع أنّه لا موجب للإلتزام بذلک.

[۱] ظاهر كلامه أنّ اتباع الظهور فی ناحيه العام المتعقّب بضـميره ينحصـر على ما إذا لم يعدّ الحكم المذكور للضـمير من القرينه المكتنفه بالعـام أو مـانعه عن ظهوره، فـإنّه إذا كانت قرينه على حكم العام أو مانعه عن انعقاد ظهوره فی العموم فلا مورد لأصاله العموم، بل على تقـدير إجماله يرجع فی غير المتيقن إلى حجه أخرى ولو كانت أصـلًا عملياً كما فی قوله «رأيت أسداً وضـربته» فإنّ الضرب المتعلّق بالضمير

....

الشَرح:

فی الخطاب قرینه علی کون المراد من مرجعه الرجل الشجاع ولو لم یکن هذا قرینه فلا أقلّ من إجمال مرجعه. اللّهمّ إلاّ أن یقال باعتبار أصاله الحقیقه تعبّداً فی مورد الشک فی المراد لا ـ لاعتبار أصاله الظهور فإنّه لو قیل باعتبارها تعبّداً ینتفی بها إجمال الخطاب.

أقول: لعلّ مراده من أصاله الحقیقه مجرّد التمثیل للأصول اللفظیه وإلاّ فالمورد من موارد أصاله العموم لأنّ التخصیص لا یوجب المجازیه.

وما ذکره قدس سره من کون الحجه الأخری ـ أی الأصول العملیه التی یرجع إلیها بعد الحکم بالاجمال ـ قرینه فهو خارج عمّا نحن فیه ولا یقاس المقام بقرینیه حکم الضمیر فیه بل یتعیّن فی المقام ما ذکرنا من الرجوع إلی أصاله العموم.

فصل

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الإتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق[1]، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

الشَرح:

تخصيص العام بمفهوم الموافقه

[1] يثبت المفهوم الموافق للكلام بالفحوى تاره وهو أن يكون ملاك الحكم المستفاد بالملازمه من المنطوق أقوى من ملاك الحكم المذكور كما في قوله «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ»(1)، حيث يستفاد منه بالفحوى حرمه ضربهما وبغير الفحوى أخرى بأن يكون المفهوم مساوياً مع الحكم المذكور بحسب الملاك كما في قوله: «حرّم الخمر لكونه مسكراً أو لإسكاره» فيستفاد منهما حرمه سائر المسكرات وإن لم يدخل في عنوان الخمر.

وناقش المحقّق النائيني قدس سره في استفاده حرمه سائر المسكرات من الثاني والتزم باستفادتها من الأوّل بدعوى الفرق بينهما وأنّ عنوان المسكر في الأول واسطه في العروض فتكون الحرمه للمسكر حقيقه فتثبت في الخمر وفي غير الخمر، بخلاف الثاني فإنّ الإسكار فيه واسطه في الثبوت والموضوع للحرمه هو الخمر ومن المحتمل أن يكون لإسكاره خصوصيه فلا يمكن التعدّي إلى سائر المسكرات.

ولكن لا يخفى ما في الفرق فإنّ احتمال دخاله خصوصيه الخمر في حرمته لا يمنع عن ظهور التعليل في أنّ الموجب لحرمته هو الإسكار ويتعدّى إلى سائر المسكرات.

۱- (۱) سوره الإسراء: الآيه ۲۳.

....

الشَرح:

ثمّ إنّه إذا كـان المفهوم الموافق أخصّ من العـام كمـا إذا ورد فى خطـاب «لا تشـتم أحـداً» وورد فى خطابٍ آخر «لا بأس بشـتم أعوان الظلمه» يكون مفهومه الموافق نفى البأس عن شـتم نفس الظلمه، ولاـ ينبغى التأمّـل فى تخصـيص العـام به فـإنّه لاـ مجرى لأصـاله العمـوم فى نـاحيه العـام مع قيـام القرينه على أنّ الحكم الـوارد فيه لاـ يعم ثبوتـاً بعض أفراده والمفهوم الموافق الخـاص كالخاص المنطوقى قرينه على ذلك.

وأمّا إذا كانت النسبه بين العام ومفهوم الموافقه العموم من وجه كما إذا ورد فى خطاب «اضـرب كلّ فاسق متجاهر بفسـقه حتى يرتـدع»، فـإنّ العموم المزبور يعمّ مـا إذا كان الفاسق المتجاهر أب الضارب أو أمّه فتقع المعارضه بينه وبين مفهوم الموافقه لقوله «فلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ»(۱) والنسبه العموم من وجه فيجتمعان فى الأب والأم المتجاهرين بفسقهما وفى مثل ذلك لا موجب لرفع اليد عن عموم كلّ فاسق فى قوله «اضرب كل فاسق يتجاهر بفسقه» أو ترجيح المفهوم الموافق.

نعم، إذا كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العام ولكن كان مفهومه أعمّ من وجه بالنسـبه إلى العام كما إذا ورد فى خطاب «لا تكرم الفسّـاق» وورد فى خطـابٍ آخر «أكرم الفـاسق من خـدّام العلماء» الـدالّ بمفهومه الموافق على إكرام نفس العلماء يرفع اليـد عن عموم «لاـ تكرم الفسّـاق» بالإضـافه إلى العالم الفاسق وذلك لأنّ قوله «أكرم الفاسق من خـدّام العلماء» أخصّ بالإضافه إلى العام فيخصّص العام به والمفروض أنّ تخصيص العام به يلازم تخصيصاً آخر وهو طلب إكرام نفس العالم الفاسق.

۱- (۱) سوره الإسراء: الآيه ۲۳.

وتحقيق المقـام: أنه إذا ورد العـام ومـا له المفهوم فى كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصـلح أن يكون كل منهما قرينه متصـله للتصـرف فى الآخر] ١]، ودار الأـمر بين تخصـيص العموم أو إلغـاء المفهوم، فالـدلاله على كـل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونه مقـدمات الحكمه، أو بـالوضع، فلاـ يكـون هنـاك عمـوم، ولاـ مفهـوم، لعـدم تمـاميه مقـدمات الحكمه فى واحـد منهمـا لأـجل المزاحمه، كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضـعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلاّ كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره فى الآخر.

ومنه قـد انقـدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم، ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بـد أن يعامل مع كـل منهما معامله المجمل، لو لم يكن فى البين أظهر، والا فهو المعـول، والقرينه على التصـرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسـب العمل.

الشَرح:

تخصيص العام بمفهوم المخالفه

[١] وحاصـله أنّه قـد يكون العام والمنطوق الـذى له مفهوم المخالفه فى كلام أو فى كلامين متصـلين بحيث يعدّان خطاباً واحداً كقوله : «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمَاً بِجَهَالَهٍ فَتصْبَحُوا عَلى مَا فَعَلْتُمْ نادِمِيْنَ»(١) حيث إنّ مدلول التعليل عدم جواز الاعتماد على غير العلم، سواء كان غير العلم خبر العادل أم غيره، ومفهوم الشرطيه ـ على القول به ـ اعتبار خبر العدل كان مفيداً للعلم أم لا، وكانا على نحو يصـلح أن يكون كلّ منهما قرينه للتصـرف فى الآخر، فاذا كان كلّ من المفهوم والعموم مسـتفاداً من الإطلاق، ففى مثله لا يتم شىء من الإطلاقين لا فى المفهوم

١- (١) سوره الحجرات: الآيه ۶.

....

الشَرح:

ولا ـ فى ناحيه التعليل لعدم تماميه مقدّمات الحكمه فى ناحيه واحدٍ منهما، وكذا الحال فيما إذا كان كلّ من العام والمفهوم بالوضع كما إذا قيل بأنّ ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه بالوضع لا بإطلاق الشرط، على ما تقدّم فى وجه دلاله الجمله الشرطيه على المفهوم.

وأمّا إذا كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق فلم يتعرّض له الماتن قدس سره وإنّما ذكر المزاحمه فى الصورتين فقط، ما إذا كان دلالتهما بالإطلاق أو بالوضع.

وذكر انّ فى هاتين الصورتين، يرجع إلى الأُصول العمليه واستثنى من ذلك ما إذا كان أحدهما أظهر فإنّ الأظهر يمنع عن انعقاد الظهور فى الآخر كما إذا كان الأظهر فى أول الخطاب، أو عن استقراره كما إذا كان فى آخره.

وأمّا إذا كان المفهوم المخالف فى خطاب والعام فى خطابٍ آخر فإن لم يكن أحدهما أظهر كما لو كانت النسبه بينهما العموم من وجه فيسقط كلا الظهورين عن الاعتبار وهذا هو المراد من إجمالهما وإلاّ فيقدّم الأخصّ الذى هو الأظهر فيكون قرينه على التصرّف فى الآخر بتصرّف لا يخالف ذلك التصرّف الأظهر بحسب العمل به.

أقول: إذا كان المفهوم المخالف بالإضافه إلى العام من قبيل الحاكم فلا ـ ينبغى التأمّل فى لزوم الأخذ بالمفهوم بلا فرقٍ بين اتصال العام بخطاب المنطوق وانفصاله وبلا فرق بين كون دلاله العام على العموم وضعيه أم إطلاقيه كما فى قوله «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمَاً بِجَهَالَهٍ»(۱) وذلك فإنّ خطاب العام كسائر الخطابات التى مفادها قضيه حقيقيه غير ناظره إلى إثبات عنوان الموضوع وتعيين

۱- (۱) سوره الحجرات: الآيه ۶.

....

الشَرح:

تحقّقه خارجاً بل مفاده ثبوت الحكم للموضوع على تقـدير تحقّقه وفعليّته، وإذا كان مفاد مفهوم المخالفه عـدم كون شـىء فرداً لـذلك العـام فيؤخـذ به وبمـدلول العام، من غير تنافٍ بينهما، ومفاد الآيه الكريمه بناءً على ثبوت المفهوم لها أنّه إذا كان الجائى بـالخبر عادلاًـ فـالمخبر به محرز ومعلوم، ومقتضـى التعليل عـدم جواز الاعتماد على غير العلم فتكون النتيجه خروج مورد شـمول المفهوم عن حكم العام ثبوتاً.

وأمّا إذا كان المفهوم المخالف بالإضافه إلى العام من قبيل الخاص والعام كما لو ورد: «كلّ صـفره رأتها المرأه استحاضه» وورد: «إذا رأت الصـفره فى غير أيامهـا فهى اسـتحاضه» فإنّ مقتضـى الشـرطيه عـدم كونها اسـتحاضه إذا رأتها أيام حيضـها، ومقتضـى العموم عـدم الفرق بين تلك الصـفره وغيرها فى كون كلٍّ منهما اسـتحاضه ففى الفرض يقـدّم المفهوم الأخصّ على عموم العام حتّى فيمـا كان العام متّصـلاً بالمنطوق ودلالته على العموم وضـعياً، وكانت دلاله القضـيه الشـرطيه على المفهوم بإطلاق الشـرط، بمعنى عـدم ذكر العـدل له على مـا تقـدّم بيـانه فى مفهوم الشـرط وذلـك فـإنّ الخاص قرينه عرفيه على المراد الجـدّى من دون العكس، ومع التعبّد بالقرينه لا موضوع لأصاله التطابق فى ناحيه عموم العام.

وإن شـئت قلت: أصـاله الظهور أو الإطلاـق فى ناحيه الخاص حاكمه على أصاله العموم فى ناحيه العام إذ بالتعبّـد بالخاص تثبت القرينه على عـدم إراده العموم فى نـاحيه العام كما إذا ورد فى خطاب «لا تشـتم أحـداً من الناس» وورد متصـلاً أو منفصـلاً الأمر بشـتم الفـاسق، وشـك فى أنّ المراد بالفـاسق مطلقه أو خصوص المتجاهر بفسـقه، فإنّه لا ينبغى التأمّل فى أنّ أصاله الإطلاق فى ناحيه الخاص توجب رفع اليد عن عموم النهى عن شتم الناس ولو قلنا بأنّ اسم الجنس الواقع فى سياق النهى يفيد

....

الشَرح:

العموم، وعلى ما ذكرنا تكون أصاله الإطلاق الجاريه فى ناحيه الشرط فى القضيه الشرطيه حاكمه على أصاله العموم.

وأمّا إذا كانت النسبه بين المفهوم والعام العموم من وجه فلا يعدّ شيء منهما قرينه عرفيه على الآخر فيتساقطان فى مورد اجتماعهما.

نعم قد يقال بأنّه إذا كانت الدلاله على العموم بالوضع فيؤخذ به لتماميه الظهور فى ناحيته وعدم تماميه الإطلاق فى ناحيه الشرط وتمام الكلام فى ذلك فى بحث تعارض العامين من وجه.

ص :۲۹۸

فصل

الاستثناء المتعقب لجمل متعدده، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل[١] أو خصوص الأخيره، أو لا ظهور له فى واحد منهما، بل لابد فى التعيين من قرينه؟ أقوال.

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أىّ حال، ضروره أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره، وكذا فى صحه رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهّد مقدمه لصحه رجوعه إليه، أنه محل الإشكال والتأمل.

الشَرح:

تعقب الاستثناء للجمل المتعدده

[١] ذكر قدس سره ما حاصله: أنّ رجوع الاستثناء إلى الأخيره متيقّن لأنّ رجوعه إلى غيرها خاصه من الجمل بلا نصب قرينه خلاف طريقه أهل المحاوره، ولذا يقع الكلام فى المقام فى أنّ له ظهوراً فى رجوعه إلى الكلّ، أو يختصّ بالأخيره، أو لا ظهور له فى شىء منهما والصحيح هو الأخير ولكن لا تأمل فى رجوعه إلى الأخيره، كما لا تأمل فى صحه رجوعه إلى الجميع.

ولكن يظهر من كلام صاحب المعالم قدس سره أنّه قد يتوهم عدم جواز رجوعه إلى الجميع، وأنّ صحه رجوعه إلى الجميع، مبنى على جواز استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معناه حيث التزم قدس سره بأنّ لفظه «إلّا» أو سائر الأدوات ليست بالإضافه إلى أفراد الاستثناء من قبيل الألفاظ المشتركه بل غايتها أنّ وضعها عام والموضوع له فيها خاص، فهى موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الإخراج، لا لكلّ إخراج وضع مستقل حتّى يكون مشتركاً، بل بوضع واحد لجميع الإخراجات إلّا أنّ تعيين كلّ

وذلک ضروره أن تعدد المستثنی منه، کتعدد المستثنی، لا یوجب تفاوتاً أصلًا فی ناحیه الأداه بحسب المعنی، کان الموضوع له فی الحروف عاماً أو خاصاً، وکان المستعمل فیه الأداه فیما کان المستثنی منه متعدداً هو المستعمل فیه فیما کان واحداً، کما هو الحال فی المستثنی بلا ریب ولا إشکال، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا یوجب تعدد ما استعمل فیه أداه الإخراج مفهوماً، وبذلک یظهر أنه لا ظهور لها فی الرجوع إلی الجمیع، أو خصوص الأخیره، وإن کان الرجوع إلیها متیقناً علی کل تقدیر، نعم غیر الأخیره أیضاً من الجمل لا یکون ظاهراً فی العموم لإکتنافه بما لا یکون معه ظاهراً فیه، فلا بد فی مورد الإستثناء فیه من الرجوع إلی الأصول.

الشَرح:

إخراج یحتاج إلی القرینه کالمشترک(۱).

وأجاب عنه فی الکفایه بأنّ لفظه «إلّا» ـ فیما إذا أُرید الاستثناء من الجمیع ـ تستعمل فی النسب الإخراجیه المتعدّده، ولکن بما أنّ وضعها عامّ فلا یکون استعمالها من استعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معناه.

ولکن لا یخفی ضعفه وضعف التوهّم فإنّ لفظه «إلّا» مثلًا فی مورد رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل یراد منها النسبه الخارجیه الواحده، حیث إنّ تعدّد المخرج منه کتعدّد الخارج لا یوجب تعدّد النسبه الخارجیه فالمستعمل فیه لا یخرج عن کونه نسبه إخراجیه واحده، ولو فرض أنّ الموضوع له النسبه الإخراجیه الجزئیه ـ کما هو مقتضی القول بالوضع العام والمستعمل فیه الخاص ـ لکانت لفظه «إلّا» مستعمله فی تلک النسبه الجزئیه وإن کان الموضوع له فیها عامّاً کوضعها فتکون إراده

۱- (۱) المعالم: ۳۶۱، تحقیق البقال، طبع النجف.

اللّهمّ إلاّ أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبداً، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصاله العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل.

الشَرح:

تلك النسبه الجزئيه بنحو تطبيق المستعمل فيه عليها، ومن ذلك يظهر انّ احتمال رجوع الاستثناء لجميع الجمل كاحتمال اختصاصه بالأخيره، فلا يكون لها ظهور فى أحدهما ولا يكون أيضاً لسائر الجمل ظهور فى العموم لاحتفافها بما يمنع عن ظهورها فى العموم فيرجع إلى غيره من الدليل أو الأصل العملى.

إلاّ أن يلتزم باعتبار أصاله الحقيقه تعبّداً لا من باب حجّيه الظهور فإنّه على القول بكون أصاله الحقيقه معتبره تعبّداً لا من باب حجّيه الظهور يؤخذ بها فى سائر الجمل إذا كان عمومها وضعياً بخلاف ما إذا كان إطلاقياً موقوفاً على تماميه مقدّمات الإطلاق فإنّ مع الاستثناء بعد الجمل واحتمال رجوعه إلى الجميع لا تتمّ مقدّمات الإطلاق.

أقول: رجوع الاستثناء إلى الجميع لا يوجب كون استعمال العام مجازاً ليرجع إلى أصاله الحقيقه فى نفيه كما تقدّم نظير ذلك سابقاً.

وللمحقق النائينى قدس سره فى المقام تحقيق حاصله: أنّ الاستثناء لا يرجع إلاّ إلى عقد الوضع فهو تاره لا يتكرّر بأن لا يذكر العنوان العام إلاّ فى الجمله الأُولى كقوله «أكرم العلماء وأضفهم وأحسن إليهم إلاّ الفسّاق منهم» ففى مثل ذلك يرجع الاستثناء إلى تمام الجمل لأنّ الاستثناء المتصل لابدّ من رجوعه إلى العنوان العام ومعه يقع التخصيص بالإضافه إلى جميع الأحكام الوارده قبله، وأخرى يتكرّر عقد الوضع بأن يتكرر العنوان فى الجمله الأخيره كما إذا قال: (أكرم العلماء وأحسن إليهم وجالس العلماء إلاّ الفسّاق منهم) وفى مثل ذلك يرجع التخصيص إلى العام الأخير حيث يجد الاستثناء محلّه فيه ولا موجب معه لرفع اليد عن العموم بالإضافه إلى غير الأخيره.

....

الشَرح:

وما فی الکفایه وغیرها من أنّ اتصال الاستثناء یقتضی اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّه وهو یوجب عدم انعقاد الظهور بالإضافه إلی سائر الجمل فی العموم لا یمکن المساعده علیه فإنّ الممانعه تکون فیما إذا صحّ للمتکلّم الاتّکال علیه فی بیان التخصیص لتمام العمومات والمفروض أنّه لا یصحّ الاکتفاء فی بیان المخصّص لجمیعها بالاستثناء بعد العام الأخیر، ومن هذا القبیل قوله «وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ المُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأتُوا بِأرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلُدُوْهُمْ ثَمانِیْنَ جَلْدَهً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أبَداً وَأُولئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إلاّ الّذِیْنَ تابُوا»(۱)، فإنّ وجدان الاستثناء محلّه فی عنوان «أولئک» یوجب رفع الید عن عمومه ویؤخذ بالعموم فی الباقی.

وبهذا یظهر ما لو کان عنوان العام مکرّراً فی الجمله الوسطی دون ما بعدها کما فی قوله: «أکرم العلماء وجالس العلماء وأحسن إلیهم إلاّ الفسّاق» فإنّ الاستثناء فی الفرض لجمله «جالس العلماء» وما بعدها لأنه یجد محلّه فیها ویدخل فیه ما بعدها وأمّا الجمله الأُولی فلا موجب لرفع الید عن عمومها(۲).

وعن سیدنا الاستاذ قدس سره فی المقام قسمان آخران.

أحدهما: یلحق بما إذا لم یتکرّر عقد الوضع ـ یعنی العنوان العام ـ فی رجوع الاستثناء إلی الجمیع، وهذا فیما کانت العناوین العامه متعدّده ولکن لم یتکرّر الحکم فی الخطاب کما إذا قال «أکرم العلماء والأشراف والشیوخ إلاّ الفسّاق» فإنّ الاستثناء فی مثله یرجع إلی الجمیع لأنّ العمومات هذه بمنزله عام واحد، کأنّه قال أکرم هؤلاء

۱- (۱) سوره النور: الآیه ۴.

۲- (۲) أجود التقریرات ۱ / ۴۹۶.

....

الشَرح:

الطوائف إلاّ الفسّاق منهم.

وثانيهما: يلحق بما إذا تكرّر العنوان العام وهذا فيما يتكرّر الحكم الوارد فى الخطاب كما إذا قال «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق» فإنّ الاستثناء فى مثله يرجع إلى ما تكرّر فيه الحكم لتكرّر العنوان لأنّ تكرّر الحكم قرينه عرفيه على قطع الكلام عما سبق فيرجع الاستثناء إليه وما بعده إذا كان بعده عام(١).

أقول: ما ذكر المحقق النائينى قدس سره من أنّ الاستثناء مع تكرّر عقد الوضع فى الجمله الأخيره، يرجع إليه فقط ويؤخذ فى الباقى بأصاله العموم كما فى قوله «أكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء إلاّ الفسّاق» لأنّ الاستثناء يجد محلّه فيه ولا مجال معه لدعوى الإجمال فى العمومات السابقه حيث إنّها لو كانت مخصّصه أيضاً لما صحّ للمتكلّم الاعتماد على ذلك الاستثناء فى بيان عدم عمومها، لا يمكن المساعده عليه، فإنّه مع الإجمال لا يعمل بالعموم وعدم العمل بالعموم يشترك مع التخصيص عملاً وهذا المقدار يكفى بأن لا يقع المكلف فى محذور الأخذ بالعموم مع أنّه لو كان منشأ الأخذ بأصاله العموم هو ما ذكر للزم الالتزام بجواز الأخذ بها فى مورد إجمال المخصّص المتصل بالإضافه إلى غير القدر المتيقّن فى التخصيص، بدعوى أنه لو كان الخارج هو الأكثر لما صحّ للمتكلّم فى بيان تفهيمه الاكتفاء بالاستثناء المزبور بأن يقال إنّه لا يمكن أن يكون مراده بيان خروج الأكثر فيؤخذ فى غير القدر المتيقن بأصاله العموم، هذا أوّلاً.

وثانياً تفرقته قدس سره بين تكرار العام بنحو الضمير فى الجملات وتكراره باسم

١- (١) أجود التقريرات ١ / هامش ص ٤٩٦.

....

الشَرح:

الإشاره بأنّ الثانی من قبیل تکرار عقد الوضع دون الأول لا یمکن المساعده علیه أیضاً، فإنّ الضمیر کما أنّه إشاره إلی مرجعه معنیً کذلک اسم الإشاره، واختلاف کیفیه الإشاره لاـ دخل له فی الظهور حیث لاـ یفهم أهل المحاوره فرقاً بین قوله «أکرم العلماء وأضف أولئک إلّا من یعصی اللّه» وبین قوله «أکرم العلماء وأضفهم إلّا من یعصی اللّه» وبهذا یظهر الخلل فیما ألحقه بتکرار عقد الوضع، من تکرار الحکم کقوله أکرم العلماء وأکرم الشیوخ إلّا الفساق فی رجوع الاستثناء إلی قوله أکرم الشیوخ.

نعم، لاـ یبعد أن یکون مثل قوله «أکرم العلماء وأضفهم وأحسن إلیهم إلاّـ الفسّاق» ظاهر فی رجوع الاستثناء إلی الجمیع، لأنّ المرجع المذکور للضمائر ومنها الضمیر فی المستثنی هو العام المذکور أولاً، ولازم عودها إلیه ورود التخصیص علی جمیعها، کما لا یخفی.

ص :۳۰۴

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص[١] كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد، بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام ، واحتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه واضح البطلان.

الشَرح:

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

[١] ذكر قدس سره أنّه كما يجوز تخصيص العام من الكتاب المجيد بالخاص من الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه كذلك يجوز تخصيصه بخبر الواحد المعتبر بعنوانه كخبر الواحد الثقه أو العدل والموثوق به على ما تقدم فى بحث اعتبار خبر الواحد، نعم إذا كان الخبر معتبراً من باب الانسداد الموجب لاعتبار مطلق الظن فقد تقدّم الكلام فيه عند التكلّم فى باب الانسداد.

واستدلّ قدس سره على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد بالسيره الجاريه من أصحابنا إلى زمان الأئمه: بل وفى زمانهم على العمل بالخصوصات المرويه عنهم: فى مقابل عمومات الكتاب واحتمال أن الخصوصات المرويه عنهم عليهم السلام كانت بالقرائن القطعيه مجازفه مع أنه لو لم يكن خبر الواحد المروى عنهم: موجباً لرفع اليد عن عموم الكتاب لا يبقى للخبر الواحد المعتبر مورد إلّا نادراً، حيث إنّه يندر خبر واحد لم يكن على خلافه عموم الكتاب بل وجود النادر أيضاً محلّ تأمّل.

ثمّ ذكر قدس سره أنه لو لم يجز رفع اليد عن عموم الكتاب بخبر الواحد بدعوى أن الكتاب قطعى صدوراً لم يجز رفع اليد عن عموم الخبر المتواتر بالخبر الواحد

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره أو ما بحكمه، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابى قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف فى دلالته الغير القطعيه قطعاً، وإلاّ لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران فى الحقيقه بين أصاله العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينيه على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع، كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلاله، ومع وجود الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

الشَرح:

الخاص لأنّ المتواتر كالكتاب قطعيّ من حيث الصدور، مع أنّه لم يعهد من العلماء طرح الخبر الخاص فى مقابل عموم الخبر المتواتر والوجه فى ذلك ما تقدّم من أنّ الخاص قرينه عرفيه على المراد الجدى من العام، ومع دوران الأمر بين التصرّف فى أصاله العموم ورفع اليد عن دليل سند خبر الواحد بدليل اعتبار سنده يثبت القرينه على خلاف أصاله العموم، بخلاف أصاله العموم فإنّها لا تعدّ قرينه لرفع اليد عن اعتبار سند خبر الواحد، وحمل اعتباره على اعتبار خبر لا يكون على خلاف عموم الكتاب أو عموم الخبر المتواتر لا وجه له، إذ لا ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع ليقال لا إجماع على العمل به إذا كان على خلاف عموم الكتاب، كيف وقد تقدّم استمرار السيره على العمل بالأخبار الخاصه فى قبال العمومات الكتابيه، وما ورد فى غير واحد من الروايات من لزوم طرح الأخبار المخالفه للقرآن وضربها على الجدار وأنها ممّا لم يقله الإمام عليه السلام يراد منها المخالفه التى لا يكون الخبر المخالف من قبيل القرينه، بل لا يعدّ المعدود من القرينه مخالفاً للقرآن عرفاً فينحصر المراد

كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به فى قبال العمومات الكتابيه، والأخبار الدالّه على أن الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام ، وإن كانت كثيره جداً، وصريحه الدلاله على طرح المخالف، إلاّ أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفه فى هذه الأخبار غير مخالفه العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفاً، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم عليهم السلام كثيره جداً، مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم لا ـ يقولون بغير ما هو قول اللّه تبارك وتعالى واقعاً ـــ وإن كان هو على خلافه ظاهراً ـــ شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه، فافهم.

الشَرح:

منه بما إذا كان مدلوله مبايناً للكتاب مطلقاً أو فى مورد الاجتماع.

ويمكن أن يراد من تلك الأخبار هو انّ قولهم: لا ـ يكون بخلاف قول اللّه واقعاً وإن كان على خلاف ظاهر الكتاب فهو شارح ومبين لمراده من كلامه.

أقول: ما ذكره قدس سره من سيره أصحاب الأئمه والمتشرعه على العمل بالخصوصات المنقوله بطريق الثقاه فى مقابل العمومات صحيح، إلاّ أنّ الاستدلال على ذلك بأنّه لولا العمل بخبر الواحد الخاص لما كان خبر الواحد معتبراً إلاّ فى موارد نادره لا يمكن المساعده عليه، فإنّ الأخبار الوارده فى اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها مما ليس فى مقابلها عموم أو إطلاق من الكتاب كثيره، حيث إنّ الخطابات الوارده فى الكتاب فى العبادات جلّها مجمله أو لا ـ إطلاق فيها فضلاً عن العموم لأنّها ليست فى مقام بيان أجزائها وشرائطها وموانعها غالباً، وإنّما تكون فى مقام التشريع والتكليف بها، ولذا يكون المرجع عند فقد الدليل على جزئيه شيء أو شرطيته أو مانعيته لها، الأصل العملى، لا التمسک بتلک الخطابات بل يمكن دعوى

والملازمه بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعه، وإن كان مقتضى القاعده جوازهما، لإختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف فى تعيين موارده، بخلاف التخصيص.

الشَرح:

مثل ذلک بالإضافه إلى غیر العبادات أیضاً فى الجمله، كما فى الشک فى بعض الأمور المعتبره.

وأمّا ما ذكره من احتمال أن یكون المراد من الأخبار الوارده فى طرح المخالف، هو المخالف لمراده واقعاً وأنّهم علیهم السلام لا یخالفون المراد الواقعى من الكتاب، فیدفعه: أنّ هذا الاحتمال لا یناسب ما ورد فى عرض الخبر المنقول عنهم علیهم السلام على الكتاب وطرح ما یكون مخالفاً له، فإنّ هذا الضابط ینافى الاحتمال المذكور إذ مقتضى هذا الاحتمال المذكور ملاحظه ظاهر الكتاب مع ظاهر الخبر والمفروض أنّه لا سبیل لنا إلى المراد الواقعى للّه إلاّ من طریق ظاهر الكتاب كما لا یخفى على المتأمّل.

فصل

لاـ يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً[۱]، فيكون الخاص: مخصصاً تاره، وناسخاً مره، ومنسوخاً أخرى، وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لاـ مخصصاً، لئلاـ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعى، وإلّا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له، كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات.

الشَرح:

العام والخاص المتخالفان

[۱] قد ذكر قدس سره ما حاصله أنّه إذا اقترن خطاب الخاص بزمان خطاب العام أو ورد خطاب الخاص قبل حضور وقت العمل بخطاب العام، فلا ينبغى التأمّل فى كون الخاص مخصّصاً ويكشف أنّ المدلول الاستعمالى للعام لم يكن مطابقاً للمراد الجدّى من العام بجميع أفراده، وكذلك الأمر فيما ورد خطاب الخاص بعد حضور وقت العمل بخطاب العام ولكن لم يكن الداعى للمولى من خطاب العام مجرّد الكشف عن تمام ما كان فى مقام الثبوت، بل كان الداعى إليه الكشف عن ذلك المقام فى الجمله، وجعل الحجه ــ يعنى المعذّر ــ بالإضافه إلى الباقى لمصلحه فى جعلها.

وهكذا الحال إذا ورد الخاص بعد ذلك ولو بزمانٍ غير قصير ولكن كان قرينه على عدم ثبوت حكم العام للعنوان الداخل فى الخاص من الأوّل، كما هو الحال فى

وإن كـان العـام وارداً بعـد حضور وقت العمـل بالخـاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصـصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً، لكثره التخصيص، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قله النسخ فى الأحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص فى الدوام ـــ ولو كان بالاطلاق ـــ أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى، هذا فيما علم تاريخهما.

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليه.

الشَرح:

عمومـات الكتـاب والسـنه، حيث ورد الخصوصـات على خلافها ـ بعـد زمان ـ فى الروايات الصادره والمنقوله عن المعصومين عليهم السلام .

لا يقال: على ذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهذا من المولى الحكيم، قبيح.

فإنّه يقال: إذا كان فى جعل المعذّر للمكلّف صـلاحاً فلا محـذور فيه، ويكفى فى الصـلاح تسـهيل طريق تلقّى الأحكام تدريجاً وتسهيل العمل بها لئلاّ يفرّ الناس عنها لكلفتها.

نعم، إذا لم يكن فى البين صلاح وكان الخطاب لمجرّد الكشف عن مقام الثبوت فلا يصحّ من الحكيم تأخير خطاب الخاص إلى مـا بعـد وقت العمل بالعام، وإذا فرض ورود الخاص كـذلك يكون خطاب الخاص ناسـخاً لعموم العام وكاشـفاً عن ثبوت حكم العام واقعاً إلى زمان ورود الخاص.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو ورد خطاب الخاص بعد خطاب العام ولم يعلم أنّه قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً أو أنّه ورد بعد حضور وقت العمل

وكثره التخصيص وندره النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلّا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيروره الخاص لذلك فى الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلاّ ـ فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً فى الأول، ومخصصاً ومنسوخاً فى الثانى، إلاّ ـ أن الأظهر كونه مخصصاً، وإن كان ظهور العام فى عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص فى الدوام، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندره النسخ جداً فى الأحكام.

الشَرح:

به ليكون ناسخاً أو يحتمل كونه ناسخاً فلا سبيل إلى تعيين كونه ناسخاً أو مخصّصاً، ولو ترتّب على كونه ناسخاً أو مخصّصاً أثر عملى فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه، وكثره التخصيص وقلّه النسخ لا يوجب إلّا الظن بكونه مخصّصاً لا ناسخاً ولا اعتبار بالظنّ.

وهذا بخلاف ما ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص المتقدّم، فإنّ الخاص المتقدّم، إمّا منسوخ بالعام المتأخّر أو أنّه مخصّص للعام المتأخّر، وبما أنّ ظهور الخاص فى دوام حكمه، ولو كان بالإطلاق، أقوى من ظهور العام فى العموم بحسب أفراده ولو كانت هذه الدلاله بالوضع، يكون الخاص المتقدّم قرينه على تخصيص العام وهذا التقريب لا مورد له فى الخاص إذا ورد بعد العام وتردّد أمره بين كونه ناسخاً لعموم العام أو مخصّصاً له، فإنّه كما ذكر يرجع فيه إلى الأصول العمليه وذلك لأنّ الدوام فى العام المتقدّم مقطوع العدم وإنّما يتردّد الأمر فيه بين انقطاعه

....

الشَرح:

من الأول ليكون الخاص مخصّصاً أو فيما بعد ليكون الخاص ناسخاً وحيث لا معين لأحدهما فيرجع إلى الأصول العمليه.

وبالجمله الخاص من حيث زمان الورود مجمل بخلاف صوره ورود العام بعد حضور العمل بالخاص فإنّه لا إجمال فى ناحيه الخاص غايه الأمر ينافيه ظهور العام فى العموم.

ثم ذكر قدس سره فى آخر كلامه أنّ تعيّن الخاص لكونه مخصّصاً فيما إذا ورد خطابه قبل حضور العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص يبتنى على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وإلاّ فلا يتعيّن الخاص للتخصيص بل يدور أمره بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام وبين كونه مخصّصاً أو منسوخاً إذا ورد العام قبل حضور العمل بالخاص.

أقول: لم يظهر الفرق بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً لعموم العام مع فرض وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام، نعم، الفرق بينهما بالإضافه إلى المولى العرفى موجود ولكن الفرق بالإضافه إلى الأحكام الشرعيه والأثر العملى المترتب على فعل المكلف فغير واضح.

وأمّا العام المتأخر فلا معنى لتردّد كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر أو كون العام المتأخر ناسخاً للخاصّ قبل حضور وقت العمل بالخاص، بل يتعين كون الخاص مخصّصاً وإلاّ كان خطاب الخاص مع نسخه قبل حضور وقت العمل به لغواً محضاً وهذا من المولى الحكيم غير ممكن.

وأيضاً ما ذكره قدس سره من أنّ الخاص إذا ورد بعد خطاب العام ولكن تردّد أمره بين

....

الشَرح:

أن يكون وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً للعام أو بعد حضوره ليكون ناسخاً فاللازم الرجوع إلى الأصول العمليه، يلزم عليه أنّه لو كان خطاب العام فى الكتاب المجيد والخاص منقولاً عن الأئمه عليهم السلام بخبر الواحد أن لا يجوز رفع اليد بذلك الخبر عن عموم الكتاب بل يتعيّن العمل بالعام وإلغاء الخاص المزبور رأساً لأنه لم يثبت فى الفرض كون الخاص المكشوف بالخبر عن الإمام عليه السلام وارداً قبل حضور وقت العمل بعموم العام، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فيكون رفع اليد به عن عموم الكتاب من رفع اليد عن الحجه من غير إحراز حجه على خلافها.

ودعوى أنّه لا يحتمل وجود الناسخ للكتاب فى الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السلام لا يمكن المساعده عليها، فإنّه يحتمل أن يكون الناسخ مستودعاً عندهم بإيداع النبى صلى الله عليه و آله وسلم ليظهروه فى الزمان المناسب أو كان الخاص المروى عنهم عليهم السلام كاشفاً عن الخاص الصادر عن النبى صلى الله عليه و آله وسلم بعد حضور وقت العمل بالعام الوارد فى الكتاب المجيد.

والصحيح فى الجواب أنّه لا ـ مورد للرجوع إلى الأصول العمليه فى فرض تردّد الخاص بين وروده قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده بل لا يكون خطاب الخاص كاشفاً عن ثبوت مدلوله من حين تشريع الحكم الذى تضمّنه خطاب العام دائماً.

وبتعبيرٍ آخر: خطاب الخاص قرينه عرفيه على عدم إراده العموم بحسب المراد الجدّى حين صدور خطاب العام، بلا فرقٍ بين كون خطابيهما مقترنين أو كان أحدهما قبل الآخر أم بعده فإنّ ظاهر خطاب النهى عن البيع الربوى هو أنّ الحكم الثابت له عند التشريع عدم الإمضاء، فيكون الجمع بينه وبين مثل قوله : «أحلّ

....

الشَرح:

اللّه البَيْع» أو «أَوْفُوا بـالعقُودِ» انّ الإمضاء واللزوم ثبوتاً فى غير ما ينطبق عليه عنوان الربا ولا ينظر فى ذلك إلى زمان الصـدور فإنّ حمـل خطـاب الخـاص على أنّه حكم ثـانٍ لبعض أفراد العام ثبوتاً، بعـد ثبوت حكم العام لتلك الأفراد إلى زمان طويل أو قصـير يحتاج إلى قرينه خاصّه، وإلاّ فظاهر كلّ الخطابات الكشف عن مقام تشـريع الأحكام وإن وردت خطاباتها تـدريجاً لما تقـدّم من ملاحظه مصلحه التدريج فى البيان.

وقـد ذكرنـا أنّ قبـح تـأخير البيان ليس من قبيل قبـح الظلم فى كونه ذاتياً بل لأجل وقوع المكلّف معه فى مخالفه الحكم الواقعى وعـدم علمه به، وأمّـا لو كـان فى تأخير البيان صـلاح أو كان ذلك لاهتمام الناس بالتحفّظ على ما يتعلّمون من الأحكام، وعـدم فرارهم عن تعلّمها والعمل بها، وعـدم إعراضـهم عن أوصـياء النبى صـلى الله عليه و آله وسـلم بتخيل عـدم حاجتهم إليهم عليهم السلام ، فلا محذور فيه.

ومما ذكرنـا يظهر ثبوت المخصّـِصات والمقيّـِدات لعمومات الكتاب المجيـد ومطلقاته، عن الأئمه عليهم السـلام بحيث يحصـل الوثوق بعدم كون التخصـيص والتقييد ثابتاً قبل بيانهم عليهم السـلام ، لا يوجب نسخ الأحكام المستفاده من عمومات الكتاب أو مطلقاته، ليتوهّم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد، وكذلك الحال فى العمومات والمطلقات الصادره عن النبى صـلى الله عليه و آله وسـلم بالإضـافه إلى مـا ورد من الخاص والمقيّـِد الصادرين عن الأئمه:، وقـد ذكرنا تأخّر ورود الخاص عن العام حتّى بزمان غير قصير، لا يكون نسخاً ولا كاشفاً عن الناسخ.

فما عن المحقّق العراقى قـدس سـره : من أنّ الخاص إذا كان مقـدّما على العام، فالأصل الجهتى فيه، يتعارض مع الأصل الدلالى فى العام، وحيث لا ترجيح لأحدهما يتساقطان، ويكون المرجع استصحاب حكم الخاص، فينتج نتيجه التخصيص. وأمّا

ولاـ بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول فى النسخ[۱]، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلّا أنه فى الحقيقه دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، الشَرح:

إذا كان الخاص متأخّراً عن العام وصادراً بعد حضور وقت العمل بالعام وكان مخصّصاً للعام ولو بإطلاقه بأن كشف عن ثبوت مدلوله من الأول ومن حين ورود العام لوقعت المعارضه بين ظهوره وظهور العام فى ثبوت حكمه لجميع الأفراد، فيتساقطان ومع تساقط الظهورين يكون المرجع هو الأصل العملى فتاره يكون مقتضاه موافقاً للتخصيص كما إذا كان مفاد العام حكماً إلزامياً مثل وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الخاص حكماً ترخيصياً مثل: عدم وجوب إكرام زيد العالم، وأخرى يكون مقتضاه موافقاً للنسخ كما إذا كان مفاد العام حكماً ترخيصياً، مثل: عدم وجوب إكرام العلماء وكان مفاد الخاص حكماً إلزامياً مثل: وجوب إكرام زيد، حيث مقتضى أصاله البراءه هو عدم وجوب إكرام زيد إلى زمان ورود الخاص فينتج النسخ(۱). لا يمكن المساعده عليه، لما ذكرنا أنّ الخاص قرينه عرفيه على المراد من العام، تأخّر عن العام أو تقدّم عليه، والتأخير عن زمان الحاجه لا يكون قرينه على النسخ لأنّ البيان قد يتأخّر لمصلحه فى تأخيره على ما تقدّم.

حقيقه النسخ

[۱] لا يخفى أنّ النسخ بمعناه الحقيقى بالإضافه إلى الأحكام هو إلغاء الحكم المجعول، نظير الفسخ فى المعامله بعد عقدها، ولا يتصور النسخ بهذا المعنى حقيقه، ممّن لا يتصوّر فى حقّه الجهل بجهات الفعل، دون من يمكن فى حقّه الجهل

۱- (۱) نهايه الأفكار ۱ / ۵۵۷.

مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلک لأن النبی صلی الله علیه و آله الصادع للشرع، ربما یلهم أو یوحی إلیه أن یظهر الحکم أو استمراره مع اطلاعه علی حقیقه الحال، وأنه ینسخ فی الإستقبال، أو مع عدم اطلاعه علی ذلک، لعدم إحاطته بتمام ما جری فی علمه (تبارک وتعالی)، ومن هذا القبیل لعله یکون أمر إبراهیم بذبح إسماعیل.

وحیث عرفت أن النسخ بحسب الحقیقه یکون دفعاً، وإن کان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم لزوم البداء المحال فی حقه (تبارک وتعالی)، بالمعنی المستلزم لتغیر إرادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهه، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحکم المنسوخ، فإن الفعل إن کان مشتملاً علی مصلحه موجبه للأمر به امتنع النهی عنه، وإلاّ امتنع الأمر به، وذلک لأن الفعل أو دوامه لم یکن متعلقاً لإرادته، فلا یستلزم نسخ أمره بالنهی تغییر إرادته، ولم یکن الأمر بالفعل من جهه کونه مشتملاً علی مصلحه، وإنما کان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حکمه ومصلحه.

الشَرح:

فإنّ الجاهل بها لخفاء جهه فی الفعل یتخیّل أنّ فیه صلاحاً ملزماً فیأمر به ویبعث نحوه ثم یلتفت إلی جهه الفساد فیه فیلغی أمره به، نظیر من یعتقد أنّ فی المعامله الکذائیه ربح وافر وبعد العقد یلتفت إلی کونها خاسره، فیفسخها بخیار أو إقاله، والنسخ بهذا المعنی یمکن وقوعه قبل حضور وقت العمل وبعده کما یحصل الفسخ فی الاجاره قبل عمل الأجیر أو بعده ولا یخفی أنّ استمرار الحکم وإلغائه خارجان عن مدلول خطابی الأمر والنهی لأنّ بقائه أو إلغائه متأخّران عن مرتبه الجعل، سواء کان المجعول حکماً مؤقتاً أو مستمراً ولابدّ عند الشک فی هذا النسخ کالشک فی بقاء العقد أو فسخه من قبل ذی الخیار من استصحاب عدم النسخ کالاستصحاب فی عدم فسخ المعامله.

....

الشَرح:

وأمّا النسخ المتصور فى الأحكام الشرعيه فلا يعقل أن يكون بالمعنى المتقدّم فإنّه إن كان الصلاح أو الفساد محدوداً أو مؤقتاً فيعتبر الشارع وجوبه أو حرمته إلى ذلك الحدّ والوقت وإن كان مطلقاً ودائمياً فيعتبر وجوبه أو حرمته مطلقاً ودائماً، هذا بحسب مقام الثبوت، حيث يقال إنّ النسخ فى الأحكام يرجع إلى التقييد والتخصيص بحسب الزمان.

نعم، ربما يكون خطاب الحكم بحسب مقام الإثبات مطلقاً ويأتى خطاب المقيّد والمخصّص بحسب الزمان، عند حلول ذلك الزمان، وكما أنّه ربّما يكون المراد الجدّى من العام والمطلق، عدم العموم والإطلاق بحسب الأفراد ويؤتى بالمخصّص أو المقيّد بعد ذلك فكذلك الحال فى خطاب المخصّص أو المقيّد بحسب الأزمان وكما أنّه يؤخذ بالعموم والإطلاق بحسب الأفراد مع عدم ثبوت الخاص والمقيد وكذلك الحال بالإضافه إلى الشك فى التخصيص والتقييد بحسب الأزمان.

وبالجمله، المتّبع هو الإطلاق من جهه الزمان وإثبات المجعول هو الحكم المستمرّ بحسب الأزمان هذا بالإضافه إلى الخطابات المتضمّنه للتكاليف والأحكام حقيقه كما هو ظاهر الخطاب الشرعى.

وأمّا الحكم المنشأ لا بداعى الطلب الحقيقى بل بدواعٍ أُخر من التهديد والاعتذار أو إظهار حال العبد وغير ذلك مما لا يكون الداعى إلى الإنشاء إلّا تحقّق صوره الحكم فيمكن النسخ فيه قبل العمل بمعنى إظهار أنّ المنشأ كان صوره الحكم من غير تعلّق غرض فى الإتيان بالمتعلّق أصلًا، لأنّ الصلاح الداعى إلى الإنشاء والإبراز إنّما كان فى نفس إبراز الحكم لا فى نفس الحكم واقعاً.

وفى الحقيقه، ليس هذا القسم من قبيل الحكم والأمر والنهى حقيقةً من الأول

وأما البـداء فى التكوينيات[۱] بغير ذاک المعنى، فهو ممـا دل عليه الروايـات المتواترات، كمـا لاـ يخفى، ومجمله أن اللّه تبارک وتعالى إذا تعلقت مشيته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمه داعيه إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عـدم علمه به، لما أشـير إليه من عـدم الإحاطه بتمام ما جرى فى علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحى أو الإلهـام لإرتقـاء نفسه الزكيه، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته، ولـم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال اللّه تبارک وتعالى: (يمحو اللّه ما يشاء ويثبت) الآيه، نعم من شـملته العنايه الإلهيه، واتصـلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ الـذى هو من أعظم العوالم الربوبيه، وهو أم الكتـاب، يكشف عنـده الواقعيـات على ما هى عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء، ولبعض الأوصياء، كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

الشَرح:

وإن جعله الماتن قـدس سـره وغيره ممن تبعه من قسم الحكم، وما كان من الترديـد فى كلامه من ابتناء وقوع النسخ على إمكانه قبل حضور وقت العمل كان يريـد هذا المعنى من النسخ، وقد ذكرنا أنّه ليس من قسم الحكم حقيقه ليقال إنّه نسخ، بل هو إنشاء صوره الحكم بحيث يترائى للمخاطب أنّه حكم واقعى ثم حين النسخ يكشف عن حقيقته.

حقيقه البداء فى التكوينيات

[۱] قـد ذكر المـاتن قـدس سـره انّ البـداء فى التكوينيـات ممـا ثبت وقـوعه بالروايـات المتـواتره والمراد منه ليس تغيّر إراده اللّه ومشيئته لما تقدّم من امتناعه على اللّه بل المستفاد من تلك الأخبار وجهان:

أوّلهمـا: أنّ اللّه قـد يكشف لنبيّه أو وليّه (صـلوات اللّه وسـلامه عليهما) وقوع شـىء يمحوه فيوحى أو يلهم إليهما أن يخبرا وقوع ذلک الشىء مع علمهما بعدم

نعم مع ذلک، ربما یوحی إلیه حکم من الأحکام، تاره بما یکون ظاهراً فی الإستمرار والدوام، مع أنه فی الواقع له غایه وأمد یعینها بخطاب آخر، وأخری بما یکون ظاهراً فی الجد، مع أنه لا یکون واقعاً بجد، بل لمجرد الإبتلاء والإختبار، کما أنه یؤمر وحیاً أو الهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غیره مما لا یقع، لأجل حکمه فی هذا الإخبار أو ذاک الإظهار، فبدا له تعالی بمعنی أنه یظهر ما أمر نبیه أو ولیه بعدم إظهاره أولاً، ویبدی ما خفی ثانیاً.

وإنما نسب إلیه تعالی البداء، مع أنه فی الحقیقه الإبداء، لکمال شباهه إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره، وفیما ذکرنا کفایه فیما هو المهم فی باب النسخ، ولا داعی بذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب کما لا یخفی علی أولی الألباب.

الشَرح:

وقوعه وأنّه یمحوه اللّه أو مع عدم علمهما بالمحو المزبور لأنّ النبی أو الولی لا یحیط بتمام ما جری فی علمه لأنّ حال الوحی أو الإلهام ترتقی نفسه الزکیه وتتصل بلوح المحو والإثبات فیطّلع علی وقوع شیء ولا یطلع علی کونه معلّقاً علی أمرٍ غیر واقع، أو علی عدم المانع، قال اللّه : «یَمْحُو اللّه ما یَشاءُ وَیُثْبِت»(1)، وکلّ من إظهاره ، وقوعه، والأمر بالإخبار به، إنّما هو لمصلحه داعیه إلی ذلک من ترتّب توبه الناس علیه أو انبعاثهم إلی عمل خیر خاص، أو غیر ذلک مما یظهر للعباد بعد ذلک.

ثانیهما: أنّ من شملته العنایه الإلهیه فاتّصلت نفسه الزکیه بعالم اللوح المحفوظ الذی هو من أعظم العوالم الربوبیه وهو أمّ الکتاب الذی ینکشف عنده الواقع علی ما هو علیه، کما قد اتّفق ذلک لخاتم الأنبیاء صلی الله علیه و آله وسلم وبعض الأوصیاء علیهم السلام فیعرف الکائن علی ما یکون، ومع ذلک یؤمر وحیاً أو إلهاماً، بوقوع عذاب أو غیره مما لا یقع لحکمه

1- (1) سوره الرعد: الآیه 39.

ثم لاـ يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص والنسخ، ضروره أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما فى المخصص، وأما إذا دار بينهما فى الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

الشَرح:

داعيه إلى هذا الاخبار، ثم يظهر ما أمر نبيّه أو وليه عدم إظهاره فى الابتداء من عدم وقوع العذاب أو غيره ويبدى ما خفى على العباد ثانياً، فيكون البداء من اللّه بمعنى الإبداء والإظهار، وإطلاق البداء على هذا الإبداء لشباهته بالبداء من غيره صوره من ثبوت الشىء فى المستقبل أو الإخبار به أوّلاً وظهور خلافه ثانياً مما كان خفياً على من بيده الإثبات والقرار والاخبار.

أقول: الأخبار الوارده فى البداء(١) متواتره إجمالاً، وقد ورد فى بعضها أنّ البداء مما يعبد به اللّه ، وأنّه تعظيم للّه ، وأنّه ما بعث نبيّاً إلاّـ وقد ألزم أن يعلم أنّ اللّه يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، وأنّ للّه علمين علم مخزون لاـ يعلمه إلاّ هو فمن ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسوله وأنبيائه فنحن نعلمه، وأنّ من الأمور أمور موقوفه عند اللّه يقدّم ما يشاء ويؤخّر منها ما يشاء إلى غير ذلك.

وليتّضح مفاد الاخبار لابدّ من ملاحظه أمرين:

الأوّل: عدم تخلّف العلم عن المعلوم، فالعلم المخزون عند اللّه لاـ يتخلّف عن المعلوم خارجاً، وإلاّـ لم يكن علماً، سواء كان حضورياً أو حصولياً، ولكنّ هذا العلم أيضاً لا يوجب خروج المعلوم _ إذا كان فعلاً من الافعال _ عن قدره الفاعل واختياره،

١- (١) الأصول من الكافى ١ / ١٤٦ باب البداء.

....

الشَرح:

وإلّا تخلّف العلم عن المعلوم أيضاً فإنّ المعلوم هو الفعل بمشيئه الفاعل واختياره.

الثانى: أنّ إراده اللّه ومشيئته من صفات الفعل وبها يكون الخلق وتكوين الأشياء وليست من صفات الذات، فالعلم منه وإن كان عين القدره والحياه إلّا أنّ إرادته التى بها يكوّن الأشياء غير العلم والقدره.

فما كان فى علمه المكنون المخزون لا يكون فيه تغيير ولا تبديل ولا محو ولا إثبات، ويعبّر عنه باللوح المحفوظ وقضائه المحتوم، وما لم يكن فى المكنون من علمه فيجرى فيه التبديل والمحو والاثبات وهو قضاء اللّه غير المحتوم والبداء يتبع هذا القضاء بمعنى أنّ ما جرى فى قضائه غير المحتوم المعبّر عنه بلوح المحو والإثبات، ومنه علمه الذى يظهر لملائكته ورسله وأنبيائه فإنّه قد يكون الشىء فى هذا القضاء بنحو التعليق والتقدير، فلو كان هذا مخالفاً لما فى قضائه المحتوم وقع فيه البداء أى تغيير وتبديل، وذلك لعدم حصول المعلّق عليه، أو حصول تقدير آخر، والموجب لعدم حصوله مختلف فقد يكون تضرّع العبد وابتهاله لربّه وتوسّله بالأولياء المقرّبين لديه وتوسيط شفاعتهم عليهم السلام كما ورد فى دفع البلاء بالدعاء ورد القضاء به فعن حماد بن عثمان عن أبى عبداللّه عليه السلام قال سمعته يقول: إنّ الدعاء يردّ القضاء ينقضه كما ينقض السلك وقد ابرم ابراماً(1) و عن الحسن بن علىّ الوشاء عن أبى الحسن عليه السلام قال: كان على بن الحسين عليه السلام يقول: الدعاء يدفع البلاء النازل ما لم ينزل(2). وغيرهما من الأخبار الوارده فى أبواب الدعاء أو أمر آخر مما ورد فى ترتّب الحسنه على التوسلات والعبادات

۱- (۱) الوسائل: ج ۴، باب ۷ من أبواب الدعاء، الحديث ۴ و ۸.

۲- (۲) الوسائل: ج ۴، باب ۷ من أبواب الدعاء، الحديث ۴ و ۸.

....

الشَرح:

والزيارات والصدقات إلى غير ذلك من أفعال الخير وكذا بالأفعال السيّئه والمعاصى مما ورد فيها من ترتّب السيّئه والشرور والنحوسات.

ومما ذكرنا يظهر ضعف الوهم بأنّ الأدعيه والتوسلات كلّها لا توجب إلّا نحو تقرّب إلى اللّه تقرّباً منزليه ولا يدفع بها البلاء ولا يجلب بها نفع، نظير المريض وتأوهه، حيث لا يجدى لشفائه ولا يوجب تخفيف ألمه.

وهذا الوهم تكذيب للكتاب المجيد، مثل قوله : «وَإذا سَألَك عِبَادِى عَنِّى فَإنِّى قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدّاعى إِذا دَعانِى»(۱)، قوله: «أَمَّنْ يُجِيْبُ المُضْطَرّ إذا دَعاهُ وَيَكْشِفُ السّوْءَ»(۲)، إلى غير ذلک من الآيات الكثيره والأخبار المتواتره وهذا الوهم التزام بما قالت اليهود على ما حكى اللّه سبحانه عنهم فى قوله تعالى: «يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلّتْ أيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا»(۳).

وبالجمله، البداء بمعنى التغيّر فى الإراده لانكشاف الخطأ أو الجهل بالواقع غير معقول بالإضافه إلى اللّه ، بل بالإضافه إليه من تخلّف المعلّق عليه فى قضائه غير المحتوم، عمّا فى علمه المخزون وفى هذه الموارد قد يقع الأخبار عن النبى أو الوصى بما فى لوح المحو والإثبات ثم يظهر تخلّفه عمّا فى لوحه المحفوظ لما أشرنا إليه من موجب التخلّف «يَمْحُو اللّه ما يَشاءُ وَيُثْبِت وَعِنْدَهُ أُمّ الكِتابِ»(۴).

۱- (۱) سوره البقره: الآيه ۱۸۶.

۲- (۲) سوره النمل: الآيه ۶۲.

۳- (۳) سوره المائده، الآيه ۶۴.

۴- (۴) سوره الرعد: الآيه ۳۹.

المقصد الخامس: فی المطلق والمقیّد والمجمل والمبین

اشاره

فصل

عرف المطلق بـأنه: ما دل علی شائع فی جنسه[۱]، وقـد أشـكل علیه بعض الأعلام، بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال الكلام فی النقض والإـبرام، وقـد نبهنـا فی غیر مقـام علی أن مثله شـرح الإـسم، وهو ممـا یجوز أن لاـ یكون بمطرد ولاـ بمنعكس، فالأـولی الإعراض عن ذلك، ببیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق، أو من غیرها مما یناسب المقام.

الشَرح:

تعریف المطلق

[۱] قد ذكروا فی تعریف المطلق بأنّه ما دلّ علی شایع فی جنسه والمراد بالموصول اللفظ، فإنّ الموصوف بالدلاله هو اللفظ دون المعنی، كما أنّ المراد بالشایع، هی الحصه التی تعمّ الحصص المندرجه تحت جنس واحد مثل «رجل» فی قوله أكرم رجلاً.

لكن أشكل بأنّه لو كان المراد بالمطلق ذلك، لم یطّرد التعریف ولم ینعكس لدخول بعض الأسـماء فی التعریف المذكور كأیّ رجـل فی قوله «أكرم أیّ رجـل» ولاـ یـدخل فی التعریف المـذكور أیضاً اسم الجنس، فإنّ اسم الجنس لا یـدلّ علی الحصه، بل علی نفس الجنس أی الطبیعی.

وذكر الماتن قـدس سـره انّ التعریف من قبیل شـرح الإسم حیث یراد منه تبـدیل لفظ بلفظ آخر أوضـح فی الدلاله علی المعنی، ولو من جهه، وهذا لا یعتبر فیه الإطراد والإنعكاس فلا موجب للنقض بعدمهما.

ص: ۳۲۵

فمنهـا: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس[١] وحيوان وسواد وبيـاض إلى غير ذلك من أسـماء الكليات من الجواهر والأعراض بـل العرضـيات، ولاـ ريب أنهـا موضوعه لمفاهيمهـا بمـا هى هى مبهمه مهمله، بلاـ شـرط أصـلًا ملحوظاً معهـا، حتى لحاظ أنها كذلك.

وبـالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصـرف المفهوم الغير الملحوظ معه شـىء أصـلًا الـذى هو المعنى بشـرط شىء، ولو كـان ذاك الشـىء هو الإرسال والعموم البـدلى، ولا الملحوظ معه عـدم لحاظ شـىء معه الـذى هو الماهيه اللابشـرط القسـمى، وذلـك لوضوح صـدقها بما لها من المعنى، بلا عنايه التجريـد عما هو قضـيه الإشتراط والتقييـد فيها، كما لا يخفى، مع بـداهه عـدم صـدق المفهوم بشـرط العموم على فرد من الأـفراد، وإن كـان يعم كـل واحـد منها بـدلًا أو استيعاباً، وكـذا المفهوم اللابشـرط القسـمى، فإنه كلى عقلى لا موطن له إلّا الـذهن لا يكاد يمكن صـدقه وانطباقه عليها، بداهه أن مناطه الإتحاد بحسـب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلّا ذهناً؟

الشَرح:

أقول: يمكن أن يقـال إنّ معناه الإرتكازى أوضـح ممّا ذكر فى التعريف لاحتياج توضـيح الشايع فى جنسه إلى التكلّف والتوجيه ففى كون ما ذكر من قبيل شرح الإسم أيضاً تأمّل.

ثمّ ذكر أنّ الأـولى الاـعراض عن تعريف المطلق والتعرض لبيـان المعنى الموضوع له فى بعض الألفـاظ التى يطلق عليها المطلق، والتعرض لمعنى بعض الألفاظ التى لا يطلق عليها المطلق ولكن التعرض لمعانيها يناسب المقام.

الموضوع له فى أسماء الأجناس

[١] من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، اسم الجنس من الأسماء الموضوعه

....

الشَرح:

للطبيعى سواء كان ذلك الطبيعى من قسم الجوهر كالإنسان والحيوان، أو من قسم العرض كالسواد والبياض، أو من قسم العرضى، والمراد بالعرضى المعنى الإعتبارى الإنشائى كالزوجيه والنيابه وغيرهما ممّا ينشأ بالعقد أو الإيقاع، فاسم الجنس موضوع لنفس المعنى المعبّر عنه باللابشرط المقسمى حيث لم يلاحظ فيه خصوصيه زايده ولو كانت تلك الخصوصيه انطباقه على كثيرين بنحو الإستغراق أو البدليه، وبتعبير آخر يلاحظ المعنى حتى مع قطع النظر عن لحاظه كذلك فيكون المراد من اللابشرط هو اللابشرط المقسمى، بخلاف لحاظ المعنى بما أنّه لم يؤخذ فيه جميع الخصوصيات كما هو المراد من الماهيه اللابشرط القسمى. والوجه فى وضعه لما ذكر صدق معنى اسم الجنس على الفرد الواحد، ولو كان المأخوذ فيه الإستيعاب أو العموم البدلى ــ كما هو مفاد المعنى اللابشرط القسمى عند الأصوليين، ويصدق عليه بشرط شىء باصطلاح أهل المعقول ــ لما صدق على الفرد الواحد، كما أنّه لو كان عدم لحاظ الخصوصيه ملحوظاً فى معناه لما كان يصدق على الخارجيات؛ لأنّ موطن اللحاظ الذهن فيصير المعنى المقيد بعدم اللحاظ من الكلى العقلى ومن المعنى الذى لا موطن له إلاّ الذهن.

وبالجمله اسم الجنس غير موضوع للمعنى بشرط شىء، بأن يكون السريان «شمولاً أو بدلاً» قيداً للمعنى، ولا موضوعاً للمعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شىء الذى يكون المعنى مع هذا اللحاظ من الماهيه اللابشرط القسمى، والشاهد لعدم وضعه بأحد النحوين صدق معنى الإسم على الفرد الواحد، والمعنى بشرط العموم لا يصدق عليه، كما أنّ المعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شىء معه، كلّى عقلى لا يصدق على الخارجيات، فإنّ اللحاظ لا موطن له إلاّ الذهن والمقيّد بأمر ذهنى يكون موطنه الذهن لا الخارج.

....

الشَرح:

وذكر المحقق النائينى قدس سره ما حاصله أنّ أسماء الأجناس غير موضوعه للكليات الطبيعيه التى تكون من اللابشرط القسمى، وذلـك فإنّ المعنى قـد يلاحظ فيه تغايره مع ما هو متحـد معه باعتبار آخر كما فى الماده بالإضافه إلى الصوره حيث يلاحظ كل منهمـا بنحو يكون غير الآـخر، ولاـ يصـحّ حمل أحـدهما على الآخر كما تقـدم فى بحث المشـتق فى لحاظ المبـدأ بالإضافه إلى الذات، وفى هذا القسم الماهيه بشرط لا تكون بالإضافه إلى الإتحاد، ولذا لا يحمل أحدهما على الآخر، ويقابلها لحاظ الماهيه لا بشـرط بالإضـافه إلى الإتحـاد مع الآخر، بحيث يحمل أحـدهما على الآخر كما فى الجنس والفصل ومعنى المشـتق بالإضافه إلى الذات، فإنّ الجنس يحمل على الفصل، والفصل على الجنس ويحملان على النوع المركب منهما والماهيه بنحو لا بشرط المقابل للمهيه بشرط لا بهذا المعنى خارجه عن محل الكلام فى المقام، والقسم الآخر منها هى المهيه بشرط لا من الخصوصيات، بمعنى أن لا يكون معها شـىء من الخصوصـيات اللاحقه بها، ويعبّر عنها بالمهيه المجرّده، وهى بهـذا الإعتبار تكون من الكليات العقليه التى يمتنع صدقها على الخارجيات، ويقابلها الماهيه بنحوين آخرين.

الأـوّل: المهيه بشـرط شـىء ونعنى بها الماهيه الملحوظه فيها اقترانها بخصوصـيه من الخصوصـيات اللاحقه بها، سواء كانت تلك الخصوصـيه وجـوديه أم عـدميّه، ويعبّر عنهـا بالمـاهيه المخلـوطه والمـاهيه بهـذا الإعتبـار ينحصـر صـدقها فى الاـفراد الواجـده للخصوصيه، ويمتنع صدقها على فاقدها.

والثـانى: المهيه المعتبره لا بشـرط بمعنى أنّه لا يعتبر فيها شـىء من خصوصـيه لحوق شـىء أو عـدم لحوقه ويعبّر عن هـذا القسـم بالمـاهيه المطلقه والملحوظه بنحو اللابشـرط القسـمى، وهـذا هو المراد من المطلق فى المقام وفى سائر المباحث التى يـذكر فيها المطلق والمهيه بهذا الإعتبار تصدق على جميع الافراد المقترنه

ص :۳۲۸

....

الشَرح:

بالخصوصيه التى تغاير خصوصيه بعضها عن خصوصيه بعضها الآخر، ثمّ إنّ الكلى الطبيعى هو اللابشرط القسمى لا المقسمى الذى يكون جامعاً بين الماهيه بشرط لاـ والماهيه بشرط شىء والماهيه لاـ بشرط، فإنّ الكلّى الطبيعى هو الجامع بين الافراد الخارجيه الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلى العقلى الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه، ولا يمكن أن تكون المهيه المعتبره على نحو تصدق على الافراد الخارجيه متحققه فى ضمن المهيه المعتبره على نحو يمتنع صدقها على ما فى الخارج، فلا مناص عن الإلتزام بكون الجامع بين الأقسام هى الماهيه الجامعه بين ما يصحّ صدقه على ما فى الخارج وما يمتنع صدقه عليه فتلك الماهيه الجامعه بين الافراد الخارجيه تصدق على ما فى الخارج لتحققها بالماهيه المعتبره بنحو اللابشرط القسمى الصادقه على ما فى الخارج، ولا تكون قابله للصدق على الكلى العقلى، وبتعبير آخر الكلى الطبيعى الجامع بين الافراد الخارجيه يستحيل أن تكون هى الماهيه الجامعه للأقسام.

وممّا ذكر ظهر الفرق بين الماهيه بنحو اللابشرط المقسمى وبين الماهيه بنحو اللابشرط القسمى، وانّ الأوّل مأخوذ بنحو اللابشرط بالإضافه إلى الأقسام الثلاثه من الماهيه بشرط لا الذى يلاحظ فيها الماهيه بنحو الموضوعيه، ومن الماهيه بشرط شىء الملحوظ معه الماهيه بنحو المرآتيه إلى بعض وجوداتها المعبّر عن ذلك بالماهيه المخلوطه، ومن الماهيه اللابشرط بذاتها الملحوظه بنحو المرآتيه إلى جميع وجوداتها ويمكن معه صدقها على كثيرين وتكون جامعه بين أفرادها الخارجيه المساوقه للكلى الطبيعى وتسمّى بالماهيه اللابشرط القسمى، ويقع الكلام فى أنّ أسماء الأجناس هل هى موضوعه لهذا القسم من المهيه التى فى ذاتها لا بشرط

ص :٣٢٩

....

الشَرح:

بالإضافه إلى خصوصـيه وجوديه أو عدميه لبعض الافراد، لا أنّها مقيّده بلحاظ عدم لحاظ الخصوصـيه حتى يكون كلياً عقلياً كما زعمه صـاحب الكفـايه، أو أنّها موضوعه للمقسم للأقسام الثلاثه المتقـدمه _ من الماهيه الملحوظه بعـدم لحوق شـىء بها، والتى ينظر إليهـا بنحو الموضوعيه، والمـاهيه المشـروطه المعبّر عنهـا بـالمخلوطه، والماهيه التى بـذاتها لا بشـرط التى لا ينظر إليها بنحو الموضوعيه، بـل بنحو المرآتيه إلى وجوداتهـا _ ويعبّر عن المقسم للأقسـام الثلاـثه المـذكوره بالمـاهيه بنحو اللابشـرط القسـمى المعبّر عنهـا بـالكلى الطبيعى، أو أنّها موضوعه لنفس الماهيه التى تكون جهه جامعه بين الأقسام؛ أى الماهيه المجرده والمخلوطه واللابشـرط القسـمى، الحق هو الثانى وفاقا لسـلطان العلماء ومن تأخّر عنه والشاهد لذلك صحه استعمال أسماء الأجناس فى كل قسم من الأقسام الثلاثه بلا عنايه فى اسـتعمالها فى شـىء منها، فإنّه كما يصـح أن يقال: الإنسان ضاحک، يصح أن يقال: الإنسان نوع، والإنسـان العـالم خير من الإنسـان الجاهل، وإذا كان اسـتعمال اسم الجنس فى الماهيه المأخوذه بشـرط لا أو بشـرط شـىء، كاسـتعماله فى المـاهيه بنحـو اللابشـرط القسـمى فى عـدم الحـاجه إلى إعمـال العنـايه ولحـاظ العلاـقه، كشف ذلـک عن كون الموضوع له لإـسم الجنس هى الجهه الجامعه بين الأقسام الثلاثه، ويعبّر عن تلک الجهه باللابشـرط المقسـمى، أضف إلى ذلک انّ حكمه الوضع فى الألفـاظ تقتضـى ذلـک، فـإنّ الحاجه قـد تـدعو إلى إفاده نفس تلک ا لجهه الجامعه وليس بإزائها لفظ غير اسم الجنس فيكون تفهيم كل منها بنحو تعدد الدالّ والمدلول إذا تعلق الغرض بإفاده قسم من أقسامها وبذلک يستغنى عن تعدد الوضع.

ثمّ ذكر قدس سره أنّه إذا ورد اسم الجنس فى خطاب الحكم فنفس وقوعه موضوعاً

....

الشَرح:

للحكم أو متعلقاً له قرينه على لحاظ المعنى بنحو المرآتيه لا الموضوعيه، فإثبات هذا المقدار لا يحتاج إلى قرينه أخرى، وإنّما تجرى مقدمات الحكمه ويحتاج إلى جريانها لإحراز عدم لحاظه بنحو المرآتيه بالإضافه إلى بعض وجوداتها بنحو تعدّد الدال والمدلول فإثبات أنّ الملحوظ بنحو الكلى الطبيعى من غير دخاله لبعض وجوداته يكون بقرينه الحكمه ومقدمات الإطلاق(١).

أقول: الماهيه الملحوظه من حيث هى مع قطع النظر عما يلحقها ـ حتى لحاظ كونها ملحوظه بقصر النظر إلى نفسها، غير الجهه الجامعه التى يكون الملحوظ فيها لحاظها بالإضافه إلى ما يلحق بها، المسماه بالمجرّده تاره وبالمخلوطه أخرى وبالمطلقه ثالثه، والماهيه التى يكون النظر إلى نفسها ولم يلاحظ فيها حتى قصر النظر إلى نفسها هى الموضوع له لأسماء الأجناس، ولذا يتوقف استفاده الإطلاق منها وأنّها بنحو اللابشرط القسمى الذى قال المحقق النائينى قدس سره انه موضوع للحكم، على ضم مقدمات الحكمه، وامّا لو كانت أسماء الأجناس موضوعه للماهيه الملحوظه بنحو اللابشرط القسمى، لما كان استفاده الإطلاق منها محتاجاً إلى انضمام مقدمات الحكمه، بل كان مقتضى وضعها، شمول الحكم لجميع انطباقاتها بمقتضى الوضع.

والحاصل أنّ لحاظ الطبيعى سارياً فى جميع انطباقاته ووجوداته أو فى أى منها بحيث يكون الملحوظ مفاد العموم الإستغراقى أو البدلى أجنبىّ عن مدلول أسماء الأجناس، وكذا عن الكلّى الطبيعى، فإنّ الكلى الطبيعى قابل للصدق على الكثيرين

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٢، الأمر السادس.

ومنهـا: علم الجنس كأسـامه، والمشـهور بين أهل العربيه أنه موضوع للطبيعه لا بما هى هى، بل بما هى متعينه بالتعين الـذهنى[١] ولذا يعامل معه معامله المعرفه الشَرح:

لا أنّه لوحظ فانياً فى جميع وجوداته بنحو الإستغراق أو البدل.

وما ذكر قدس سـره من كون الكلى الطبيعى متمحضاً فى كونه جامعاً بين الوجودات والافراد الخارجيه، وأنّه حقيقه مشتركه بينها المعبّر عنها باللابشـرط القسـمى، وأنّه قسيم للمهيه المأخوذه بشرط لا ــ الممتنع صدقها على الافراد الخارجيه المعبّر عنها بالكلى العقلى فى كلمـاتهم ــ لا يمكن المساعـده عليه، فإنّ الكلى الطبيعى لا يـدخل فيه الوجود، ولـذا يتصف بالعـدم، ولا يـدلّ اللفظ الموضوع له على شـىء من وجوداته وخصوصـيات وجوده إلّا بدال آخر، ولكن يمكن أن يراد مع خصوصـيه من وجوداته بدال آخر، كمـا أنّ إراده بعض وجـوداته، أو مطلق وجـوده، أو كـل وجـوداته، يكـون بـدال آخر، حيث إنّه لاـ بشـرط بالإضـافه إلى إرادتها، بل يمكن أن يقال: إنّ الماهيه التى لوحظت نفسها حتى مع قطع النظر عن لحاظ أنّها اقتصرت على لحاظ نفسها قسم من الماهيه الملحوظه، فلا تكون مقسـماً للماهيه التى يـذكر لها أقسام، لاختلاف لحاظها فإنّ المقسم لا يلاحظ إلّا فى ضـمن الأقسام لهـا، ولاـ يلاحظ إلاّـ بنحو الإشـاره إليه فى لحـاظ أقسامهـا، فالمـاهيه الـتى هى مقسم لأقسامهـا التى تنتهى إلى أربعه أقسـام هى الموضوع له لأسـماء الأجناس، ويصـح اسـتعمالها فى أقسامها بتعـدد الـدال والمـدلول، وعلى كل تقدير يحتاج اسـتفاده الإطلاق الـذى يختلف مقتضـاه بحسب المقامـات إلى أمر آخر غير مقتضـى وضع أسـماء الأجنـاس، وذلـك الأـمر الآـخر المغـاير للـدّال الوضعى هو مقدمات الحكمه على ما تقدم.

الموضوع له فى علم الجنس

[١] من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق باعتبار معناه علم الجنس كأسامه،

بدون أداه التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظى، كما هو الحال فى التأنيث اللفظى، وإلّا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنه على المشهور كلى عقلى، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحه حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن التصرف فى المحمول بإراده نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الإستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

الشَرح:

والمشهور عند علماء الأدب أنّه موضوع للمعنى لا بما هو هو، بل بما هو متعيّن بالتعيّن الذهنى، ولذا يعامل معه معامله المعرفه مع عدم دخول أداه التعريف.

وذكر الماتن قدس سره أنّه لا فرق بين معنى اسم الجنس وعلم الجنس، فإنّه كإسم الجنس موضوع لذات المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً، وانّ التعريف فيه لفظى كما فى التأنيث اللفظى، ويشهد لذلك صحه حمله على أفراده من غير تصرف فى معناه، ولو كان التعين الذهنى مأخوذاً فيه بأن وضع اللفظ بازاء المعنى بما هو ملحوظ لكان كلياً عقلياً _ والمراد بالكلّى العقلى ما يكون موطنه الذهن مع حكايته عن الكثيرين نظير حكايه الصوره المنقوشه عن ذى الصوره من غير أن يصح حملها عليه _ لما أمكن حمله على الخارجيات إلّا بالتجريد، مع أنّ أخذ قيد فى معنى اللفظ بحيث يحتاج عند استعماله إلى تجريد معناه عنه، لغو محض لا يصدر عن الحكيم.

أقول: كما أنّه لا ـ مجال لأخذ التعين الذهنى فى معنى علم الجنس كذلك لا مجال لتوهم أخذ التعين الخارجى فى معناه بأن يكون الموضوع له هو المعين الخارجى، فإنّه ليس للتعيّن الخارجى معنى إلّا الوجود الخارجى، فيلزم أن لا يتبادر من علم

ومنهـا: المفرد المعرف باللـام، والمشـهور أنه على أقسام[١]: المعرف بلاـم الجنس، أو الاسـتغراق، أو العهـد بأقسـامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصـيه فى كل واحد من الأقسام من قِبَل خصوص اللام، أو من قِبَل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الإشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف، ومفيـده للتعيين فى غير العهـد الـذهنى، وأنت خبير بأنه لا تعين فى تعريف الجنس إلاّـ الإشـاره إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعـانى ذهناً، ولازمه أن لا يصـح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد، لمـا عرفت من امتنـاع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الـذهن إلاّ بالتجريـد، ومعه لا فائـده فى التقييـد، مع أن التأويل والتصـرف فى القضايا المتداوله فى العرف غير خالٍ عن التعسف.

هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجه إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه الشَرح:

الجنس الطبيعى، فإنّ لازم ما ذكر، كون الوضع فى علم الجنس عاماً والموضوع له خاصاً.

ودعوى أنّ الموضوع له لعلم الجنس هو نفس الطبيعى وتعينه بلحـاظ ظرف الوضع واسـتعماله فلاـ يكن المساعـده عليها، فإنّه إن أُغمض عن كون ذات المعنى معيّناً ذهناً عند الإسـتعمال والوضع، فالأمر فى اسم الجنس أيضاً كذلك، وإن أخذ هذا قيداً للوضع يكون أخـذه لغواً محضاً فإنّ أخـذ شـىء ـ لا يتخلّف المعرف باللام ويوجد قهراً عند الوضع وعند الإسـتعمال ـ فى وضع اللفظ يعدّ من اللغو المحض.

الموضوع له فى المعرف باللام

[١] ممّا يطلق عليه المطلق، المفرد المعرف باللام إذا أريد منه الجنس أو الإسـتغراق، وأمّا المعهود سواء كان خارجياً أو ذكرياً أو ذهنياً كقوله «قَدْ رَضِى اللّهُ

فى الإستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغواً، كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً يكون للتزيين، كما فى الحسن والحسين، واستفاده الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التى لابد منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بإفاده اللام للإشاره إلى المعنى، ومع الدلاله عليه بتلك الخصوصيات لا حاجه إلى تلك الإشاره، لو لم تكن مخله، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً.

وأما دلاله الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلاله المدخول عليه، فلا دلاله فيها على أنها تكون لأجل دلاله اللام على التعين، حيث لا تعين إلّا للمرتبه المستغرقه لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبه الأخرى، وهى أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى.

الشَرح:

عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ إذْ يُبَايعُونَک تَحْتَ الشَّجَرَهِ»(١) وقوله «كَما أرْسَلْنا إلى فِرعَونَ رَسُولاً* فَعَصى فِرعونُ الرَّسُوْل»(٢)، فلا يكون من المطلق، وذكر الماتن قدس سره أنّ الإلتزام بكون كلّ من التعيّن الجنسى والإستغراقى والعهدى من مدلول المفرد المحلى باللام، بأن وضع المفرد المحلى باللام للجنس المعيّن تاره وللإستغراق أخرى، وللعهد بأقسامه ثالثه، أو الإلتزام بوضعه لبعضها واستعماله فى باقيها مجازاً غير صحيح، بل المدخول يستعمل فيما وضع له إسم الجنس وخصوصيه الإستغراق والتعين والعهد على تقديرها مستفاده من دالّ آخر بتعدّد الدال والمدلول، ويحتمل بدواً أن يكون الدالّ عليها نفس اللام أو غيرها من القرينه الحاليه أو المقاليه ولكن المشهور عند علماء الأدب أنّ اللام موضوعه لتلك الخصوصيات من تعيين الجنس أو استغراق

١- (١) سوره الفتح: الآيه ٨.

٢- (٢) سوره المزمّل: الآيتان ١٥ و١٦.

....

الشَرح:

جميع الافراد أو التعيين الخارجى أو الذكرى دون الذهنى فإنّها لا تفيد التعيين فى العهد الذهنى.

ولكن التعيين بالإضافه إلى الخارج أو المذكور على تقديره يكون بالقرينه، وكذا بالإضافه إلى المعهود ذهناً بحسب خارجه، وامّا التعيين بالإضافه إلى الجنس فلا معنى له إلّا تعيّنه بحسب اللحاظ واللحاظ لو كان قيداً للمعنى لما صدق على الخارجيات فإنّ الوجود الذهنى الذى هو اللحاظ لا وعاء له إلّا الذهن، والتعين بمعنى آخر غير متصوّر، ووضع اللفظ لمعنى مع الإحتياج فى استعمالاته إلى التجريد لغو فالصحيح أنّ اللام لم توضع لمعنى بل هى لمجرّد تزيين اللفظ كما فى «الحسن والحسين» وغير ذلك من الأعلام، والدلاله على الخصوصيات على تقدير إرادتها تكون بدالّ آخر كقوله أكرم هذا الرجل فإنّ العهد الخارجى مستفاد من الإشاره الخارجيه.

أقول: يمكن أن يقال بحسب ما يبدو فى النظر، بأنّ مرادهم فى بيان الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو أنّ الثانى موضوع للجنس بوصف التعيّن وأنّه لا ـ يكون موضوعاً لمعنى يوصف بأنّه نكره ولا لما يمكن أن يطرء عليه إراده التنكير ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، بخلاف إسم الجنس فإنّه لا بشرط بالإضافه إلى التنكير فى الإستعمال ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول، وإذا كان مرادهم ذلك ــ يعنى انّ معنى إسم الجنس لا بشرط بالإضافه إلى إراده التنكير وعدمها، ولو بدالّ آخر، بخلاف علم الجنس، فإنّه يكون بشرط لا، بالإضافه إلى عروضه ــ فإنّه يمكن أن يجرى هذا الفرق بين المفرد المحلّى باللام وغير المحلّى أيضاً فإنّ الثانى يكون لا بشرط بالإضافه إلى إراده التنكير بخلاف الأوّل فإنه يكون بشرط لا، وممّا ذكرنا من التوجيه يظهر أنّ خصوصيه العهد الخارجى أو الذكرى أو الذهنى تستفاد من القرائن ولا يكون

....

الشَرح:

فى اللام دلاله إلّا على أنّ المراد لا يكون بنحو النكره فتدبّر. هذا كلّه بالإضافه إلى المفرد المحلّى.

وأمّا الجمع المعرف باللام فيقع الكلام فى كيفيه دلالته على العموم، وقد ذكر الماتن قدس سره أنّ دلالته عليه ليست لوضع اللام للتعيين، وحيث لا تعيّن فى مراتب الجمع إلاّ فى المرتبه الأخيره تكون دلالته على العموم من هذه الجهه، وذلك لأنّه لو كان موضوعاً للتعيين فالمرتبه الأولى من الجمع أيضاً كالمرتبه الأخيره متعيّنه فيكون مثل قوله «أكرم العلماء» محتملاً لأحد أمرين من طلب اكرام جميع العلماء أو ثلاثه من أفراد العالم.

ولكن لا يخفى ما فيه: فإنّ مراد المستدل كون مرتبه خاصه متعيّنه مطلقاً حتى بحسب الخارج والمرتبه المتعينه كذلك هى المرتبه الأخيره، وامّا المرتبه الأولى فهى متعينه بحسب العدد الخاص فيحتمل الإنطباق على كل ثلاثه من أفراد الجنس.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الجمع المحلّى باللام لو كان دالاًّ على العموم فلابدّ من الإلتزام للجمع المحلّى بوضع آخر غير وضع المدخول وأنّ المجموع من اللام ومدخوله لإفاده تمام الافراد من جنس مدخولها المعبّر عنه بالإستغراق.

ولعلّ نظره قدس سره فى ذلك إلى ما قد يقال بأنّه لو كانت اللام موضوعه للتعيين لكان مدلول الجمع المعرّف باللام كل الجمع فلا يكون اكرام واحد من العلماء امتثالاً للحكم أصلاً إذا كان الخطاب بقوله «أكرم العلماء»، ولكن هذا القول عليل لما ذكر فى بحث العام والخاص من ظهور عنوان الجمع فى الخطاب فى لحاظه مشيراً إلى الأفراد فى الحكم لها على نحو الإنحلال، ولحاظ الجمع بما هو جمع بحيث يكون للمجموع حكم واحد يحتاج إلى القرينه، ولذا لا يفرق بين قوله «أكرم العلماء من

فلا بـد أن يكون دلالته عليه مستنده إلى وضـعه كـذلك لذلك، لا إلى دلاله اللام على الإشاره إلى المعين، ليكون به التعريف، وإن أبيت إلاّـ عن استناد الـدلاله عليه إليه، فلا محيص عن دلالته على الإسـتغراق بلا توسـيط الـدلاله على التعيين[١]، فلا يكون بسببه تعريف إلاّ لفظاً، فتأمل جيداً.

الشَرح:

البلد» وبين قوله «أكرم علماء البلد» فی كون الحكم إنحلالياً إستغراقياً.

[١] ظاهره أنّه لو بنى على دلاله اللام على الإستغراق فلابدّ من الإلتزام بأنّها موضوعه لما وضع له لفظه «كل» إذا كان مدخولها صيغه الجمع لا أنّها موضوعه للتعيين ولا يكون التعيين إلاّ بإراده الإستغراق.

أقول: يلزم على ذلك أنّها لو استعملت فی العهد الخارجی مثلاً كقوله (أكرم هؤلاء العلماء) لكان الإستعمال مجازاً بخلاف ما إذا قيل بأنّها موضوعه للتعيين فإنّ فی مورد العهد الخارجی يكون المتعين، موجوداً بالفعل وفی موارد إراده الإستغراق أيضاً متعيّناً ولو فی طول الزمان.

ثمّ إنّه لم يثبت أنّ اللام الداخله على صيغه الجمع كقوله «أكرم العلماء» مع قطع النظر عن مقدمات الإطلاق تدلّ على العموم، بل مدلولها على ما تقدم عدم إراده الجمع بنحو النكره فمثل قوله «أكرم علماءً» أو «صم أيّاماً» يدلّ على طلب إكرام جمع من العلماء وصوم أيّام بنحو النكره، ولازم دخولها على صيغه الجمع فی مثل قوله «أكرم العلماء» أن يكون الجمع معيناً فإن قامت قرينه حاليه أو مقاليه على ذلك المعين كما فی قوله «أكرم هؤلاء العلماء» أو «علماء البلد» إلى غير ذلك فهو، وإلاّ تتعيّن المرتبه الأخيره فإنّ إرادتها لا تحتاج إلى قرينه خاصه، بل يكفی فيها مع كون المتكلم فی مقام البيان عدم تعيين سائر المراتب مع إمكانه، وقد تقدم نظير ذلك فی المفرد المعرّف باللام، حيث قلنا إنّ غايه مدلولها عدم إراده المدخول بنحو

ومنهـا: النكره مثل (رجل) فی (وجاء رجل من أقصـی المـدينه) أو فی (جئنی برجل) ولا إشـكال أن المفهوم منها فی الأول، ولو بنحو تعـدد الدالّ والمدلول، هو الفرد المعين[١] فی الواقع المجهول عنـد المخـاطب المحتمل الإنطباق علی غير واحـد من أفراد الرجل.

كما أنه فی الثانی، هی الطبيعه المأخوذه مع قيـد الوحـده، فيكون حصه من الرجل، ويكون كلياً ينطبق علی كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد.

الشَرح:

النكره، ولذا لا نفهم فرقاً بين قوله «أكرم هذا الرجل» وقوله بالفارسيه «اكرام كن اين مرد را» مع أنّ لفظ (مرد) فی لغه الفرس، لا يكون بنفسه نكره، بل بمعنی إسم الجنس المحتاج فی جعله نكره إلی ضمّ الدال عليها.

وممّـا ذكرنـا يظهر وجه اسـتفاده العهـد الـذكری من مثل قوله «كَمَا أَرْسَـلْنا إلی فِرْعَوْنَ رَسُوْلاً فَعَصَـی فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»(١)، وعدم استفاده ذلك لو قيل أرسلنا إليهم رسولاً فعصوا رسولاً.

الموضوع له فی النكره

[١] لاـ ينبغی التأمّـل فی عـدم الإختلاـف فی معنی النكره فی موردی الاخبـار والإنشـاء بحسب نفس دلاـله النكره، بل معناها فی نفسها الوجود الواحد والحصه الواحده من الطبيعی، غايه الأمر انطباق معناها علی الخارج فی موارد الاخبار يكون قهرياً فالمنطبق عليه بحسـبه فرد معين أو حصه معيّنه بما أنّ ذلك الفرد والحصّه غير محرزه عند السامع بخصوصـيته يتردّد ما ينطبق عليه مدلولها بين أفراد وحصص، وهذا بخلاف موارد التكليف فإنّ تطبيق الحصه علی الخارج بيد المكلف، ولذا

١- (١) سوره المزّمل: الآيتان ١٥ و ١٦.

وبـالجمله: النكره ـــ أى مـا بالحمـل الشـائع يكون نكره عنـدهم ـــ إمـا هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب، أو حصـه كليه، لاـ الفرد المردد بين الأـفراد، وذلك لبـداهه كون لفظ (رجل) فى (جئنى برجل) نكره، مع أنه يصـدق على كل من جئ به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضـيه الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضـروره أن كل واحد هو هو، لاـ هو أو غيره، فلاـ بـد أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأـمر، هو الطبيعى المقيـد بمثـل مفهوم الوحـده، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر صـحه اطلاق المطلق عنـدهم حقيقه على اسم الجنس والنكره بالمعنى الثانى، كما يصح لغه. وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

الشَرح:

يكون له التخيير فى التطبيق فكل من التردد والتخيير خارج عن مدلولها، ويستفاد منها بتعدّد الدال والمدلول.

ولاـ يخفى أنّه كمـا لاـ يطلـق المطلق على النكره فى مثـل قوله «رأيت أسـداً» كـذلك لاـ يطلق على إسم الجنس إذا قـال «رأيت الأسـد» فيمـا إذا كـان اللاـم للجنس، وإنّمـا يطلق عليهمـا المطلق فى مثل قوله «أعتق رقبه» أو «أعتق الرقبه» على حـد سواء فتفرقه المـاتن بين إسم الجنس والنكره، كغيره، غير صـحيح، وذلـك لأنّ إسم الجنس موضوع للطبيعى المهمل والنكره للحصه المهمله عنـدهم فهمـا مع قطع النظر عن الحكم لاـ يوصـفان لاـ بالإطلاـق ولاـ بالتقييـد، وإنّمـا يوصـفان بأحـدهما فى مرحله تعلّق الحكم والتكليف، وتوضـيح ذلك أنّ الطبيعى المـدلول عليه بإسم الجنس أو الحصه المـدلول عليها بالنكره قـد يقع موضوعاً للحكم أو متعلقاً للتكليف من غير دخاله

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلی، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصه عندهم بمطلق، إلّا أن الكلام فی صدق النسبه، ولا يخفی أن المطلق بهذا المعنی لطروء القيد غير قابل، فإن ماله من الخصوصيه ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلًا، كما لا يخفی.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً فی المطلق، لإمكان إراده معنی لفظه منه، وإراده قيده من قرينه حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذاك المعنی، نعم لو أريد من لفظه المعنی المقيد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

الشَرح:

للخصوصيات فی ملاك الحكم والتكليف، فإنّ الطبيعی أو الحصه التی معنی النكره، وإن لم يتحقق خارجاً إلّا بالخصوصيه، إلّا أنّ الخصوصيات قد تكون بحيث لا دخل لها فی ملاك الحكم أو متعلّق التكليف، ونتيجه مقدمات الحكمه علی ما يأتی رفض الحاكم والمولی تلك الخصوصيات عن الموضوع أو المتعلق فی مقام جعل الحكم والتكليف لا جمعها، حيث إنّ أخذها مع عدم دخالتها فيهما بلا موجب، فيكون مفاد قوله «أحل اللّه البيع» بعد إحراز الإطلاق ورفض القيود ثبوت الحليه للطبيعی بلا دخل لخصوصيه دون أخری، فإخراج الموضوع عن الإهمال وصيرورته مطلقاً إنّما هو بجريان مقدمات الحكمه، كما أنّ إخراج المتعلّق عن الإهمال إلی الإطلاق يكون بجريانها، بحيث يكون مفاد قوله «أعتق رقبه» بعد إحراز مقدماتها، أعتق أی رقبه.

ولاـ يخفی أنّ الماتن والمحقق النائينی التزما بلزوم إجراء مقدمات الحكمه فی العام الوضعی أيضاً إذ إثبات أنّ مدخول «كلّ» و«أی» وغيرها من الأداه، مأخوذ عنواناً للوجودات من غير لحاظ خصوصيه أخری، لا يكون إلّا بمقدمات الحكمه وبعد إحراز ذلك يكون ثبوت الحكم وتعلّقه لكل واحد من الوجودات بنحو الإستغراق أو

....

الشَرح:

البـدل، بـدلاله لفـظ «كـل» أو «أىّ» أو نحوهمـا ويكون العموم لفظيـاً بخلاف مثل «أَحَلَ اللّهُ البَيْعَ»، فإن تعلّق الحليه لكل بيع بعد إحراز مقدمات الإطلاق، بدلاله العقل، لا بدلاله اللفظ.

ولكن لاـ يخفى مـا فيه فـإنّ نسـبه انّ المتكلم قـد ذكر حليه كـل بيع فى مثـل أحـل اللّه كل بيع، لا يتوقف على جريان مقـدمات الحكمه فى المـدخول، بخلاـف قوله «أَحَلَ اللّهُ البَيْعَ»، فـإنّه لاـ يصـح نسـبه تفهيم العموم إلى اللّه إلاّـ بملاحظه تماميه مقـدمات الحكمه.

ص: ۳۴۲

فصل

قد ظهر لك أنه لا دلاله لمثل (رجل) إلّا على الماهيه المبهمه وضعاً[۱]، وأن الشياع والسريان كسائر الطوارئ يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد فى الدلاله عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه، وهى تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام فى البين، فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخلّ بغرضه، حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده، وبدونها لا ـ يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الأُولى، إلّا فى مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانيه، كان البيان بالقرينه، ومع انتفاء الثالثه، لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كى أخل ببيانه، فافهم.

الشَرح:

مقدمات الحكمه

[۱] قد ظهر ممّا تقدم أنّ توصيف موضوع الحكم أو متعلّق التكليف بالإطلاق إنّما يكون فى مقام تعلّق الحكم، وامّا نفس الموضوع أو المتعلّق مع لحاظ معناه الافرادى مهمل فالخروج عن الإهمال فى مقام تعلّق الحكم يكون امّا بالتقييد؛ أى بيان القيد، أو بالإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه. وقد ذكرنا أنّ الإطلاق فى موضوع الحكم بحيث يعمّ جميع انطباقاته ووجوداته أو فى متعلّق الحكم بحيث يحصل بأىّ وجود منه أو فى الحكم بحيث يجعل فى صورتى حصول الشىء

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد، بل قاعده وقانوناً، لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه، لا البيان فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، فلا يكون الظفر بالمقيد ـــ ولو كان مخالفاً ـــ كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحه التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً.

وقد انقدح بما ذكرنا أن النكره فى دلالتها على الشياع والسريان ـــ أيضاً ـــ تحتاج فيما لا يكون هناك دلاله حال أو مقال من مقدمات الحكمه، فلا تغفل.

بقى شىء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهه خاصه، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشياع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفله عن وجهه، فتأمل جيداً.

الشَرح:

وعدمه يتوقف على تماميه أمور:

الأوّل: إحراز أنّ المتكلم فى مقام بيان تمام المراد؛ يعنى المراد الإستعمالى بأن يحرز أن ما وقع فى الخطاب موضوعاً أو متعلقاً يريد المتكلّم بيان تمام قيود ذلك الموضوع أو المتعلّق والحكم، فى مقابل جعل الموضوع أو المتعلق أو حكمه فى الخطاب مهملاً ـ أو مجملاً ـ من حيث القيود، ولا ـ يخفى أنّ عدم الإهمال والإجمال فى كل خطاب صادر عن متكلم حكيم، هو الأصل الأولى.

الثانى: عدم ذكره فى الخطاب قرينه على القيد، ولم يكن فى غير الخطاب

ثم إنه قد انقدح بما عرفت ـــــ من توقف حمل المطلق على الإطلاق، فيما لم يكن هناك قرينه حاليه أو مقاليه على قرينه الحكمه المتوقفه على المقدمات المذكوره ـــــ أنه لا إطلاق له فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الإنصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلًا بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الإشتراك أو النقل.

لا ـ يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا ـ يوجب التجوز فى المطلق أصلًا. فإنه يقال: مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق فى المقيد بمكان من الإمكان، إن كثره إراده المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزيه أنس، كما فى المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به، كما فى المنقول بالغلبه، فافهم.

الشَرح:

قرينه عليه أيضاً.

والثالث: عدم مانع فى البين من بيان القيد أو إقامه القرينه عليه.

فاذا تمت هذه الأمور يكون مدلول الخطاب بملاحظتها، انّ الطبيعى بلا قيد، موضوع للحكم أو متعلّق له ويصح نسبه ذلك إلى المتكلم، وانّ ظاهر خطابه ثبوت حكمه للطبيعى بلا ـ دخاله أمر آخر فيه وجوداً وعدماً، أو أنّ الطبيعى أو الحصه متعلقه لحكمه وطلبه، وأنّ حكمه مجعول على تقدير وجود الشيء الآخر وعدمه ومقتضى أصاله التطابق بين المراد الإستعمالى الجدّى هو أنّ الحكم الذى استفدنا من خطابه هو المراد الجدّى المعبّر عنه بمقام الثبوت، وإذا ورد بعد ذلك خطاب على اعتبار قيد فى الموضوع أو المتعلق أو حتى فى ثبوت الحكم لا ـ يكون الخطاب المفروض موجباً لانثلام الظهور الإطلاقى أيضاً، بل يكون كاشفاً عن عدم تطابق المراد

....

الشَرح:

الإستعمالی مع المراد الجدّی بالإضافه إلی مورد القید ویؤخذ بالظهور المشار إلیه بالإضافه إلی غیر مورده إذا شک فی التطابق من جهه سائر القیود المحتمله.

والحاصل أنّ المراد بالبیان فی مقدمات الإطلاق البیان بالإضافه إلی قیود الموضوع والمتعلّق ونفس الحکم الوارد فی الخطاب لا البیان علی قید الموضوع أو المتعلّق ثبوتاً وبحسب الإراده الجدیه کما هو المراد من البیان فی قاعده «قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجه»، ولذا لا یعتبر فی البیان فی تلک القاعده اقترانه بخطاب الحکم، بل یعتبر وروده قبل حضور وقت العمل بذلک الحکم، ولو بخطاب منفصل عن ذلک الخطاب بکثیر، بل یجوز التأخیر عن وقت العمل أیضاً إذا کان فی التأخیر صلاح علی ما تقدم، واستشهد الماتن قدس سره بأنّ ورود المقیّد لا یکون کاشفاً عن عدم کون المتکلم بخطاب المطلق فی مقام البیان، لعدم انثلام الظهور الإطلاقی مع ورود القید منفصلاً، وعدم انثلام صحه التمسک بالإطلاق عند الشک من جهه سائر القیود.

ولکن لا یخفی ما فی الإستشهاد فإنّه بورود القید منفصلاً یعلم أنّ المتکلم لم یکن فی مقام البیان بالإضافه إلی مورد القید، وامّا بالإضافه إلی غیره من القیود المحتمله فأصاله کونه فی مقام البیان بحالها باقیه ولم یرد منها ما ینافیها.

وبتعبیر آخر: یرفع الید عن الأصل العقلائی بکون المتکلم فی مقام بیان مراده الواقعی بخطابه، بمقدار الکاشف عن الخلاف لا أنّه یرفع الید عنه رأساً.

نعم لو کان المطلق موضوعاً للحصه الخاصه من الماهیه وهی المقیده بالاطلاق دون الأعم منها وما یر علیها القید لأمکن دعوی أنّ ورود الخطاب المشتمل علی القید یکون کاشفاً عن عدم استعماله فی الموضوع له، وحیث إنّ استعماله فی الباقی بعد التقیید لتعدده لا معیّن له فیکون الخطاب ــ یعنی خطاب المطلق ــ مجملاً

....

الشَرح:

لاـ يصحّ التمسک به أصلاً، ولـذا التزم المحقق النائینی قـدس سره (۱) بـأنّ المراد بالبیـان فی البـابین واحـد، وأنّه یرتفـع نفس الإطلاـق بالإضـافه إلی مورد القیـد لارتفاع موجبه من حین وروده، وهی مقـدمات الحکمه غایه الأمر الإطلاق محفوظ بالإضافه إلی سائر القیود فیؤخذ به لتمامیه مقدماته بالإضافه إلیها.

وإن شئت فلاحظ الأصل العملی مع الـدلیل الإجتهـادی، فـإنّه یرتفع الموضوع للأصـل العملی من حین ورود خطـاب التکلیف والظفر به، ولاـ یکون وصوله موجبـاً لارتفـاع الأصـل العملی بالإضـافه إلی الأـزمنه السابقه بأن یکون کاشـفاً عن عـدم الموضوع للأصل العملی من الأوّل.

ویترتّب علی المسـلکین ما إذا تعارض الخطابان بالعموم من وجه، وکانت دلاله أحـدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق، کما إذا ورد فی خطـاب، الأـمر بـإکرام العـالم، وورد فی خطاب آخر النهی عن إکرام أیّ فاسق، فیؤخـذ فی مورد الإجتماع بالعموم الوضـعی لأصاله التطابق فی ناحیته، ویرتفع معه مقدمات الحکمه فی ناحیه خطاب المطلق.

وبالجمله: فالإطلاق الذی یحکم العقل غیر داخل فی مدلول اللفظ، فیرتفع من حین ورود البیان بالإضافه إلی القید.

أقول: الإهمال فی معنی المطلق بالإضافه إلی القیود اللاحقه، والخصوصـیّات انّما هو بملاحظه الدالّ الآخر فی مقام استعماله، ولا یکون تقییده فی مقام الإستعمال موجباً لخلاف الوضع، ولکن مع عدم التقیید فیه یکون إظهاراً لعدم

۱- (۱) أجود التقریرات ۱ / ۵۳۱.

....

الشَرح:

دخاله القيد فى الموضوع أو المتعلق، بل فى الحكم بعد فرض أنّ المولى فى مقام تفهيم تمام الموضوع والمتعلق وتمام الحكم مع عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع تمكّنه من الإتيان به.

وبالجمله فمع تماميه مقدمات الإطلاق فى مقام استعمال المطلق يكون تماميه تلك المقدمات موجبه لظهور الخطاب فى كون الموضوع أو المتعلق، بل الحكم مطلقاً بالإضافه إلى القيد المحتمل، وبأصاله التطابق بين المراد الإستعمالى والمراد الجدى يستكشف الحكم بموضوعه ومتعلّقه فى مقام الثبوت، نظير أصاله التطابق بين المراد الإستعمالى والجدى فى العام الوضعى.

ثمّ إنّه قد ذكر الماتن قدس سره فى المقدمه الأولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الإهمال والإجمال، وذكر فى المقدمه الثانيه: عدم ما يوجب التعيين وكأنّ مراده عدم ذكر القيد أو عدم وجود قرينه عليه فى البين عند ورود خطاب المطلق مع تمكّن المكلّف من ذكرها على تقدير إراده المقيّد.

وذكر فى المقدمه الثالثه انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وأمّا المتيقن بملاحظه الخارج عن ذلك المقام فلا يضر بالإطلاق، وأوضح فى المقدمه الثالثه بأنّه لو كان القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو الموضوع للحكم الوارد فى الخطاب المشتمل على المطلق، فقد بيّن الحكم له، غايه الأمر لا يكون للخطاب دلاله على ثبوت الحكم أو عدم ثبوته لغير ذلك القدر المتيقن وهذا غير ضائر.

أقول: هذا صحيح بالإضافه إلى الخطاب الذى يكون عنوان الموضوع فيه مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما إذا ورد فى الخطاب لا تكرم الفاسق وتردّد من الفاسق بين مرتكب المعصيه مطلقاً وخصوص مرتكب الكبيره.

ص :٣٤٨

....

الشَرح:

وأمّا إذا لم يكن لعنوان الموضوع إجمال كذلك، بل كان بعض الافراد متيقناً بحسب الإراده، كما إذا قيل فى الجواب عن إكرام العالم العادل (أكرم العالم)، فالظاهر عدم الفرق بينه وبين المتيقن بحسب الخارج فى عدم كونه مانعاً عن التمسک بالإطلاق، كما هو المتعارف فى المحاورات وعليه الطريقه المتداوله عند الفقهاء العظام فى أبواب الفقه من التمسک باطلاق الجواب، وإن وقع السؤال عن مورد خاص، وفرد مخصوص، وأنّ وقوع شىء فى السؤال لا يحسب قرينه على تقييد الإطلاق الوارد فى الجواب، ولا مانعاً من التمسک بالظهور الإطلاقى، أو إنعقاده.

تنبيه: قد ذكر المحقق النائينى قدس سره أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل الإيجاب والسلب لأنّ التقييد عباره عن أخذ قيد فى موضوع الحكم أو متعلّقه أو فى نفس الحكم، والإطلاق عباره عن عدم أخذ هذا القيد، فإنّ التقابل بين الإيجاب والسلب لا ـ يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا ارتفاعهما، ومن الظاهر إمكان ارتفاع الإطلاق والتقييد معاً كما فى موارد الإهمال، وكون القيد من الإنقسامات الثانويه المتوقفه لحاظه على جعل الحكم واعتباره ككون المكلف عالماً بالحكم المجعول للموضوع أو التكليف المتعلق بالفعل، أو جاهلاً به، وكالإتيان بالمتعلّق بداعى الأمر به.

بل الصحيح أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكه فيحمل الإطلاق على عدم التقييد فى مورد يمكن فيه أخذ ذلک القيد كما فى ا لقيود التى هى من الإنقسامات الأوّليه والمراد بها إمكان تقسيم الموضوع أو المتعلّق إلى تلک الأقسام مع قطع النظر عن الحكم عليه، فالموارد التى تكون الإنقسامات فيها من الانقسامات الثانويه المتوقف لحاظها على جعل الحكم فكما لا يكون إطلاق فى الموضوع أو المتعلق

....

الشَرح:

كـذلك لاـ يكون فيهمـا تقييـد فلو ورد فى خطـاب الحكم على موضوع، أو تعلق التكليف بمتعلّق لاـ يمكن إثبات عموم الحكم لعامّه المكلفين عالمهم وجاهلهم، أو إثبات التوصليه بذلك الخطاب، بل لابدّ فى إثبات الإطلاق أو التقييد من خطاب ثان يكون مدلوله التوسعه تاره كما فيما ورد فى بطلان التصويب وعدم اختصاص الشريعه بالعالمين بها، والتقييد والتضيق أخرى كما فيما ورد فى إعتبار قصد التقرب فى الصلاه وبتعبير آخر تكون نتيجه الخطاب الثانى نتيجه الإطلاق أو التقييد فى مدلول الخطاب الأوّل، فقد ظهر أنّ كل مورد يؤخذ فيه بإطلاق الموضوع أو ا لمتعلّق فلابدّ من إحراز كون القيد من الإنقسامات الأوّليه(١). وقد جعل قدس سره هذا الإحراز المقدمه الأولى من مقدمات الإطلاق.

أقول: الاطلاق فى الموضوع أو المتعلق تاره يكون بلحاظ مقام الثبوت، واخرى بلحاظ مقام الاثبات والخطاب.

أمّا بحسب مقام الثبوت فالاطلاق ليس أمراً زائداً على عدم أخذ الخصوصيه، والتقييد ليس إلّا أخذ الخصوصيه فى الموضوع أو المتعلق. فيكون التقابل بينهما بالسلب والإيجاب وعليه فمع عدم أخذ الخصوصيه ثبوتاً ــ بلا فرق بين الانقسامات الأوليه والثانويه ــ لاـ يعقل من الحاكم الملتفت إلى أنحاء الشىء، جعل الحكم مقيداً بها ويكون الاطلاق فيه ضرورياً ولو لعدم إمكان تقييده كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحه دعوى الملازمه بين استحاله التقييد واستحاله الإطلاق بلحاظ مقام الثبوت إذ ليس الإطلاق جمعاً بين القيود والخصوصيات فى موضوع

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٨ و ١٠٤.

....

الشَرح:

الحكم أو متعلّق التكليف ليقال بأنّ عدم إمكان لحاظ قيد يساوق لعدم أخذه، بل الإطلاق عباره عن رفض القيد وعدم أخذه فى موضوع الحكم أو متعلّق التكليف.

أضف إلى ذلك أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقدير كونه من قبيل العدم والملكه، فإنّه لا يقتضى إمكان التقييد فى كل مورد من الموارد، فالتقابل بين العمى والبصر لا يقتضى إمكان البصر فى كل موصوف بالعمى، وتقابل الجهل والعلم لا يقتضى إمكان إتصاف الجاهل بالعلم فى كل مورد كالعلم بذات اللّه ، فإنّ الجاهل بذاته المقدسه لا يمكن أن يتّصف بالعالم به.

والسرّ فى ذلك أنّ القابليه بالإتصاف بالوجود بحسب النوع والصنف كافيه فى تقابل العدم والملكه، والشىء يعنى الكلّى الطبيعى بحسب نوعه قابل للإتصاف بالإطلاق والتقييد ويجرى ذلك فى العلم والجهل أيضاً، ـ من أنّ استحاله التقييد توجب ضروره الإطلاق ـ فلا يمكن أخذ العلم بحكم فى موضوع ذلك الحكم؛ لأنّ أخذه فيه خلف؛ لأنّ العلم بالحكم فرع تحقّق ذلك الحكم وثبوته مع قطع النظر عن العلم به، وفرض أخذه فى موضوعه فرض لعدم ثبوته بدونه، فيكون الحكم مطلقاً ثبوتاً بالإضافه إلى العالم به والجاهل به.

وأمّا الإتيان بالعمل بداعى الأمر به فقد تقدّم فى بحث التعبدّى والتوصّلى إمكان أخذه فى متعلّق التكليف على تقدير دخاله قصد التقرب فى الملاک ثبوتاً.

وأما بحسب مقام الاثبات فانّما يصحّ التمسک بالإطلاق فيما إذا أمكن الأمرين فى مقام الثبوت، فيلاحظ الإطلاق فى الموضوع والمتعلق بلحاظ مقام الإثبات والإطلاق فى هذا المقام موقوف على تماميه مقدمات الإطلاق مع تمكن المتكلم من بيان القيد للموضوع، أو المتعلق، أو الحكم، إذا كان كل من الإطلاق والتقييد فى

تنبیه: وهو أنه یمکن أن یکون للمطلق جهات عدیده، کان وارداً فی مقام البیان من جهه[۱] منها، وفی مقام الإهمال أو الإجمال من أخری، فلا بد فی حمله علی الإطلاق بالنسبه إلی جهه من کونه بصدد البیان من تلک الجهه، ولا یکفی کونه بصدده من جهه أخری، إلّا إذا کان بینهما ملازمه عقلاً أو شرعاً أو عاده، کما لا یخفی.

الشَرح:

مقام الثبوت أمراً ممکناً، وإلّا فلو کان الإطلاق ضروریاً فی مقام الثبوت فلا حاجه إلی التمسک بمقام الإثبات.

وعلی ذلک فالإهمال فی مقام الإثبات أمر ممکن إذ یمکن أن یتعلّق به الغرض أو یطرء عدم التمکّن من بیان القید، وبذلک یمکن دعوی أنّ الإطلاق ینتفی فی مقام الإثبات إذا لم یتمکّن المتکلّم من بیان القید، کما یمکن الإهمال إذا کان غرض المولی الإهمال وعدم التعرض لحال الموضوع أو المتعلّق من حیث الإطلاق أو التقیید.

[۱] وحاصله أنّه یمکن أن یکون للمطلق جهات مختلفه ولبعض الجهات عنوان آخر غیر عنوان المطلق، فإن احرز أنّ الخطاب وارد لبیان الحکم من جهه دون الجهات الأُخری بمعنی أنّ الخطاب کان فی مقام الإهمال من الجهات الأُخری، فلابدّ من الإقتصار علی خصوص الجهه التی احرز أنّه فی مقام البیان من تلک الجهه، وکون الخطاب وارداً فی مقام البیان من جهه لا یکفی للحکم بکونه فی مقام البیان من سائر الجهات، کما إذا ورد فی الخطاب العفو فی الصلاه عن الدم الأقل من الدرهم فی ثوب المصلّی وبدنه، وقد أحرز أنّ هذا الخطاب فی مقام بیان العفو من جهه نجاسه الدم، وأمّا إذا کان للدم عنوان آخر ککونه من توابع ما لا یؤکل لحمه أو من المیته فلا یحکم بالإطلاق من جهتهما إلاّ إذا کان بین الجهتین ملازمه فی الحکم عقلاً أو شرعاً أو عادهً، ولذا یقتصر فی العفو علی الجهه التی أحرز أنّ المتکلم فی مقام

....

الشَرح:

بيان الحكم من تلك الجهه.

وأوضح منه قوله «فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ»(۱)، فإنّ المقدار المحرز منه هو كون الخطاب بصدد بيانه أنّ صيد الكلب المعلَّم ليس كصيد غيره من الحيوانات التي يكون صيدها ميته، وأمّا بيان الجواز الذاتي وحلّيه الحيوان الذي يصيده الكلب المعلّم فلا تكون الآيه الكريمه بصدد بيانه فلا يجوز التمسک باطلاقها فيما إذا شک فی کون الحيوان الذی صاده الكلب ممّا يحرم في الشريعه أكله وأنّه داخل في المسوخ مثلاً أو لا يحرم أكله، إذ ليست الآيه في مقام بيان هذه الحليه الذاتيه كما أنّه ليس في مقام بيان جواز أكل موضع عقر الكلب بلا غسل أيضاً إذ لا يكون وارداً في مقام جواز الأكل من حيث طهاره موضعه أو عدم البأس بنجاسته.

أمّا المحقّق النائيني قدس سره فقد ذهب إلى انحصار جواز التمسک بالاطلاق بما إذا أحرز أنّه في مقام بيان الحكم من جهه، وأمّا إذا شک في كونه في مقام البيان من الجهه الأُخرى، أو احرز عدمه فلا يجوز التمسک بالإطلاق للإلتزام بثبوت الحكم من سائر الجهات وذلک لعدم إحراز كونه في مقام البيان من غير الجهه المحرزه.

لا يقال: الأصل عند العقلاء في الخطاب الصادر هو كون المتكلم في مقام البيان من حيث تمام قيود الموضوع والمتعلق، وإذا احتمل كونه في مقام البيان من سائر الجهات أيضاً فالأصل يقتضي كونه في مقام البيان من الجهه المشكوكه أيضاً.

فإنّه يقال: الأصل عند العقلاء وإن كان كما ذكر إلّا أنّ مورده ما إذا احتمل كونه في مقام الإهمال رأساً، وأمّا إذا أحرز أنّه في مقام البيان من جهه، وشک في كونه في

۱- (۱) سوره المائده: الآيه ۴.

....

الشَرح:

مقام البيان من سائر الجهات فلا أصل فى البين من العقلاء(١).

أقول: يصح ما ذكره قدس سره من عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشك فى خصوص ما إذا شك فى أنّ الخطاب إنّما ورد لبيان حكم واحد للطبيعى فقط أو أكثر منه بحيث يثبت لبعض افراده حكم آخر كطهاره موضع عقر الكلب أو طهاره الدم الموجود فيه.

وأمّا إذا شك فى ثبوت أصل الحكم للمطلق من جهه اُخرى _ ولو انطبق على بعض وجوداته عنوان آخر _ فلا موجب للإلتزام بالإهمال بل يحرز كونه فى مقام البيان من تلك الجهه الثانيه بالأصل وبالاطلاق يثبت الحكم.

نعم لو ثبت لذلك العنوان الآخر حكم مخالف للمطلق بخطاب آخر، فإن كان أحد الحكمين ترخيصياً والحكم الآخر إلزامياً، يلتزم بثبوت الحكم الترخيصى فى الوجودات التى لم ينطبق عليها العنوان الآخر، ومن هذا القبيل الدم الأقلّ من الدرهم فيحكم بصحه الصلاه معه حتى لو كان دم ما لا يؤكل لحمه مع ملاحظه العفو عنه فى الصلاه ويحكم بمانعيته للصلاه مع ملاحظه النهى عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه ورطوباته وكل شىء منه، ولو كان كلا الحكمين المتخالفين الزاميين، لا محاله يتعارضان فى مورد إجتماعهما ويرجع إلى الأصل لو لم يكن فى البين قرينه على دخول المجمع فى أحدهما المعين.

ويشهد له الحكم بعدم العفو فى الدم الأقلّ من الدرهم إذا كان من غير مأكول اللحم بمقتضى الجمع بين ما دلّ على مانعيه أجزاء غير مأكول اللحم ورطوباته وما

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٥٢٨.

....

الشَرح:

دلّ على العفو عن الـدّم الأقل من الدرهم فى ثوب المصلّى والحكم ببطلان الصـلاه فى الدم من مأكول اللحم إذا كان أكثر من الـدرهم بمقتضـى الجمع بين ما دل على العفو عن الـدم الأقل من الدرهم، وموثقه ابن بكير(۱) الداله على جواز الصـلاه فى كل شىء منه إذا ذكاه الذابح.

وبـالجمله لو تمّ ما ذكره المحقق النائينى قـدس سـره ـ من أنّه مع كون الخطاب وارداً فى بيان الحكم من جهه لا يثبت كونه فى مقـام البيـان من جهه أخرى ولو عنـد الشـك ـ لوجب الالتزام بأنّ لا يتمسك باطلاق المطلق إذا انطبق على بعض أفراده، عنوان يكون الحكم فى تلك الافراد بهذا العنوان المنطبق عليها غير متيقن، كما إذا ورد الأمر بتغسـيل الموتى وشك فى إطلاق الحكم لمـا إذا كـان الميت قاتلاً لنفسه، فإنّه يمكن دعوى أنّ الحكم بوجوب التغسـيل للميت متيقن إذا لم ينطبق عليه عنوان آخر، وأمّا إذا انطبق عليه عنوان آخر مثل «قاتل نفسه» فوجوب التغسيل له غير متيقن إذ لعلّ أن يكون هذا العنوان مانعاً من الحكم.

۱- (۱) الوسائل: ج ۳، باب ۲ من أبواب لباس المصلى، الحديث ۱.

فصل

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، وإما يكونان متوافقين[۱]، فإن كانا مختلفين مثل (أعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه كافره) فلا إشكال فى التقييد، وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى.

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر فى المقيد على الإستحباب.

وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ، وإنما هو تصرف فى وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الإطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد، بحمل أمره على الإستحباب.

الشَرح:

المطلق والمقيد المتنافيان

[۱] الظاهر أنّه ليس مورد الكلام ما إذا تعلّق التكليف أو الوضع بمركب اعتبارى فى خطاب وكان خطاب آخر قد تعلّق الأمر فيه بشيءٍ عند الإتيان بذلك المركب، أو تعلّق الأمر فى الخطاب الثانى بحصه خاصه من المركب كالأمر بالوضوء عند الإتيان بالصلاه أو بالصلاه مع الطهاره، والأمر بطلاق المرأه فى طهرها أو بالإستشهاد عند طلاقها، إلى غير ذلك ممّا يكون الأمر فى تلك الموارد ظاهراً فى الإرشاد إلى دخل الخصوصيه فى متعلّق التكليف أو فى موضوع الوضع شرطاً أو جزءً، وكذا إذا ورد النهى عن شيء عند الإتيان بالمركب أو عن حصه خاصه منه كقوله لا تصل فيما

وأنت خبير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً فى المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهره بمعونه الحكمه، بمراد جدّى، غايه الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أن حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه، فإنه فى الحقيقه مستعمل فى الإيجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الإستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلًا، ضروره أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل، كان من التوفيق بينهما، حمله على أنه سيق فى مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم. ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

الشَرح:

لا ـ يؤكل لحكه أو لا ـ تتكلّم فى صلاتک، وكالنهى عن بيع مكيل أو موزون لم يكل أو لم يوزن، وغير ذلك مما يكون النهى فيها ارشاداً إلى مانعيّه ذلک الشيء والفساد معه، وبالجمله فالموارد التى يكون الأمر والنهى فيها إرشادياً خارجه عن مورد الكلام فى المقام.

ثمّ إنّه ربّما لا يكون بين خطابى المطلق والمقيد تناف لاختلاف الموضوع فيهما كما إذا ورد الأمر بعتق رقبه عند إفطار الصوم، وورد الأمر بعتق رقبه مؤمنه عند ظهار زوجته، فإنّه لا موجب فى مثل ذلک لرفع اليد عن ظهور شيء من الخطابين، وكذلک إذا ورد فى خطاب «اعتق رقبه»، وفى خطاب آخر «أعتق رقبه مؤمنه» مع القرينه على تعدّد التكليف بحيث لا يسقط الأمر بالمطلق مع موافقه الأمر بالمقيد كما إذا كان عتق الرقبه مستحباً وعتق المؤمنه واجباً.

....

الشَرح:

وأمّـا إذا كـان بين الخطـابين تناف فربّما يكون أحـد الخطابين إيجاباً والآخر نفياً كما إذا دلّ خطاب على الأمر بعتق رقبه، والآخر على النهى عن عتق رقبه كافره، فإنّه يرفع اليـد عن إطلاق المتعلّق فى الأمر لما تقـدم من أنّ النهى فى أمثال ذلك ظاهره الإرشاد إلى المانعيه وعدم الاجزاء، أو أنّه نهى تحريمى لا يمكن أن يعمّه الأمر بالمطلق نظير ما يقال فى النهى عن صوم يوم العيدين بعد ثبوت الأمر بـالصوم فى مطلق الأيّام، ونظير ذلـك ما ورد الأمر بإكرام العالم وورد النهى عن إكرام العالم الفاسق، فإنّ مع النهى عن إكرامه لا يمكن أن يطلب إكرامه.

وأمّا إذا كان الخطابان متوافقين وإيجابيين مع فرض وحده التكليف، فالمشهور فيه حمل المطلق على المقيد، ويستدل لذلك بأنّ به يجمع بين خطابى المطلق والمقيد.

وردّ بأنّه يمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو حمل الأمر بالمقيد فى خطابه على بيان أفضل الافراد، المعبّر عنه باستحباب اختياره.

وأجيب عن الردّ بـأنّ رفع اليـد عن إطلاق المطلق لا يلازم تصـرفا فى اسـتعمال المطلق بأن يرفع اليـد عن ظهوره؛ لأنّ مع خطاب الأمر بالمقيـد يرتفع ظهوره الإطلاقى بانتفاء بعض مقـدمات الإطلاق، حيث يعلم بعـد ورود خطاب المقيـد، عـدم ورود خطاب المطلق فى مقام بيان تمام الموضوع لوجوب العتق، بخلاف الأمر فى خطاب المقيـد فإنّ حمله على الإسـتحباب يقتضـى رفع اليد عن ظهوره الوضعى.

وقـد أجـاب المـاتن عن هـذا الوجه: بـأنّ رفع اليـد عن إطلاق المتعلّق أيضاً تصـرّف فى ظهوره وترك للعمل به، وذلك لأنّ من مقدمات الإطلاق كون المتكلّم بالخطاب فى مقام البيان، دون الإهمال والإجمال فيكون مدلول خطابه أنّ تمام الموضوع

....

الشَرح:

لوجوب العتق هو الرقبه، فيصحّ أن ينسب إلى المتكلّم أنّه أظهر بخطاب المطلق، أنّ الموضوع لحكمه هو الطبيعى وخطاب المقيّد لا يوجب انثلام هذا الظهور أصلاً، وإنّما يوجب رفع اليد عن أصاله التطابق بينه وبين مقام الثبوت على ما تقدم، هذا أوّلاً.

وثانياً أنّ حمل خطاب المقيّد على أفضل الافراد ليس من التصرف فى الظهور الوضعى فى الصيغه باستعمالها فى الإستحباب تجوّزٌ، بل تستعمل الصيغه فى الوجوب ولكن بما أنّ المقيّد مشتمل على ملاك زائد، فيتصف بكونه أفضل الافراد.

نعم إذا أحرز الإطلاق فى خطاب المطلق بالأصل المشار إليه سابقاً يكون التوفيق بين الخطابين بأنّه عند القاء خطاب المطلق كان فى مقام الإهمال فيقدم المقيد.

وذكر أيضاً أنّ وجه تقديم خطاب المقيّد فى الوجوب التعيينى على خطاب المطلق لعلّه قوّه ظهوره بالإضافه إليه.

أقول: ما ذكره من أنّه لو كان الحمل على كون المتكلم فى خطاب المطلق فى مقام البيان بمقتضى الأصل، لأمكن كشف أنّه كان فى مقام الإهمال، غير صحيح، فإنّه يوجب بطلان الإطلاق رأساً بحيث لا يجوز التمسک به فى رفع احتمال قيد آخر، كما ذكر ذلک سابقاً فى ردّ مسلک الشيخ قدس سره .

وامّا قوه الظهور فلا وجه لها، إذ كما أنّ دلاله المطلق على كون متعلّق التكليف هو الطبيعى من غير دخاله قيد آخر بالإطلاق فكذلک دلاله المقيّد على كون الوجوب المتعلق بالمقيّد تعيينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه أيضاً، فلا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر.

ص :۳۵۹

وربما يشكل بأنه يقتضى التقييد فى باب المستحبات[۱]، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكد الإستحباب، اللّهمّ إلّا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيه، فتأمل.

الشَرح:

لاـ يقال: لم يثبت التنافى بين خطابى المطلق والمقيد فى الفرض، فإنّه يمكن الإلتزام بتعدّد المطلوب بأن يكون الطبيعى مطلوباً والمقيد مطلوباً آخر، وإن كان يسقط التكليفان بالإتيان بالمقيد.

فانّه يقال: لا يمكن ذلك إذا فرض أنّ الإتيان بالمطلق لا يكفى فى سقوط التكليف بالمقيّد ولكن الإتيان بالمقيّد يوجب سقوط التكليف بالمطلق، فإنّ مع بقاء الأمر بالمقيد ولزوم الإتيان به وسقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد، يوجب كون الأمر بالمطلق لغواً فإنّه يرجع إلى التخيير بين الأكثر والأقل.

فالصحيح فى المقام هو أنّ الوجه فى تقديم خطاب المقيّد وحمل خطاب المطلق عليه، هو ما ذكرنا سابقاً من أنّ خطاب المقيد وإن كانت دلالته على الوجوب التعيينى بالإطلاق، إلّا أنّه كالخاص قرينه عرفيه على المراد الجدى من خطاب المطلق، ومجرد كون كلّ من الدلالتين بالوضع أو بالإطلاق أو بالإختلاف لا يمنع عن القرينيه.

والأمر بكل من المطلق والمقيد بنحو تعدّد المطلوب كما فرض فى المناقشه، غير ممكن، نعم الأمر بعتق رقبه غير مؤمنه مترتباً على عصيان الأمر بعتق رقبه مؤمنه ممكن، ولكن هذا الأمر الترتبى خارج عن مدلول الخطابين.

الإطلاق والتقييد فى المستحبات

[۱] وحاصل الإشكال: لو كان اللازم فى الواجبات هو حمل الأمر بالمطلق على

أو أنه كان بملاحظه التسامح فى أدله المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه، من التسامح فيها.

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان فى استظهار التنافى بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحده السبب وغيره، من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر.

تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين، بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى، وفى بيان الحكم الوضعى، فإذا ورد مثلاً: إن البيع سبب، وإن البيع الكذائى سبب، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله فى دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضروره تعارف ذكر المطلق وإراده المقيد ـــ بخلاف العكس ـــ بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبى، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف.

الشَرح:

المقيد بالإلتزام بأنّ متعلّق الوجوب ثبوتاً هو المقيّد للزم الإلتزام بذلك فى المستحبات أيضاً كما إذا ورد فى خطاب الأمر بزياره الحسين عليه السلام فى نصف شعبان، وورد فى خطاب آخر الأمر بزيارته ليله نصف شعبان، مع أنّهم لا يلتزمون بالتقييد بل يلتزمون باستحبابين أحدهما زيارته عليه السلام فى نهار نصف شعبان ثانيهما زيارته عليه السلام فى ليلته.

ولكن لا يخفى أنّ الجواب فى مثل ذلك ظاهر لقيام قرينه خارجيه على استحباب زيارته عليه السلام فى كل زمان، وإن كان الإستحباب مؤكّداً فى بعض الأزمنه، ولذا لو زاره عليه السلام فى كل من ليله نصف شعبان ونهاره فقد أتى بمستحبين، وامّا لو لم يكن الأمر كذلك كما إذا ورد الأمر بالإغتسال يوم الجمعه بعد الفجر، وورد فى خطاب آخر

....

الشَرح:

الأمر بالإغتسال يوم الجمعه بعـد الفجر إلى قبل الزوال فيأتى فيه ما تقـدّم فى الواجبات من حمل المطلق على المقيـد، ودعوى أنّ غلبه تعدّد المطلوب فى المستحبات قرينه عرفيه على عدم الحمل لا تخلو من المناقشه.

إلّا أن يدعى عدم إحراز وحده الحكم فى المستحبات على ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى وجه افتراق المستحبات عن الواجبات من أنّ خطاب المقيد فى المستحبات مقترن بجواز الترك فلا يكون تناف بين خطابه وخطاب المقيّد(١).

نعم لو كان متعلق الطلب صرف الوجود من الطبيعى وكان خطاب المقيـد ناظراً إلى تعيين صرف الوجود يجرى فيه ما تقدم فى الواجبات من حمـل المطلق على المقيـد، وبتعبير آخر انّ مع إحراز وحـده الحكم الإستحبابى لاـ يكون أىّ فرق بين الواجبات والمستحبات.

وذكر الماتن قدس سره وجهاً آخر فى الفرق بين الواجبات والمستحبات بالإلتزام فى المستحبات باستحباب المطلق أيضاً وعدم حمله على المقيد، إذ عدم الحمل على المقيد من مصاديق التسامح فى أدله السنن بالإلتزام باستحباب المطلق واستحباب المقيد بالمرتبه الأكيده.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ مقتضى التسامح فى أدله السنن عدم ملاحظه شرائط الإعتبار فى سند الخبر فى استحقاق المثوبه الوارده فيه لاـ حمل الخبر على غير مـدلوله العرفى، حيث إنّه إذا فرض أنّ خطاب المقيـد قرينه عرفيه على المراد الجـدى من خطاب المطلق كان الأخذ بمدلول خطاب المطلق ــ مع قطع النظر عن خطاب

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٥٣٩.

....

الشَرح:

المقيد _ طرحاً للقرينه.

والعمده هو ما ذكرناه من أنّ فى موارد الإستحباب لا يحرز وحده الحكم بخلاف موارد الإيجاب، حيث إنّ الوجوب التخييرى بين فعلين وواحد منهما غير معقول لأنّه تخيير بين الأقل والأكثر، فلا يكون فى البين إلّا وجوب واحد ثبوتاً، وخطاب المقيد قرينه على تعيين متعلق ذلك الوجوب، مضافاً إلى أنّ الإستحباب المتعلّق بالمقيد مقرون بجوازالترك فيمكن أن يتمسک باطلاق الأمر بالمطلق فى إثبات مطلوبيه صرف الوجود ولو من غير المقيد فيكون الأمر بالمقيد من طلب أفضل الافراد.

بقى فى المقام أمور:

منها: أنّ ما تقدم فى وجه حمل المطلق على المقيد لا يجرى إذا كان المدلول فى كل من خطابى المطلق والمقيد انحلالياً مع توافق الخطابين فى الإيجاب والسلب، كما إذا كان مدلول كل منهما ثبوت التكليف أو الوضع لكل من وجودات الموضوع، كما إذا دلّ خطاب على حلّيّه البيع كقوله «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ»، ودلّ خطاب آخر على حلّ البيع يدا بيد، فلا يقتضى الخطاب الثانى حمل المطلق فى الخطاب الأوّل عليه، بل يؤخذ بإطلاقه وعموم الحلّ لكل من أفراد البيع، وذكر الحلّ لبعض أفراد البيع فى الخطاب الثانى غير مناف للعموم إلّا إذا بنى على ثبوت المفهوم للقيد.

وما فى عباره الماتن قدس سره من الإلتزام بالتقييد إذا احتمل دخاله القيد فى الحكم لا يمكن المساعده عليه، فإنّه قد تقدم أنّ ذكر الحكم للمقيد فى خطاب مستقل لا تنحصر فائدته فى المفهوم، فمع ورود الخطاب الإنحلالى فى المطلق لعلّ يكون

....

الشَرح:

الغرض إبلاغ الحكم تدريجاً أو كون المقيّد مورد الإهتمام، لكثره الإبتلاء به ونحوها، فلا معيّن للإلتزام بالتقييد.

نعم إذا كان الخطابان مختلفين بالإضافه إلى الإيجاب والسلب يرفع اليد عن إطلاق المطلق بالخطاب الوارد فى القيد على خلاف حكم المطلق كما إذا ورد النهى عن بيع الغرر، فإنّه يرفع اليد به عن إطلاق حلّ البيع.

فتحصل أنّ حمل خطاب المطلق على المقيد يكون فى صورتين:

الصوره الأولى: أن يكون الحكم المجعول المدلول عليه بالخطابين واحداً تعلّق ذلك الحكم فى أحد الخطابين بالمطلق وفى الآخر بالمقيّد، ووحدته إمّا تستفاد من ذكر السبب الواحد لكل من الحكم المتعلّق بالمطلق، والحكم المتعلّق بالمقيد كما إذا علّق فى خطاب، الأمر بعتق الرقبه على الإفطار، وفى خطاب آخر علّق الأمر بعتق الرقبه المؤمنه أيضاً على الإفطار، أو تستفاد من أمر آخر كالقرينه الداخليه أو الخارجيه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان الحكم المدلول عليه فى كل من الخطابين متنافياً للآخر لاختلاف الخطابين فى الإيجاب والسلب كما تقدم، ولو ذكر سبب فى خطاب الأمر بالمطلق ولم يذكر سبب فى خطاب الأمر بالمقيد كما إذا ورد فى خطاب، «من أفطر فى نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبه»، وورد فى خطاب آخر الأمر بعتق الرقبه المؤمنه، بلا ذكر السبب فإنّه لو كان الخطاب الثانى إرشاداً إلى أخذ القيد ودخالته فى موارد الأمر بالعتق، لوجب رفع اليد عن الإطلاق فى الخطاب الأوّل، وامّا لو كان الخطاب وارداً فى مقام الحث على عتق الرقبه المؤمنه واستحبابه لوجب الأخذ بالإطلاق فى مورد وجوبه بالإفطار، لعدم التنافى المعتبر فى حمل المطلق على المقيّد أصلًا.

تبصره لا تخلو من تذكره، وهى: إن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف[۱] حسب اختلاف المقامات، فإنها تاره يكون حملها على العموم البدلى، الشَرح:

ومنها: إذا كانت النسبه بين الخطابين عموم من وجه فإن لم يكن بين الحكمين تناف فى مورد اجتماع العنوانين فيؤخد بهما فيه، كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام العالم، وفى الخطاب الآخر الأمر بإكرام الهاشمى فيؤخذ بهما فى العالم الهاشمى، ومع كون التكليف فى كل منهما إلزامياً تكون مخالفتهما فى المجمع من قبيل مخالفه التكليفين فيستحق المكلف العقاب على مخالفه كل منهما إذا كان كل من الحكمين إنحلالياً. وامّا إذا كان بين الخطابين تناف بحسب حكمها كما إذا كانا مختلفين فى الإيجاب والسلب، وقعت المعارضه بينهما فى مورد إجتماعهما فيسقطان فيه لو لم يكن فى البين قرينه على تقديم أحدهما أو ترجيح أحدهما على الآخر فى مقام المعارضه هذا إذا كان مدلول كل منهما إنحلالياً.

ولو كان مدلول أحد الخطابين طلب صرف الوجود من الشىء ومدلول الآخر النهى عن عنوان آخر، فإن كان التركيب بين العنوانين اتحاديّاً فلا يثبت بالإطلاق ـ فى ناحيه صرف وجود الطبيعى ـ ترخيص فى التطبيق بالإضافه إلى المجمع، على ما ذكرنا فى مبحث اجتماع الأمر والنهى، حيث ذكرنا أنّ الترخيص فى التطبيق ينتفى بالإضافه إلى المجمع كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الحكم الترخيصى الثابت للشىء بعنوان، والنهى عنه بالعنوان الآخر بخلاف ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً، فإنّه لا موجب لرفع اليد عن خطاب الأمر بالطبيعى بالإضافه إلى المجمع غايه الأمر يكون الأمر به على نحو الترتب.

[۱] منها: ما أشار إليه بقوله «تبصره»: وهى أنّ مقتضى الإطلاق يختلف بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه كون الحكم الوارد فى الخطاب إنحلالياً بحسب انحلال

وأخرى على العموم الاستيعابی، وثالثه على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال فی سائر القرائن بلا كلام.

الشَرح:

عنوان الموضوع سواء كـان الحكم تكليفاً أو وضـعيّاً، كما فی قوله «أَحَلّ اللّهُ الْبَيْعَ»(۱)، ومـا ورد فی أنّ غسل الميّت واجب، وقد يكون مقتضـاه العموم البـدلی كمـا لو ورد «أعتق رقبه إذا أفطرت فی نهـار شـهر رمضـان أو خـالفت اليمين»، هـذا بالإضـافه إلی الموضوع أو متعلّق التكليف، وأمّـا بالإضـافه إلی إطلاـق الحكم فقـد تقـدم فی بحث الأـوامر انّ كون وجوب الفعـل نفسـياً عينياً يسـتفاد من إطلاق الوجوب المسـتفاد من مادّه الأمر أو من صيغته أو غيرهما فإنّه إذا قيد وجوب فعل بوجوب فعل آخر ينتزع منه الوجوب الغيری وإذا قيد بمادام لم يحصل الفعل من الآخر يكون الوجوب كفائياً.

وأمّا الوجوب التعيينی فقد ذكرنا أنّه يستفاد من إطلاق المتعلّق بمعنی عدم ذكر العدل له، فإنّ الوجوب فی موارد التخييری يتعلّق بالجـامع بين الفعلين أو الأفعـال ولـو كـان ذلـک الجـامع إنتزاعيـاً فمن عـدم ذكر العـدل لمتعلّق التكليف فی الخطـاب، يثبت أنّ الوجوب تعيينیّ، وذكر العـدل له كـاشف عن كون التكليف ثبوتـاً متعلقـاً بالجامع بينهما وإلّا فلا يتعلّق الوجوب بكل من الفعلين مشـروطاً بترک الآـخر، فـإنّ لاـزمه ثبوت التكليفين واسـتحقاق العقـابين عنـد تركهما، وهـذا لا يصـح إلّا فی التخيير عنـد تزاحم التكليفين فی مقام الإمتثال مع عدم ثبوت المرجّح لأحدهما على الآخر.

وبالجمله شأن مقدمات الحكمه إخراج ما هو مهمل بحسب الوضع عن

ص :۳۶۶

۱- (۱) سوره البقره: الآيه ۲۷۵.

فـالحكمه فى إطلاـق صـيغه الأمر تقتضـى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسـى، فإن إراده غيره تحتاج إلى مزيـد بيـان، ولاـ معنى لإـراده الشـياع فيه، فلاـ محيص عن الحمـل عليه فيمـا إذا كان بصـدد البيان، كما أنها قـد تقتضـى العموم الاستيعابى، كما فى (أحل اللّه البيع) إذ إراده البيع مهملاً أو مجملاً، ينافى ما هو المفروض من كونه بصـدد البيان، وإراده العموم البـدلى لاـ ينـاسب المقـام، ولاـ مجـال لاحتمـال إراده بيع اختاره المكلف، أىّ بيع كان، مع أنها تحتاج إلى نصب دلاله عليها، لا يكـاد يفهم بـدونها من الإطلاـق، ولا يصـح قياسه على ما إذا أخـذ فى متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابى لا يكاد يمكن إرادته، وإراده غير العموم البدلى، وإن كانت ممكنه، إلاّ أنها منافيه للحكمه، وكون المطلق بصدد البيان.

الشَرح:

الإهمال عندما يرد فى الخطاب ونتيجه الخروج عن الإهمال تختلف بحسب المقامات من كون مقتضاه عموماً شـمولياً أو بدلياً أو يعين نوع الطلب أو متعلّقه، فتدبّر.

ولاـ يخفى أنّ إدخـال مبـاحث أداه العموم على مـا تقـدم وجل مسائل المطلق والمقيـد فى مسائل علم الأصول على ما ذكروا فى تعريف علم الأـصول بأنّهـا هى المسائـل التى تقع نتيجتهـا فى طريق اسـتنباط الحكم مشـكل، فإنّ المباحث المشار إليها يعيّن بها موضوع الحكم أو متعلق التكليف ويعيّن فيها الظواهر الدالّه عليهما، فتدبّر.

فصل

المجمل والمبيّن

والظـاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه، الكلام الـذى له ظـاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى[١]، والمجمـل بخلافه، فمـا ليس له ظهور مجمـل وإن علم بقرينه خـارجيه مـا أريـد منه، كمـا أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينه الخـارجيه أنه مـا أريـد ظهوره وأنه مؤول، ولكـل منهمـا فى الآيـات والروايات، وإن كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى، إلاّ أن لهما أفراد مشـتبهه وقعت محـل البحث والكلام للأعلام، فى أنهـا من أفراد أيهمـا؟ كـآيه السـرقه، ومثـل «حرمت عليكم أمهاتكم» و «أحلت لكم بهيمه الانعام» مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل (لا صلاه إلاّ بطهور).

ولا ـ يـذهب عليـك أن إثبـات الإجمـال أو البيـان لا ـ يكـاد يكون بالبرهـان، لمـا عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالباً لمعنى، وهو مما يظهر بمراجعه الوجدان، فتأمل.

ثم لا ـ يخفى أنهمـا وصـفان إضافيان، ربما يكون مجملاً عنـد واحـد، لعـدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لـديه، ومبيّنـاً لـدى الآـخر، لمعرفته وعـدم التصادم بنظره، فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرام فى المقام، وعلى اللّه التوكل وبه الإعتصام.

الشَرح:

تعريف المجمل والمبيّن

[١] المجمل والمبيّن وصـفان، يتّصف الكلام بأحـدهما، فيقال: هـذا الكلام أو أنّ هـذا اللفظ مجمل، كما يوصف كل منهما بأنّه مبيّن، والملاك فى الإتصاف بالمبين هو

....

الشَرح:

تماميه ظهور الكلام أو اللفظ الوارد فيه، فى معنى سواء كان منشأ الظهور، العلم بوضوح مفرداته أو القرينه الخاصه أو العامه، كما أنّ منشأ الظهور فى اللفظ أيضاً، امّا العلم بوضعه للمعنى الفلانى أو القرينه على إرادته منه، بخلاف توصيف الكلام أو اللفظ بالمجمل فإنّ ملاک توصيفه عدم ظهوره فى معنى خاص لتعدد الوضع فى مفرداته، وعدم القرينه على المراد فى استعماله، أو مع القرينه الصارفه عن ظهوره الوضعى وعدم قرينه معينه على أحد معانيه المجازيه، أو كون الكلام مقترناً بما يصلح أن تكون قرينه على خلاف ظهوره الوضعى أو الإطلاقى، أو من قبيل التكلم بالرمز كأوائل السور، أو أنّ أهل المحاوره لا يعرف ظهوره الوضعى كألفاظ العبادات بناءاً على الصحيحى، أو لا يعرفون معناها المجازى بناءاً على استعمالها فى المعانى الشرعيه وكانت بنحو المجاز فى الإستعمال.

وذكر الماتن قدس سره كغيره انّ وصفى المجمل والمبيّن إضافيان، وربّما يكون الكلام أو اللفظ مجملاً عند أحد لعدم علمه بوضعه بخلاف شخص آخر فإنّه لعلمه بوضعه لا يكون مجملاً عنده، وكذا إذا تصادم ظهوره عند أحد بما حفّ به بخلاف الآخر لعدم تصادم ظهوره بنظره، ولكن لا يخفى أنّ الكلام أو اللفظ لا يتّصف بالإجمال إذا لم يكن الشخص جاهلاً بظهوره عند أهل المحاوره.

ولا يخفى أيضاً أنّه فرق بين المجمل والمهمل، فإنّ فى موارد الإجمال يكون للمجمل معنى يريده المتكلم، ولكن لم يكن الكلام المزبور دالاًّ على ذلک المراد لاحدى الأمور المتقدمه بخلاف موارد الإهمال، فإنّ التوصيف بالإهمال وعدم الدلاله تارةً لعدم الوضع، وأخرى لعدم القرينه، وثالثه لعدم إراده المتكلم منه معنى خاصاً نظير ما تقدم من ورود المطلق فى مقام الإهمال، فإنّ اللفظ من جهه وضعه

....

الشَرح:

مهمـل بالإضـافه إلى الإطلاق والتقييـد، والمفروض أنّ المتكلم به أيضـاً فى مقـام الإهمال من جهتهما وبـذلك يظهر الفرق بين كون المتكلم فى مقام الإهمال وكونه فى مقام الإجمال.

ثمّ إنّه لا ـ يترتب أثر خاص لكون اللفظ مجملاً أو مهملاً وإنّما الحجيّه تترتّب على الظهور الكلامى سواء كان بالوضع أو بالقرينه الخاصه أو العامه هذا كلّه بحسب الكبرى.

وأمّا بحسب الصغرى فقد وقع الكلام فى موارد من الكتاب والسنه، قيل بكون الكلام أو اللفظ الوارد فيه مجملاً كآيه السرقه(۱)، ومثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّه_اتِكُمْ»(۲) و«أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَه الأنْعامِ»(۳) ممّا أضـيف التحريم والتحليل إلى الأعيان ومثل قوله عليه السلام «لا صلاه إلّا بطهور»(۴)، ممّا يتردّد الأمر فيه بين نفى الوصف أو الـذات، ولكن لا نتعرض لذلك فى المقام بعد ما ذكرنا فى موارد الإسـتدلال بها من المباحث الفقهيّه عدم الإجمال فيها، وإن قامت القرينه فى بعضـها كآيه السرقه على خلاف ظهوره الأولى.

ص: ۳۷۰

۱- (۱) سوره المائده: الآيه ۳۸.

۲- (۲) سوره النساء، الآيه ۲۳.

۳- (۳) سوره المائده، الآيه ۱.

۴- (۴) وسائل الشيعه: باب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

المقصد السادس: فى بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً

اشاره

وقبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام[١] وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام. لشدّه مناسبته مع المقام.

الشَرح:

مباحث القطع

فى القطع بالتكليف وأن البحث فى بعض ما يترتب عليه خارج عن مسائل علم الاُصول

[١] قد جعل الماتن قدس سره المقصد السادس فى بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً وذكر أنّه لا بأس قبل البحث فيها بالتكلم فى بعض ما يترتب على القطع بالحكم والتكليف وأن لا يكون التكلم فيه خارجا عن مسائل علم الاُصول، وأشبه بالمسائل الكلاميه، ووجه التكلم فيه أنّه يناسب ما يذكر فى هذا المقصد للأمارات والطرق إلى الأحكام الفرعيه، ولعلّ نظرهُ قدس سره فى خروجه عن مسائل علم الاُصول إلى أنّ المسأله الاُصوليه كما ذكر فى مقدمه الكتاب هى التى تكون نتيجتها موجبه للعلم بالحكم الشرعى الفرعى، بأن تقع تلك النتيجه فى طريق استنباطه، أو التى ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل، فلا يكون نفس العلم بالحكم الفرعى الحاصل من الاستنباط كالعلم به الحاصل من غيره كضروره ونحوها داخلاً فى مسائل علم الاُصول وكون ما يذكر أشبه بمسائل علم الكلام، فلأنّ البحث فى استحقاق العقاب والثواب على مخالفه المنعم وإطاعته مسأله كلاميه، ومسأله وجوب اتباع العلم بالتكليف عقلاً وكونه منجزا له كذلك شبيهه بتلك المسأله، وأما شده المناسبه مع ما يذكر فى

....

الشَرح:

المقصـد السادس فلأنّ نتيجه اعتبار الأمارات أن يثبت لها بعض ما كان للقطع بالتكليف والحكم عقلاً مع أنّها معتبره فى حق غير العالم، والقاطع بالواقع، فيكون المناسب التعرض لبعض ما يترتب على العلم والقطع عقلاً.

ويرجع إلى ما قرّرنا ما ذكر الشيخ الأنصارى قدس سره من أن البحث فى المقام فى الحجه على الحكم الشرعى وإطلاق الحجه على نفس القطع بـالحكم والتكليف مسـامحه، فإنّ الحجه ما يقع وسـطا فى قياس اسـتنباط الحكم الشـرعى الفرعى الكلّى، فيقال عصير العنب بعـد غليـانه وقبـل ذهـاب ثلثيه مما يظن بحرمته، وكلّ ما يظن بحرمته بالظن المطلق أو الخاص يحرم، بخلاف العلم بالحرمه، فإن القول بأن الميته مما علم حرمه أكلها، وكلّ ما علم حرمته يحرم، غير صـحيح، فإنّ العلم بالحرمه لا يمكن أن يؤخذ فى موضوع تلك الحرمه.

لا يقال: هذا جار فيالظن أيضا فإنّ حرمه العصـير العنبى لا يمكن أن يؤخذ فى موضوعها الظن بحرمته سواء كان ظنا مطلقا أو ظنّا خاصا.

فـإنّه يقال: الحرمه المأخوذ فى موضوعها الظن بالحرمه هى حرمه طريقيه، والمأخوذ فى موضوعها الظن بالحرمه الواقعيه النفسـيه، فلاـ إشـكال فى أخـذ الظن بـالحكم والتكليف وسـطا فى قيـاس الاسـتنباط بخلاف القطع بالحكم والتكليف فإنه غير قابل لجعل حكم طريقى بالإضافه إلى الحكم أو التكليف المقطوع.

وهـذا بنـاءً على أن اعتبـار الأمـاره يكون بجعـل الحكم التكليفى الطريقى، وأمـا بناءً على أنّه باعتباره علما بالواقع فالأمر كـذلك أيضا، فيمكن وقوع خبر الثقه وسطا فى قياس الاستنباط، فيقال العصير العنبى مما قام خبر الثقه بحرمته بالغليان، وكلّ ما

....

الشَرح:

قـام خبر الثقه بحرمته يعلم حرمته، فلاـ محـذور فى إطلاـق الحجه على خبر الثقه بخلاـف نفس العلم الوجـدانى بالحرمه فإنّه غير قابل لأن يقع وسطا فى القياس.

أقول: إنّه مع الإـلتزام بـأنّ المجعول فى الأمـارات الحجيه بمعنى المنجزيه والمعـذريه كمـا عليه الماتن قـدس سـره لا تقع الأماره وسـطا فى قيـاس استنباط الحكم الشـرعى بناءً على أنّ الاسـتنباط إحراز نفس الحكم الشـرعى الفرعى فإنّه لا نحرز نفس الحكم بالأمـاره المعتبره، بل يحرز تنجزه أو العـذر فيه، فتكون الأماره المعتبره وسـطا فى قياس تنجّز الحكم والعـذر فيه، وهـذه الوسـطيه تجرى فى القطع بالحكم الشرعى أيضا فاللازم صحه إطلاق الحجه عليه.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ نتيجه المسأله الاُصوليه ما يمكن أن تقع وسـطا فى إحراز تنجّز التكليف والعـذر فيه بالجعل كما فى الظنون لا ما يكون كذلك من غير جعل، كما فيالقطع أو العلم بالتكليف وجدانا.

وقـد يقـال: إنّ منجزيه القطع بـالتكليف أيضـا بالإضـافه إلى متعلّقه يكون بالجعـل، فـإن اسـتحقاق العقـاب على مخالفه التكليف الواصل ببناء العقلاء واعتبارهم، حيث إنّ مخالفته هتك للمولى وظلم عليه والظلم والتعـدى يوجب اسـتحقاق الذم ومحكوم عليه بالقبـح ببنائهم فيكون القطع بالتكليف وسـطاً فى قياس تنجّز التكليف واسـتحقاق العقاب على مخالفه التكليف المقطوع؛ وفيه أنّ ترتب اسـتحقاق العقـاب على مخالفته بالقطع بالتكليف مطلقا أو فيما أصاب إما لأنّ الاسـتحقاق أمر واقعى يـدركه العقل، أو أنّه نفس حكم العقـل وليس وراء حكم العقـل شـىء واقعى وعلى كلّ منهما لا يكون ترتبه عليه ببناء العقلاء واعتبارهم، ولـذا يثبت هذا الاستحقاق فى

فاعلم أن البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى[۱].

الشَرح:

المخلوق الأول من الإنسان قبل أن يتعدد العقلاء أو يتكثروا، وسيأتى التعرض لذلك فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

[۱] قد ذكر قدس سره أنّ البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى فعلى واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه، فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا، فإن لم يحصل له القطع فلابد من أن ينتهى أمره إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن إن حصل له الظن، والتزم بتمام مقدمات الانسداد على نحو الحكومه، وإن لم يحصل له الظن يتعيّن الرجوع إلى الاُصول العقليه من البراءه والاشتغال والتخيير باختلاف الموارد على حسب ما يأتى الكلام فيها فى محلّه، ثمّ قال: وحيث عمّمنا متعلق القطع ولم نقيّده بالأحكام الواقعيه وقيّدناه بالفعلى، لم يبق وجه لتثليث الأقسام، ويكون التقسيم على تعميم متعلق القطع للحكم الواقعى والظاهرى، وتقييده بالفعلى ثنائياً لا محاله، فإنّ المكلف إمّا أن يكون قاطعاً بالوظيفه الشرعيه لنفسه أو لمقلديه سواءً كانت تلك الوظيفه واقعيه أو ظاهريه فيعمل بها، وإن لم يكن قاطعا بها فلابد من الرجوع إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن على تقدير الانسداد والحكومه فى موارده، وفى غيرها إلى الاُصول العقليه.

أقول: قد ذكرنا أن مسلكه فى اعتبار الأماره جعل الحجيه لها أى المنجزيه والمعذريه، والحجيه حكم وضعى لا تكون بنفسها حكما تكليفياً بالإضافه إلى الفعل، ولا مستتبعاً له فلا يكون فى موردها علم بالحكم الشرعى الفعلى الواقعى أو الظاهرى بالإضافه إلى الواقعه الملتفت إليها، بل قطع بالحجيه التى حكم على الأماره القائمه بحكم الفعل، لا حكم للفعل الذى قامت الأماره على حكمه، ومن الجمله لا يكون فى موارد الأمارات المعتبره على مسلكه قطع بحكم شرعى واقعى أو

....

الشَرح:

ظاهرى بحيث يكون المقطوع حكماً شرعياً فرعياً.

ثم قال قـدس سـره : وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الواقعى أو لا، فإن لم يحصل، فإما أن يقوم عنـده طريق معتبر أو لا، ويرجع مع عـدم حصول العلم وعـدم قيام الأماره المعتبره إلى القواعـد التى تقرّرت فى حق غير القـاطع بـالحكم الواقعى، ولغير من قـام عنـده الطريق المعتبر سواء كـان تقرّرها بالشـرع أو بالعقل والوجه فى الأولويه أنّه مع هذا النحو من التثليث لا تتداخل الأقسام الثلاثه بحسب أحكامها، بأن يورد عليه بأنّ موارد الظن غير المعتبره مورد للاُـصول العمليه مع أنّه على تثليث الشـيخ قـدس سـره غير داخـل فى مواردهـا، كما أنّه لو اعتبر الشارع فى مورد غير الظن طريقا كخبر غير المتحرز عن الكذب فإنّه يتعيّن الأخذ به مع أنّ على ما ذكره الشيخ داخل فى موارد الاُصول العمليه.

ما ذكره الشيخ قدس سره فى تثليث حالات المكلف عند التفاته إلى الحكم الشرعى فى واقعه

أقول: لم يكن غرض الشـيخ قـدس سـره ممـا ذكره فيالمقام بيان النتائـج للمباحث المفصّله الآتيه، بل كان غرضه بيان الموضوع للمباحث الآتيه، ولـذا لم يـذكر فيما ذكره حكم القطع ولا الظن، وذكر عنـد الشك الرجوع إلى الاُصول العمليه لكون الموضوع فى المقصـد الثـالث للمبـاحث المـذكوره الاُـصول العمليه لا نفس الشك، ولـذا ذكر فى آخر كلامه فى المقام. فالكلام يقع فى مقاصـد ثلاـثه، وعلى التقسـيم الثـانى لا يعلم الموضوع فيالمباحث، بل لو كان الغرض مما ذكره فى المقام بيان النتائـج للمباحث الآـتيه لم يكن موجب للتقسـيم أصـلاً لاـ ثلاثيـاً ولاـ ثنائياً، بل كان المناسب أن يـذكر بأنّه على المكلّف عنـد التفاته إلى الحكم الشرعى للواقعه تحصيل المؤمن فيها برعايه الوظيفه الفعليه فيها المقرّره من قبل الشرع أو العقل، مع أنّ

....

الشَرح:

أشكال التداخل على ما ذكره الشيخ قدس سره غير صحيح، فإنّه لم يذكر أنّه مع حصول الظن يعمل بالظن ولا يرجع إلى الاُصول العمليه ليورد عليه بأنّه مع عدم اعتبار الظن يكون مورده مورد الاُصول العمليه، وما ذكر الماتن فى تعليقته من أنّ اللازم مع اعتبار الشارع ما لا يفيد الظن ولو نوعا كخبر غير المتحرز عن الكذب هو العمل به، ولكن مقتضى كلام الشيخ قدس سره العمل بالاُصول العمليه فهو وإن يكن كما ذكر إلاّ أن هذا مجرّد فرض، وما ذكره الشيخ بملاحظه ما هو الواقع خارجاً من عدم اعتبار شىء فى ثبوت الأحكام الكليه غير العلم والعلمى المعبر عن الثانى بالظن المعتبر، بل بناءً على تثليث الماتن يكون البحث فى مسأله حجيه خبر العدل والثقه بحثا عن وجود الموضوع وما هو بمفاد (كان) التامه، بخلاف ما صنعه الشيخ فإنّه عليه يكون البحث من ثبوت الحكم للموضوع كما هو مفاد (كان) الناقصه، وقد ظهر مما ذكرنا أنّه ليس فى التثليث الذى ذكره الشيخ قدس سره خلل من حيث تداخل الأقسام، كما ظهر مما ذكرنا قبل ذلك أنّ الحجه لا تطلق على نفس القطع بالتكليف والحكم بمعنى أنّه لا يكون وسطاً لإثبات الحكم الذى تعلق به القطع بخلاف الظن مع اعتباره فإنّه يكون وسطاً فى الاستنباط ويثبت الحكم الذى تعلّق به بنحو من الإثبات.

أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر لا يكون حجه فى باب الأدله وبيان المراد من الالتفات إلى الحكم

ثم إن العلم بحكم إذا اُخذ موضوعاً لحكم آخر وأن يقع وسطاً فى القياس ويثبت به الحكم الآخر، فيقال: إن الفعل الفلانى مما علم حرمته، وكلّ ما علم حرمته يجوز الإفتاء بحرمته، ولكن لا يطلق عليه الحجه فى اصطلاح الاُصوليين، فإنّ الحجه عندهم ما يثبت حكم متعلّقه لا حكما آخر، وبالقياس المزبور يثبت جواز الإفتاء

....

الشَرح:

بحرمته لا نفس حرمه ذلك الفعل بخلاف الظن والأماره المعتبره فإنّه يثبت به الحكم المظنون.

ولا ـ يخفى أنّ المراد بالالتفات إلى الحكم الشرعى فى واقعه الفحص عن مدرك الحكم فيها المعبّر عنه بالالتفات التفصيلى المختص للمجتهد، فإنّ ما يصلح أن يحصل معه العلم بحكم الواقعه أو الظفر بالأماره المعتبره فيها هو هذا الالتفات الذى يكون الحكم الملتفت إليه متعلقاً بالمجتهد تاره وبمقلديه اُخرى ويتعلّق بهما ثالثه، وليس المراد أن الالتفات التفصيلى بالمعنى الآخر لا يتحقق من العامى، وهو فحصه عن مدرك الحكم الشرعى فى الواقعه التى يمكن ابتلاؤه بها يعنى الفحص عن فتوى المجتهد الذى يعتبر فتواه فيها، بل المراد أن هذا غير مراد فى المقام؛ لأنّ ما ذكر فى المقام تمهيد لبيان الموضوعات التى يبحث عن أحكامها فى المباحث الآتيه أو بيان لنتائج تلك المباحث وشىء منهما لا يرتبط بالعامى، وإن كان اعتبار الأمارات والاُصول العمليه غير مختص بالمجتهد بالمعنى الذى يأتى بيانه.

بقى فى المقام أمر لا بأس بالتعرض له، وهو ما يقال من أن المجتهد كيف يأخذ بالاُصول العمليه فى الوقائع التى هى راجعه إلى مقلّديه، مع أنّ الموضوع لتلك الاُصول هو الشاكّ فى حكمه الواقعى، والمقلد لا ـ يلتفت إلى كون الحكم الواقعى فى تلك الواقعه مشكوكا، ليتمّ فى حقه الموضوع للحكم الظاهرى.

وبتعبير آخر شك المجتهد فيها غير موضوع للاُصول لاختصاص الحكم الواقعى بغيره، والشك الموضوع فيها لا يحصل للمقلد كما هو فرض غفلته من كون الحكم الواقعى فى الواقعه مشكوكا، بل لو كان الحكم الواقعى عاما مجعولاً ـ فى حق العامى والمجتهد، فالشك فيها بالإضافه إلى المجتهد لا العامى ليتمّ الموضوع

....

الشَرح:

للحكم الظاهرى بالإضافه إلى كلّ منهما.

وربما يجاب عن الإشكال، بأن المجتهد فى الوقايع نائب عن مقلّديه فيحسب شكّه شكّا منهم، وقد ذكر ذلك الشيخ الأنصارى فى بعض كلماته وتبعه بعض من تأخر عنه قدس سرهم ، وذكر المحقق الاصفهانى قدس سره أنّ ما دلّ على جواز التقليد مقتضاه تنزيل المجتهد منزله مقلديه، فيكون مجىء الخبر إلى المجتهد بمنزله مجيئه إلى مقلديه، ويقين المجتهد وشكّه بمنزله يقين مقلديه وشكّهم، والمجتهد هو المخاطب فى موارد الأمارات والاُصول عنوانا، والمقلّد هو المخاطب لبّا، وإلاّ كان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغوا.

أقول: لو ثبت دعوى نيابه المجتهد عن العامى لا يبقى الإشكال، بأن العمل بمقتضى الاُصول العمليه مشروط بالفحص وعدم الظفر بالدليل على التكليف أو الحكم الواقعى والمقلّد عاجز عن هذا الفحص فلا يتحقق فى حقّه شرط اعتبارها، وكذا الشرط فى اعتبار أماره فى واقعه يكون بإحرازها وعدم المعارض لها أو عدم الظفر بها بعد الفحص، والعامى عاجز عن ذلك، والوجه فى عدم بقاء الإشكال أنّ المجتهد فى فحصه عن الدليل على الحكم الواقعى وعدم الظفر بالدليل عليه أو ظفره به وعدم المعارض له يكون نائبا عن العامى بمقتضى فرض النيابه، ولكن الدعوى لم تثبت بدليل، ولا بما دلّ على جواز الإفتاء والاستفتاء، فإن المستفاد مما دلّ على جواز الإفتاء جواز تعيين الكبرى المجعوله فى الوقايع بحسب مقتضى الأدلّه القائمه بالكبريات المجعوله فيها، وأما الشك الموضوع فى أدلّه الاُصول وخطاباتها فلا يعمّ الشكّ غير المباشرى، وأنّ شكّ المجتهد يحسب شكا من المقلد ويقينه يقينا من المقلد، فلا يستفاد مما ذكر شىءٌ.

ص :۳۷۸

أو ظاهرى، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أولا، وعلى الثانى، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الإنسداد ـــ على تقدير الحكومه ـــ وإلاّ ـ فالرجوع إلى الأصول العقليه: من البراءه والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتى فى محله إن شاء اللّه تعالى.

الشَرح:

الوجه فى جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى موارد الأمارات المعتبره والاُصول العمليه

والصحيح فى حلّ الإشكال هو أنّ العامى يرجع إلى المجتهد فى تعيين الأحكام المجعوله فى كلّ من الوقايع التى يبتلى بها لكونه جاهلاً ـ بتلك الأحكام المجعوله وكون المجتهد عالما بها سواءً كان علم المجتهد بها وجدانيا حاصلاً له من ملاحظه مداركها أو علما تعبديا كما إذا كان حاصلاً بقيام أماره معتبره عنده بحكم الواقعه أو لأصل محرز مفاد خطاب اعتبار كونه عالما بحكم الواقعه كما هو مفاد خطابات الاستصحاب بناءً على شمولها لموارد الشبهات الحكميه، وبما أنّ العامى فى جميع هذه الموارد جاهل بالحكم الشرعى المجعول فى الواقعه يكون تعيين المجتهد الحكم الشرعى المجعول فيها بنظره المعبر عنه بالفتوى جائزا لفرض علمه بالحكم حتّى فيما كان الحكم المجعول بحيث لا ـ يعمّه؛ لأ ـ نّه من الأحكام المجعوله للنساء مثلاً، وفتواه فيها معتبره فى حق العامى المفروض كونه جاهلاً به فتحسب فتواه علما للعامى مطلقا أو بعد أخذه كما هو مقتضى ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل بالحكم المجعول إلى العالم به، مثلاً مقتضى خطابات الاستصحاب فيما إذا أحرز المجتهد الحكم المجعول فى الواقعه المشكوكه سعته أو ضيقه هو أنه عالم بسعته فيكون رجوع العامى الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

مثلاً إذا رأت ذات العاده الوقتيه والعدديه دما أصفر ثلاثه أيّام وانقطع ولم يظهر

وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاصه أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيه، وخصصنا بالفعلى، لإختصاصها بما إذا كان متعلقاً به ـــ على ما ستطلع عليه ـــ ولذلك عدلنا عما فى رساله شيخنا العلامه ـــ أعلى اللّه مقامه ـــ من تثليث الأقسام.

وإن أبيت إلاّ عن ذلک، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع الشَرح:

للمجتهد أن الثلاثه أيّام ملحقه بالحيض أو أنّها استحاضه، وأفتى بكونه حيضا لعلمه بحيضها قبل تلک الأيّام وبقائه فيها، فمفاد خطابات الاستصحاب علمه بأن ذات العاده إذا رأت الصفره بعد عادتها وانقطع قبل عشره أيّام فحيضها مجموع الدم، وبهذا يعلم الحكم بالحيض على ذات العاده، ومدرک المرأه الآخذه بفتواه ليس هو الاستصحاب ليقال: بأن الموضوع للاستصحاب لم يحصل للمرأه بل مدركها ما دلّ على اعتبار فتوى المفتى فى حقها والاستصحاب مدرک لفتوى المفتى لعلمه بحدوث الحكم فى حقها وشكه فى بقائه لها، وبهذا يظهر وجه جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى الموارد التى يفتى فيها بالحكم الظاهرى بالحليه والإباحه، بمقتضى خطابات أصاله الحلّ أو البراءه، فإنّ علمه بالحكم الظاهرى موضوع لجواز الإفتاء به فى الواقعه، وبما أن العامى جاهل بحكم الواقعه، ولو بحكمها الظاهرى يعتبر فى حقه فتواه بها، فمدرک المجتهد للحليه الظاهريه وفتواه بها خطابات أصاله الحل أو أصاله البراءه، وأما العامى فمدركه فيها هو ما دلّ على جواز رجوع الجاهل بحكم إلى العالم به، ولو كان ذلک الحكم حكما ظاهريا، وبتعبير آخر للمجتهد فى موارد أخذه بالأُصول العمليه التى مفادها أحكام ظاهريه علمان، علم بأن الواقعه خاليه عما اعتبر علما بالتكليف الواقعى حتى بالإضافه إلى العامى، وعلم بأنّ الحكم الشرعى مع خلو الواقعه عن ذلک حليه الفعل، وإذا رجع العامى إلى فتوى المجتهد فيها بالحليه

أولا، وعلى الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرره عقلًا أو نقلًا لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتى فى محله ـــ إن شاء اللّه تعالى ـــ حسبما يقتضى دليلها.

وكيف كان فبيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعى رسم أمور:

الأمر الأول: لا ـ شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلًا[١]، ولزوم الحركه على طبقه جزما وكونه موجبا لتنجّز التكليف الفعلى فيما أصاب.

الشَرح:

الظاهريه. فقد رجع فيها إلى المجتهد فى كلا العلمين وإن لم يلتفت إلى ذلك تفصيلًا، وفحص المجتهد فى الوقايع لحصول العلم الأوّل لا أنّ للفحص بنفسه خصوصيه وموضوعيه، ويأتى تمام الكلام فى ذلك فى بحث جواز التقليد إن شاء اللّه تعالى.

وجوب العمل بالقطع عقلاً

اشاره

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنّه مع القطع بالحكم الفعلى يترتب عليه عقلًا وجوب متابعته والعمل على طبقه، وأن القطع بالتكليف الفعلى يوجب تنجّزه فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وكون العمل به عذرا فيما إذا أخطأ قصورا، وقال: صريح الوجدان ـــ أى عقل كل إنسان ـــ شاهد وحاكم بذلك فلا يحتاج إلى إقامه الدليل على ذلك.

أقول: لا ـ ينبغى التأمل فى أن وجوب متابعه القطع بالحكم الفعلى عين لزوم العمل على طبقه، فالمراد منهما واحد، وأنّ الثانى عطف تفسير للأوّل، وهل كون القطع بالتكليف الفعلى ووجوب متابعته أيضا عين كونه منجّزا للتكليف فيما إذا أصاب كما احتمل البعض، أو أنّ المراد منهما متعدّد؟ وظاهر كلامه كما ذكرنا تعدّدهما وكون كلّ منهما مترتبا على القطع بالتكليف عقلًا من غير أن يكون بينهما

باستحقاق الـذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتاثيره فى ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجه إلى مزيـد بيان وإقامه برهان. ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تاليفى حقيقه بين الشىء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

الشَرح:

ترتب، ولكن الصحيح أن المترتب على القطع بـالتكليف تنجّزه فيما إذا أصاب ويترتب عليه لزوم متابعته، بل المتابعه للتحرز عن العقـاب المترتب على مخـالفته أمر جبّلى منشـأه حبّ النفس لا حكم العقل، ولـذا لا يختصّ بالإنسان فالكلب يفرّ إذا أحسّ رميه بالحجـاره ويمتنع الحيوان عن الـدخول فى النار أو الماء بإحساسه احتراقه بها أو غرقه فيه إلى غير ذلك، غايه الأمر إحراز الضـرر فى الحيوان يختصّ بحسه الضـرر الفعلى، بخلاـف الإنسـان فـإنّه يحرز الضـرر الغـائب وما هو ضـرر مادى أو معنوى فإنّه صاحب عقل.

وعلى الجمله تنجّز التكليف بتعلق القطع به عقلى حيث يرى العقل استحقاق الشخص العقاب بمخالفه التكليف المقطوع به، وأمّا الفرار عـن هـذا الاســتحقاق بمـوافقه التكليـف والعمـل على طبقـه فهـو أمر جبّلى للإنسـان يـترتب على تنجز التكليـف وإحرازه استحقاق العقاب على مخالفته، وربما من ذكر أنّ تنجّز التكليف بالقطع به عين وجوب متابعته التزم بكون الفرار من الضـرر أمرا جبلّيـا ارتكازيـا لاـ يختصّ بالإنسـان، وأنّ شـأن العقـل الإـدراک لاـ الإلزام والإيجاب، ولكن العجب أنّه إذا كانت منجزيه القطع بـالتكليف بالعقـل فكيف يكون وجوب متـابعته الـذى هو أمر جبلى لا تكليف من العقل عين المنجزيه، ثمّ إنّ ظاهر كلام الماتن أنّ تنجّز التكليـف بتعلق القطع به أثر عقلى ولاـ يكون مجعولاًـ إلاّـ بـالتبع كوجوب متـابعته، ولكن لاـ يخفى أنّ القطع بـالتكليف موضوع لحكم العقل بعدم قبح العقاب على مخالفته المعبّر عن

وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا[١] مع أنه يلزم منه اجتماع الضـدين اعتقادا مطلقاً، وحقيقه فى صوره الإصابه وكما لا يخفى.

الشَرح:

عدم قبحه بالاستحقاق، وهذا الاستحقاق ليس جعله تبعيا بأن يوجد تبعا، بما يوجد به القطع، نظير وجود الحراره تبعا لما يوجد به النار كما هو ظاهر كلامه، نعم لو كان استحقاق العقاب أمرا واقعيا يوجد بوجود القطع بالتكليف تبعا وكان العقل مدركا، أمكن القول بـأنّ تنجز التكليف يوجـد بمـا يوجب القطع بـالتكليف تبعـا، والظـاهر أنّ الاسـتحقاق ليس له موطن إلّا العقل يعنى حكمه وليس أيضا ببناء العقلاء لما تقدم من ثبوت الاسـتحقاق عند العقل قبل أن يفرض فى عالم الخلق تعدّد العاقل فضـلًا عن العقلاء، وكون شـأن العقـل هو الإدراك لاـ ينـافى أن يعتبر مـا يكون واقعيته بعين اعتباره كما فى حكمه بحسن العـدل وقبـح الظلم هـذا بالإضـافه إلى منجزيه القطع، وأمّـا معـذريته فيما إذا أخطأ بأن أوجب العمل به مخالفه التكليف الواقعى فيأتى بيان أن المعـذّر هو عدم وصول التكليف الواقعى والغفله عنه لا نفس القطع المزبور.

[١] لاـ يخفى أنّ التكليف المقطوع به مع النهى عن العمـل بالقطع لا يكون من اجتماع الضـدين اعتقادا مطلقا وواقعا فيما أصاب، فـإنّ التكليف المقطوع كالنهى عن العمل بالقطع فى نفسـهما من الاعتبارات الخارجه عن الاُمور الواقعيه التى لا تجتمع أضـدادها ولاـ مثلاـن منهـا فى مورد، بل يكون الوجه فى امتناع اجتماعهما المناقضه فى المبـدأ أو ناحيه المنتهى لهما، وإذا كان المبـدأ فى التكليـف المقطـوع به لاـ ينحصـر فى صوره حصول القطع به من وجه خـاص، وكـان الغرض منه العمـل على طبقه مع وصوله لا يمكن المنع عن العمـل بـالقطع به للزوم المنـاقضه واقعا أو بنظر القاطع، بخلاف ما إذا كان المبـدأ للتكليف المقطوع به منحصـرا على صوره القطع به من وجه خاص، أو كان الغرض منه مختصا بصوره وصوله إلى المكلف من ذلك الوجه فإنّه

ثم لاـ يـذهب عليـك أن التكليف مـا لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصر فعليـا] ١] ومـا لم يصـر فعليا لم يكـد يبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبه على المخالفه.

الشَرح:

لاـ بـأس بـالمنع عن العمـل بـالقطع به إذا حصـل من غير ذلك الوجه حتّى مع عـدم إمكان تقييـد التكليف بـذلك الوجه، وعلى الجمله فيمكـن أن يكـون مبـدأ التكليـف والغرض منـه أخصّ مـن التكليـف المنشأ فيصـح النهى عن العمـل بـالقطع به فى غير موردهما كما يأتى بيان ذلك تفصيلاً.

تعلق القطع بالحكم الانشائى

[١] مراده قـدس سـره بيـان أنّ منجزيه القطـع ينحصـر على مـا إذا كـان التكليف المقطوع به فعليـاً، وأمّـا لو كـان إنشائيـاً فـالقطع بـالتكليف الإنشائى لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفته، وإن قـد يوجب موافقته استحقاق المثوبه عليها، كما إذا كان عـدم فعليتها لتسهيل الأمر على العباد، ولذا قيّد قدس سـره فى تقسيم حالات المكلّف عند التفاته إلى حكم شرعى بكونه فعلياً وفعليه التكليف عنـده بتعلق إراده المولى بالفعـل أو تعلق كراهته زائـداً على إنشـاء الطلب المتعلّق بالفعـل أو الـترك؛ ولـذا جعـل مرتبه الفعليه مرتبه اُخرى بعـد مرتبه إنشـائه، ولكن لاـ يعتبر عنـد الماتن أن تكون فعليه التكليف المنشأ مع قطع النظر عن تعلّق العلم به، بـل لو كـان الموضوع فى فعليته حصول العلم به لكـانت فعليته مقارنه لحصول العلم به فيكون العلم به منجّزاً مثل ما كان فعلياً مع قطع النظر عن تعلّق العلم به.

وقوله قـدس سـره : «نعم فى كونه فى هـذه المرتبه مورداً للوظـائف المقرره شـرعاً . . .»، ناظر إلى ما إذا كانت فعليه التكليف مع قطع النظر عن تعلق العلم به، فإنّ دعوى المناقضه أو التضاد بين الحكم الواقعى والظاهرى منحصره بهذه الصوره، كما يأتى

وإن كـان ربمـا يوجب موافقته استحقاق المثوبه، وذلـك لأـن الحكم مـا لم يبلغ تلـك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر ولا نهى، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت اللّه عنه، كما فى الخبر، فلاحظ وتدبر.

الشَرح:

الكلام فى ذلـك فى بحث الجمع بين الحكم الواقعى والظـاهرى، وقـد ذكرنـا فى بحث الواجب المطلق والمشـروط أنّه لا تتعلق إراده المولى بفعـل العبـد، فإنّ فعل العبـد بما هو فعل العبـد غير مقـدور للمولى بما هو مولى، بل إراده المولى تتعلق بفعل نفسـه وهو طلب الفعـل أو منع العبـد عنه إنشـاءً بغرض أن يكون طلبه داعياً له إلى الإتيان به ونهيه داعياً إلى تركه مع وصوله إليه، وأما الطلب بداعى التحقير أو التهديد وغير ذلك فلا يكون من التكليف والحكم وإن سمّاه الماتن حكماً إنشائياً.

نعم، لفعليه الحكم والتكليـف معنى آخر وهو الصـحيح، حيث إنّ جعـل الحكم والتكليف إذا كـان بمفـاد القضـيه الحقيقيه الـتى يجعـل المولى فى ذلـك المقام الحكم لموضوعه على تقـدير تحقق الموضوع خارجاً بأن يكون المجعول حكماً لتقـدير حصوله من غير نظر عنـد الجعـل إلى وجـوده أو عـدمه بحسب الخـارج يثبت الحكم فى مقـام الجعـل والإنشـاء فقـط، وإذا خرج العنوان المفروض كونه موضوعـاً إلى الخـارج بأن صار متحققاً خارجاً يكون ذلك الحكـم المجعول فعلياً بفعليه وجود الموضوع، فمرتبه فعليه الحكم تفترق عن مرتبه إنشائها بـذلك، وهـذا بخلاف الحكم المجعول، بمفاد القضـيه الخارجيه، حيث لا يكون له مرتبتان بل جعله فعليته وفعليته جعله، ويفصح عن ذلك رجوع الحكم المجعول بمفاد القضـيه الحقيقيه إلى قضـيه شـرطيه يكون الشـرط فيهـا فعليه الموضـوع ولـو بقيـده، والجزاء ثبوت الحكم له بخلاـف المجعول بالقضـيه الخـارجيه، ويـترتب على ذلـك أن الحكم الواقعى فى موارد الحكم الظاهرى محفوظ بفعليته، ويأتى بيان أنّ فعليته لا تصادم الحكم الظاهرى

نعم، فی کونه بهذه المرتبه مورداً للوظائف المقرره شرعاً للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین، علی ما یأتی تفصیله إن شاء اللّه تعالی، مع ما هو التحقیق فی دفعه، فی التوفیق بین الحکم الواقعی والظاهری، فانتظر.

الأمر الثانی: قد عرفت أنه لا شبهه فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبه علی المخالفه، والمثوبه علی الموافقه فی صوره الإصابه، فهل یوجب استحقاقها فی صوره عدم الإصابه علی التجری بمخالفته[۱].

الشَرح:

الثابت بمفاد الأصل فی بحث الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری.

الکلام فی التجری والانقیاد

اشاره

[۱] یقع الکلام فی التجری فی مقامین:

الأول: فی استحقاق العقاب وأنّ التجری یوجبه أم یختص استحقاقه بالمعصیه.

والثانی: فی حکم الفعل المتجری به وأنّه یتعلق به الحرمه، وأنّ الفعل المتجری به لا یکون حراما شرعیا بالقطع بحرمته.

ذکر الماتن قدس سره فی المقام الأول أن استحقاق العقاب علی مخالفه القطع بالتکلیف فی صوره عدم إصابته الواقع کاستحقاقه علیها فی صوره الإصابه، کما أن موافقه القطع بالتکلیف موجبه لاستحقاق المثوبه فی صوره خطأ القطع کاستحقاقها فی صوره إصابته الواقع، وذلک بشهاده الوجدان بأنّ العبد فی صوره مخالفته القطع بالتکلیف مع عدم إصابته الواقع لخروجه عن رسوم العبودیّه وکونه بصدد الطغیان علی مولاه وعزمه بعصیانه یستحق الذم والعقاب، کما أنّه فی صوره موافقته مع عدم إصابه قطعه الواقع لقیامه بما هو مقتضی العبودیّه من عزمه وبنائه علی الطاعه یستحق المدح والثواب.

....

الشَرح:

نعم، لا يستحق العبد مؤاخذه أو مثوبه بمجرّد سوء السريره وحسنها، وإنّما يستحق اللوم أو المدح بمجرّدهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمه أو الحسنه ويستحق الجزاء بالعقوبه أو المثوبه مضافا إلى المدح أو الذمّ إذا صار بصدد الجرى على طبق سوء السريره أو حسنها والعمل على وفقهما، بأن جزم وعزم على العصيان أو الطاعه، وكلمه (ما) فى قوله: «بما يستتبعانه» مصدريه والباء للسببيه وضمير الفاعل التثنيه راجع إلى سوء السريره وحسنها، وضمير المفعول إلى الاستحقاق، فيكون مفاده أنّ صاحب سوء السريره أو حسنها يستحق اللوم أو المدح بسبب استلزام سوء السريره وحسنها الاستحقاق لهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمه أو الحسنه. واستشهد لما ذكره بحكم العقل فإنّه الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعه والعصيان وما يلزم لهما من استحقاق النار والجنه.

ثم عطف عنان قلمه إلى المقام الثانى، وذكر أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يخرج عن حكمه بحصول القطع بخلافه، ولا يتغير حسنه أو قبحه بالاعتقاد المخالف للواقع لوضوح أنّ القطع بالحرمه أو الوجوب لا ـ يكون من العناوين المقبّحه والمحسّنه للفعل، وأنّ الموجب لصلاح الفعل هو الأثر المترتب عليه، ويترتب ذلك الأثر عليه سواء كان المكلّف ملتفتا إلى عنوان الفعل كما فى صوره إصابه قطعه الواقع أو غافلاً ـ عنه كما فى صوره خطئه، وعلى الجمله لا ـ يتغير الفعل عما هو عليه من المبغوضيه وعدمها للمولى باعتقاد الخلاف وقوله: «بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفه» إشاره إلى مخالفه القطع الواقع فى موارد القطع بالحكم الكلىّ، كما إذا جزم بحرمه شرب التتن وكان فى الواقع حلالاً، وإلى مخالفته الواقع فى الموضوعات الخارجيه، بأن اعتقد بأنّ شرب مايع شربٌ للخمر، وكان فى الواقع شرباً للخلّ وعبر عن الأول بتعلق

....

الشَرح:

القطع بغير ما هو عليه من الحكم، وعن الثانی بتعلقه بغير ما عليه من الصفه.

فی اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثم إنّه قدس سره ذكر برهانا بعد دعوى الضروره والوضوح فی أنّ القطع بالحكم أو الصفه لا يكون من العناوين المحسّنه والمقبّحه، وهو أنّ الفعل المتجری به وكذا المنقاد به لا يكون اختياريا، حيث إنّه لم تتعلق إراده الفاعل به بعنوانه الواقعی لغفلته عنه، وما يكون مقصودا له لم يحصل، فإن المتجری يريد شرب الخمر وشربها لم يحصل، وما هو حاصل شرب الماء، وشرب مقطوع الحرمه، ولم يكن شیء منهما مقصودا. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثانی فلأنّ القاطع يقصد الفعل بعنوانه الواقعی لا بعنوانه الطارئ الآلی، بل المتجری لا يكون ملتفتا غالبا إلى انطباق عنوان مقطوع الحرمه على فعله ليقصده بهذا العنوان كما فی موارد القطع بخلاف الصفه الواقعيه بل فی غيرها.

أقول: ما ذكره قدس سره من أنّ انطباق عنوان على فعل إنّما يكون موجبا لاتصافه بالحسن أو القبح عقلاً إذا كان الفاعل عند الفعل ملتفتا إلى انطباقه عليه، صحيح، ولكن لا يعتبر أن يكون الالتفات إليه تفصيلاً بل يكفی الالتفات الإجمالی والمتجری عند الفعل ملتفت إجمالاً إلى انطباق ارتكاب مقطوع الحرمه ومخالفه القطع على فعله.

فی أن الفعل المتجری به اختياری وعمدی

وفعله بهذا العنوان اختياری عمدی مسبوق بالإراده والاختيار، فالمتعيّن فی وجه عدم تغير الفعل عما هو عليه من الصلاح أو الفساد هو الوجدان، حيث يشهد

....

الشَرح:

الوجدان بأن الأثر المترتب على الفعل لا يتخلّف عنه بإصابه اعتقاد فاعله الواقع أو عدم إصابته، والحكم الشرعى يتبع صلاح الفعل أو فساده الواقعيين، ولا يكون مع خلوه عنهما محرّما أو واجبا، وعلى ذلك فالفعل بعنوان مقطوع الحرمه غير حرام شرعا وإذا لم يصادف القطع الواقع فالفعل على ما هو عليه من عدم الفساد، كما أنّه بعنوان مقطوع الواجب لا يكون واجبا، وإذا لم يصادف قطعه الوجوب الواقعى فليس فيه وجوب.

وأيضا ما ذكره قدس سره ، من أنّ عدم الالتفات إلى عنوان الفعل عند الارتكاب يوجب كون ذلك الفعل غير اختيارى، فهو غير صحيح، فإنّ عدم الالتفات إلى عنوانه يوجب كون الفعل خطئيا، حيث إنّ الالتفات ولو إجمالاً يوجب صدق عنوان التعمد لا صدور الفعل من غير إراده، والمتجّرى بشرب مايع قاطع بأنّه خمر لو لم يرد شرب ذلك المايع لم يتحقق شرب الخمر، ولكنه بما أنّه غير ملتفت إلى عنوانه الواقعى وهو كونه ماءً لم يتعمّد إلى شرب الماء.

ومما ذكر يظهر أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما كان عليه من الحسن والقبح، يتعين أن يراد من الحسن الصلاح ومن القبح الفساد، وإلاّ فالفعل الخطئى لا يتصف بالحسن أو القبح الفاعلى، بمعنى استحقاق فاعله المدح على ذلك الفعل أو الذم عليه، ووجه الظهور أن لا دخاله للالتفات إلى عنوان الفعل فى صلاحه وفساده ولكن الالتفات إلى العنوان ولو إجمالاً دخيل فى حسنه وقبحه الفاعليين.

كما ظهر مما ذكرنا أنّ التجرى لا يمكن أن يكون حراما شرعا وأن يستحق المكلف العقاب عليه، كما أنّ الانقياد لا يمكن أن يكون مستحبا أو واجبا شرعا وإن يستحق المكلف على انقياده المثوبه، وذلك فإنّ الملازمه بين حكم العقل بقبح فعل

....

الشَرح:

وحرمته شرعا وكذا بين حكمه بحسن فعل ومطلوبيته شرعا تختصّ بما إذا حكم العقل فى فعل بالملاك الموجود فيه من الفساد والصلاح مع قطع النظر عن حكم الشارع فيه، وأمّا إذا كان حكمه فيه متفرعا على الحكم الشرعى فيه واقعا أو اعتقادا أو احتمالاً كحكمه بحسن الطاعه وقبح المعصيه وحسن الانقياد وقبح التجرى أو حكمه بحسن الاحتياط ولزومه فحكمه هذا لا ـ يلازم الحكم الشرعى فإنّ الحكم الشرعى النفسى فى مورد هذا القسم من حكمه بلا ملاك، ولا مورد للحكم الشرعى الطريقى فيه لثبوت استحقاق المثوبه والعقاب بحكم العقل قبل الحكم الشرعى فيكون الحكم الشرعى فى موارده إرشاديا لا محاله. بل جعل الحرمه للفعل المتجرى به بعنوان التجرى غير ممكن لوجه آخر أيضا، وهو عدم إمكان التفات المكلف عند الفعل إلى كونه تجريّا لتكون حرمته زاجره عنه بلا فرق بين كونه بالاعتقاد بخلاف الصفه أو بخلاف حكمه الواقعى فيصبح اعتبار الحرمه لغوا.

فيما يقال فى حرمه التجرى وكونه موجبا للعقاب

وربما يقال: إن مقتضى الخطابات الشرعيه الوارده فى المحرمات هو تحريم الفعل مع الاعتقاد على خلاف الصفه وعنوانه، بدعوى أنّ الموجب لإراده المكلف ترك الفعل هو الاعتقاد بحرمته وإن لم يكن اعتقاده مصادفا للواقع، فإنّه إذا اعتقد بكون مايع خمرا وشربه حراما، يكون التحريم الشرعى داعيا إلى تركه، وإذا كان خطاب تحريم الخمر داعيا إلى ترك شرب ما يعتقد كونه خمرا من غير كونه داعيا إلى ترك شرب الخمر الواقعى ولو مع عدم الاعتقاد، وعدم الإحراز يكون المراد من تحريمه طلب ترك ما يعتقد ويحرز أنّه شرب الخمر.

وفيه أنّ الغرض من التكليف الدعوه إلى الفعل أو الترك فى فرض وصوله، ووصوله

....

الشَرح:

يكون بإحراز الصغرى والكبرى، وكما أنّ العلم بالكبرى ووصولها لا يؤخذ فى التكليف كذلك العلم بالصغرى غايه الأمر العلم بالكبرى أخذه فى التكليف غير ممكن بأن يجعل التكليف فى صوره العلم به، وأخذ العلم بالصغرى فى موضوع التكليف وإن كان ممكنا إلاّ ـ أنه غير مأخوذ فى موضوع التكليف لدلاله الخطابات على أن الموضوع لها نفس ما ينطبق عليه عنوان الموضوعات، مثلاً ـ الغرض من تحريم الخمر مثلاً ـ ترك شربه عند وصول التكليف كبرى وصغرى ومع عدم الوصول يكون المكلف معذورا لا أنّ الغرض ترك شرب ما يعتقد كونه خمرا وإن لم يكن خمرا فى الواقع.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الاعتقاد غير دخيل فيالحرمه وعدمها حتّى بالإضافه إلى الصغرى أنّه لا ـ يمكن الالتزام بالدخاله فيالتكاليف الوجوبيه بالإضافه إلى قيود المتعلق والموضوع مثلاً ـ لا ـ يمكن فى أمر الشارع بصلاه الظهر عند الزوال الإلتزام بأنّ الواجب هو صلاه الظهر فى وقت يعتقد أنّه بعد الزوال، فلو انكشف بعد الصلاه أنه صلّى قبل الزوال لخطأ اعتقاده فلا يتدارك لحصول الامتثال، وكذلك بالإضافه إلى الطهور، وغير ذلك من القيود فى الواجبات من العبادات وغيرها.

فى الاستدلال على حرمه التجرى وكونه موجباً للعقاب بالخطابات الشرعيه

وقد يستدلّ على حرمه التجرى بالآيات والروايات كقوله سبحانه «وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به اللّه»(۱) و«إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم»(۲) و«تلك الدار الآخره نجعلها للذين لا يريدون علوّا فى

۱- (۱) سوره البقره: الآيه ۲۸۴.

۲- (۲) سوره النور: الآيه ۱۹.

....

الشَرح:

الأرض ولا فسادا»(۱) وما ورد فی تعلیل خلود أهل النار فی النار وأهل الجنه فی الجنه بنیّاتهم(۲). وما ورد فی أنّ الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم، وعلی کلّ الداخل فی باطل إثمان: إثم الرضا به وإثم العمل به(۳)، وما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام کغارس الخمر(۴) والماشی لسعایه المؤمن(۵)، وما ورد من أنّه إذا التقی المسلمان بسیفهما علی غیر سنه فالقاتل والمقتول کلاهما فی النار، قیل: یا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتل صاحبه(۶)، إلی غیر ذلک، ولکن لا یخفی عدم إمکان الاستدلال بشیء ممّا ذکر علی حرمه التجری المفروض فی المقام بالفحوی أو غیرها.

اما الآیه الاُولی فلأن مدلولها محاسبه اللّه سبحانه وتعالی العباد بما فی أنفسهم من سوءٍ أبدوه أم أخفوه، والمفروض فی المقام حکم التجری الذی هو فعل خارجی صادر عن المکلف بقصد ارتکاب الحرام لاعتقاده بحرمته وما فی النفس یمکن أن یراد به مثل الشرک والنفاق أو الأعم بحیث یشمل قصد المعصیه والبناء علیه، وحیث ثبت أن نیه السوء لا تکتب، یتعین أن یکون المراد بها خصوص الأول.

والآیه الثانیه مدلولها حبّ شیوع الفاحشه وکثره وجودها بین المؤمنین، وإن لم

۱- (۱) سوره القصص: الآیه ۸۳.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۱:۵۰، الباب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، الحدیث ۴.

۳- (۳) وسائل الشیعه ۱۶:۱۴۱، الباب ۵ من أبواب الأمر والنهی، الحدیث ۱۲.

۴- (۴) وسائل الشیعه ۱۷:۲۲۴، الباب ۵۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ و ۵.

۵- (۵) المصدر السابق: ۱۸۱، الباب ۴۲، الحدیث ۱۴.

۶- (۶) وسائل الشیعه: ۱۵:۱۴۸، الباب ۶۷ من أبواب جهاد العدو، وفیه حدیث واحد.

واستحقاق المثوبه على الإنقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

الحق أنه يوجبه، لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمه مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحه مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديته، من العزم الشَرح:

يكن المحبّ قاصدا لارتكاب الفاحشه مباشره وتسبيبا كما أنّه قد يرتكب الفاحشه ولا يريد شيوعها ولا يحبّ كثره وجودها، وبتعبير آخر النسبه بين حبّ شيوع الفاحشه وإراده ارتكاب الحرام العموم من وجه فلا يكون الدليل على حرمه أحدهما دليلاً على حرمه الآخر ولو اُريد بالآيه ترغيب الناس إلى الفحشاء فى مقابل نهيهم وردعهم عنها كما لا يبعد، فلا ينبغى التأمل فى حرمته.

عدم خطاب شرعى فى حرمه التجرى المفروض فى المقام وكونه موجباً للعقاب

وأما الآيه الثالثه فإراده العلو والفساد مطلقه تعمّ ما إذا ارتكبهما وما إذا لم يرتكب فيحمل على الصوره الاُولى بقرينه ما ورد فى أنّ نيه السوء لا تكتب، والمفروض فى المتجرى عدم الارتكاب ولو لخطأ اعتقاده.

أما الروايات فما ورد فى تعليل خلود أهل النار فى النار وخلود أهل الجنه فى الجنه، روايه ضعيفه وما ورد فيها من التعليل تقريب، وما ورد فى الرضا بفعل قوم يختصّ بالرضا بالظلم والكفر والتابعيه لهم فى كفرهم وظلمهم، ولا يخفى أنّ بعض الأفعال المتعلقه بالحرام بنفسها حرام كغرس الخمر وبيعها وشرائها والمشى لسعايه المؤمن بقصد السوء إليه، سواء كان السوء قتله أو ظلمه، وما ورد فى التقاء المسلمين بسيفهما ناظر إلى التصدى لقتله ويدخل فى قتال المؤمن، أضف إلى ذلك أنّ المستفاد من الآيات والروايات المتقدمه على تقدير تسليم دلالتها وعدم معارضتها بما دلّ على عدم كتابه نيه السوء هو ترتب العقاب على قصد الحرام وإرادته ولو

على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبه، ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه، بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمه أو الحسنه.

وبالجمله: ما دامت فيه صفه كامنه لا يستحق بها إلاّ مدحاً أو لوماً، وإنما يستحق الجزاء بالمثوبه أو العقوبه مضافاً إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء الشَرح:

لم يرتكب ذلك الحرام وهذا غير التجرى المفروض فى المقام، فإنّ الكلام فى المقام فى قصد ارتكاب عمل يعتقد أنّه حرام واقعى وبعد الارتكاب ظهر أنّه لم يكن حراما واقعيا، فإنّ العقاب على قصد شرب الخمر لا يلازم العقاب على شرب مايع قصد شربه، باعتقاد أنّه حرام لكونه خمرا ولم يكن فى الواقع خمرا خصوصا إذا لم يكن الاعتقاد جزميا، بأن اُحرز حرمته بالأماره أو بالأصل المثبت حرمته، وكان ارتكابه برجاء أن لا يكون فى الواقع حراما فاتفق مصادفه رجائه ولم يكن فى الواقع حراما.

وعلى الجمله فالمتجرى يريد عملاً خاصّا لاعتقاده بأنّه حرام، ومن يلتزم بأنّ العقاب فى التجرى على قصد الإتيان بما يعتقد أنّه حرام كصاحب الكفايه، فلا يمكن له إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبه التمسك ببعض الآيات والروايات المشار إليها وغيرها، فإنّ مدلولها على تقدير تسليمها موارد قصد ارتكاب الحرام الواقعى لا قصد فعل حلال يعتقد أنّه حرام واقعى مع أنّ هذا المسلك فى نفسه غير صحيح فإنّ التجرى الموجب للعقاب هو نفس ارتكاب ما يعتقد أنّه حرام، وهذا الفعل كما تقدم غير قابل للتحريم شرعا، وأمّا عزم الحرام وقصده فهو قابل للتحريم، ولو ورد فيه خطاب شرعى على ترتب العقاب عليه لكان كاشفا عن تحريمه شرعا، ولكن لم يرد فيه ذلك بحيث يعتبر، بل ورد فى روايات كثيره العفو عن نيه

سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعه الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعه والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمه واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفه، ولا يغير جهه حسنه أو قبحه بجهته أصلًا، ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والإعتبارات التى بها يكون الحسن والقبح عقلًا ولا ملاكاً للمحبوبيه والمبغوضيه شرعاً، ضروره عدم الشَرح:

المعصيه، والمراد بالعفو العفو فى مقام التشريع بمعنى عدم جعل الحرمه له، فلا يترتب عليه العقاب نظير العفو عن غير التسعه فى مقام تشريع الزكاه فى الأموال.

فى الأخبار الوارده فى العفو عن قصد المعصيه

ثم إنّه قد جمع الشيخ قدس سره بين ما دلّ على العفو عن نيه السوء وقصد المعصيه وبين ما اُشير إليه من الآيات والروايات بوجهين:

الأول: حمل ما دلّ على العفو وعدم العقاب على مجرد قصد المعصيه، وما دلّ على العقاب على صوره الاشتغال ببعض مقدمات الحرام بقصد ارتكابه.

والثاني: حمل ما دلّ على العفو على صوره الارتداع عن قصده ولو كان الارتداع بعد الاشتغال ببعض مقدماته أو كلّها بقصد ارتكابه، وما دلّ على العقاب على صوره عدم الارتداع وعدم حصول الحرام خارجا للمانع القهرى، وقال قدس سره : إنّ ما ورد فى أن كلًا من القاتل والمقتول فى النار، وتعليل دخول المقتول فيها شاهد للجمع الثانى حيث مقتضاه التعدى إلى سائر الموارد.

ولكن لا يخفى أنّ الجمع الأول تبرعى وظاهر الروايات عدم العقاب ما لم

تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضيه والمحبوبيه للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه، وكذا قتل عدوّه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.

هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمه أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنه عليه من عنوانه الشَرح:

يعص، وكذا الثانى لما تقدم من أنّ قتال مسلم مع مسلم فى نفسه حرام فلا يمكن التعدّى إلى قصد ارتكاب الحرام وكون المقتول كالقاتل فى النار لا يقتضى التسويه بين عقابهما بأن يكون عقاب قتال المقتول بمقدار عقاب قتل المقتول.

لا يقال: مقتضى أخبار العفو عن قصد المعصيه أنّه لا يكتب العقاب على المكلف إلاّ بالمعصيه فنفس تلك الروايات تنفى ترتب العقاب على التجرى أيضا حيث عند التجرى لا تحصل المعصيه.

فإنّه يقال: مدلول تلك الأخبار التفرقه بين قصد الطاعه وقصد المعصيه وأن الأول يكتب وإن لم يوفق بها، فتكشف تلك الأخبار عن مطلوبيه قصدها بخلاف قصد المعصيه فإنّه لا يكتب بل المكتوب نفس المعصيه لا أنّ العقاب ينحصر على تحقق المعصيه خاصه فلا يكون عقاب على التجرى المفروض فى المقام، وبتعبير آخر حصر العقاب على المعصيه إضافى.

بقى فى المقام أمر وهو جريان ما تقدم فى التجرى فى موارد القطع الموضوعى أو اختصاصه بموارد القطع الطريقى فالصحيح هو التفصيل، فإنه إن كان القطع بتحقق عنوان أو حكم تمام الموضوع للحرمه فلا يمكن فيه التخلف بأن يحصل القطع ولا تكون حرمه ليحصل التجرى بالارتكاب وإن كان القطع بأحدهما مأخوذا فى

الواقعی الإستقلالی لا- بعنوانه الطارئ الآلی، بل لا یکون غالباً بهذا العنوان مما یلتفت إلیه، فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمه شرعاً؟ ولا یکاد یکون صفه موجبه لذلک إلّا إذا کانت اختیاریه.

إن قلت إذا لم یکن الفعل کذلک فلا وجه لإستحقاق العقوبه[۱].

الشَرح:

الموضوع للحرمه جزءا فیجری فیه ما تقدم، وما فی بعض الکلمات من الاختصاص بالقطع الطریقی لا یمکن المساعده علیه.

فی الموجب للعقاب فی التجری وعدم منافاه استحقاق المتجری مع ما ورد فی العفو عن قصد المعصیه

[۱] لا- یخفی أنّه قدس سره التزم بأنّ الفعل المتجری به فعل غیر اختیاری کالفعل المنقاد به، فیرد علیه أنّه إذا کان الفعل غیر اختیاری فکیف یترتب علیه العقاب فالالتزام بغیر اختیاریته لا یجتمع مع الإلتزام باستحقاق العقاب علیه، ولا یقاس بالعصیان، فإنّ العصیان أمر اختیاری صادر عن الإراده فیصح العقاب علیه.

وأجاب بأنّ الفعل المعنون بعنوان التجری صادر بلا إراده واختیار ولا یکون العقاب علیه، بل یکون العقاب علی قصد العصیان والعزم علی الطغیان، وبما أنّ هذا الجواب لا یخلو عن المناقشه والإشکال بأن القصد والعزم من مبادئ الإراده ومبادی الإراده کالاراده والاختیار لا تکون اختیاریه، حیث إنّ الاختیاریه فی الفعل تکون بصدوره عن الإراده ولو کانت مبادی الاراده صادره بالاختیار والإراده؛ لتسلسل. وکأنّه قدس سره قد دفع الإشکال بوجهین، الأول: أنّ الإراده والاختیار وإن لا یکون بالاختیار إلّا أنّ بعض مبادیه کالقصد والعزم یکون أمراً اختیاریا لتمکن المکلف من الارتداع عن قصده وعزمه بالتأمل فیما یترتب علی ما قصده وعزم علیه علی تقدیر حصوله من استحقاق اللوم والمذمه والعقاب، ولا یناقش فی کلامه هذا بأنّ العقاب مترتب

على مخالفه القطع، وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهى ليست باختياريه، وإلّا لتسلسل.

قلت: ـــ مضافاً إلى أن الإختيار وإن لم يكن بالإختيار، إلاّ ـ أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالإختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمه ـــ يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذه والعقوبه إنما الشَرح:

على نفس القصد والعزم عنده لا على ما عزم عليه فكيف يكون التأمل فى تبعه ما عزم عليه موجبا لزوال عزمه، وذلك فإن اللوم والمذمّه واستحقاق العقاب مترتب على العصيان وبما أنّ القاطع لا يحتمل خلاف قطعه ولا يرى ارتكابه حال الفعل إلّا معصيه يكون تأمله فى تبعه العصيان موجبا لارتداعه عن قصده وعزمه، نعم يرد على الماتن من أن العزم والقصد لا ـ يكون اختياريا بذلك، فإن ملاك الاختياريه عندهم كون الشىء بالإراده والاختيار، والاختياريه بالنحو الذى ذكره يناسب مسلك المتكلّمين فى الأفعال وبناءً على مسلكهم تجرى تلك الاختياريه فى نفس الإراده حيث إنّها أيضا قابله للزوال بالتأمل المزبور، ولا تكون إلّا داعيا إلى الارتكاب لا عله تامه لحصول الفعل كما هو مقرّر عندهم، ولعله لذلك أجاب ثانيا بأنّه لا ينبغى التأمل بأنّ بعد العبد عن المولى يترتب على التجرى، والعقاب من تبعه هذا البعد، كما أنّ العقاب أيضا من تبعه البعد الحاصل بالعصيان، وإذا أمكن حصول البعد بالتجرى وإن لم يكن التجرى أمرا اختياريا فلا مانع أيضا أن يوجب استحقاق العقاب مع عدم كونه غير اختيارى، وحصوله بسبب سوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصان ذاته

یکون من تبعه بعده عن سیده بتجرّیه علیه، کما کان من تبعته بالعصیان فی صوره المصادفه، فکما أنه یوجب البعد عنه، کذلک لا ـ غرو فی أن یوجب حسن العقوبه، وإن لم یکن باختیاره إلاّ ـ أنه بسوء سریرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمکانه، وإذا انتهی الأمر إلیه یرتفع الإشکال وینقطع السؤال ب_ (لِمَ) فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات.

وبذلک أیضاً ینقطع السؤال عن أنه لِمَ اختار الکافر والعاصی الکفر والعصیان؟ والمطیع والمؤمن الإطاعه والإیمان؟ فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ یکون ناهقاً؟ والانسان لِمَ یکون ناطقاً؟.

وبالجمله: تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی والبعد عنه، سبب الشَرح:

واقتضاء استعداده، وإذا انتهی الأمر إلی اقتضاء ذات ممکن الوجود واقتضاء استعداده یرتفع الإشکال وینقطع السؤال عن علته، فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات وینقطع السؤال عن عله اختیار الکافر والعاصی الکفر والعصیان واختیار المطیع والمؤمن الإطاعه والایمان. فإنّه یساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ یکون ناهقا؟ والإنسان لِمَ یکون ناطقا؟ وقد أوجز کلّ ذلک بأنّ تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی والبعد عنه سبب لاختلافهم فی استحقاق الجنه ودرجاتها والنار ودرکاتها وموجب لاختلافهم فی نیل الشفاعه وعدمه، وتفاوتها أخیراً یکون ذاتیا والذاتی لا یعلل.

ثمّ تعرّض لما یمکن أن یقال بأنّه لو کان الأمر کما ذکر فلا فائده فی بعث الرسل وإنزال الکتب والوعظ والإنذار فأجاب: بأن الفائده اهتداء من طابت سریرته وطینته إلی ما یکمل به نفسه من العمل إلی المقربات إلیه سبحانه، ولیکون حجه علی من ساءت سریرته وخبثت طینته فی استحقاقه الهلاک باختیاره ارتکاب المهلکات

لاختلافها فی استحقاق الجنه ودرجاتها، والنار ودرکاتها، [وموجب لتفاوتها فی نیل الشفاعه وعدم نیلها]، وتفاوتها فی ذلک بالآخره یکون ذاتیاً، والذاتی لا یعلل.

إن قلت: علی هذا، فلا فائده فی بعث الرسل وإنزال الکتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلک لینتفع به من حسنت سریرته وطابت طینته، لتکمل به نفسه، ویخلص مع ربه أنسه، ما کنا لنهتدی لولا أن هدانا اللّه، قال اللّه تبارک وتعالی: «وذکر فإن الذکری تنفع المؤمنین» ولیکون حجه علی من ساءت سریرته وخبثت طینته، لیهلک من هلک عن بیّنه ویحیی من حی عن بیّنه، کیلا یکون للناس علی اللّه حجه، بل کان له حجه بالغه.

ولا یخفی أن فی الآیات والروایات، شهاده علی صحه ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبه والمثوبه، ومعه لا حاجه إلی ما استدل علی استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله: إنه لولاه مع استحقاق الشَرح:

«لیهلک من هلک عن بینهٍ ویحیی من حیّ عن بینهٍ»(۱) کیلا یکون للناس علی اللّه حجه بل کان له حجه بالغه.

أقول: ظاهر کلامه أنّه إلتزم باستحقاق العقاب علی أمر غیر اختیاری فإن کان المراد من غیر الاختیاری ما لا یکون حصوله بالإراده التی ذکرها أهل المعقول مع الإلتزام من تمکّن المکلف من ترکه والممانعه عن وجوده وإن تفاوت أفراد الإنسان ذاتا بحسب کونه ممکن الوجود واختلافهم بحسب الذات وإن یقتضی اختیار الکفر أو الإیمان والطاعه أو المعصیه، إلاّ أنّ هذا بنحو الاقتضاء لا العلّیه، بحیث لا ینافی التمکّن مما یقتضیه نقصان ذاته أو خبثه، وکذا فی حسن سریرته وطیبه ذاته فالإلتزام

۱- (۱) سوره الأنفال: الآیه ۴۲.

العاصی له یلزم إناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختیار، من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته واختیاره، مع بطلانه وفساده، إذ للخصم أن یقول بأن استحقاق العاصی دونه، إنما هو لتحقق سبب الإستحقاق فیه، وهو مخالفته عن عمد واختیار، وعدم تحققه فیه لعدم مخالفته أصلاً، ولو بلا اختیار، بل عدم صدور فعل منه فی بعض أفراده بالاختیار، کما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام، کما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر، مع أنه لم یکن بالخمر، فیحتاج إلی إثبات أن المخالفه الإعتقادیه سبب کالواقعیه الإختیاریه، کما عرفت بما لا مزید علیه.

ثم لا یذهب علیک: إنه لیس فی المعصیه الحقیقیه إلاّ منشأ واحد لاستحقاق العقوبه، وهو هتک واحد، فلا وجه لإستحقاق عقابین متداخلین کما توهم، مع ضروره أن المعصیه الواحده لا توجب إلاّ عقوبه واحده، کما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر استحقاقهما، کما لا یخفی.

ولا منشأ لتوهمه، إلاّ بداهه أنه لیس فی معصیه واحده إلاّ عقوبه واحده، مع الغفله عن أن وحده المسبب تکشف بنحو الإنّ عن وحده السبب.

الشَرح:

بذلک وإن کان غیر صحیح علی إطلاقه إلاّ أنّه لا یوجب محذورا وخروجا عن مسلک العدلیه، وأمّا إذا کان المراد نفی التمکّن والإلتزام بالاقتضاء علی نحو العلیه فهو ینافی مسلک العدلیه نعم لا یندرج ذلک فی مذهب الجبر بل یکون شبیها بالجبر بحسب النتیجه کما أوضحنا ذلک فی بحث الطلب والإراده.

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلًا استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً فى خطاب، وقد يؤخذ فى موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه[١].

الشَرح:

فى أقسام القطع

اشاره

[١] وحاصله أنّ القطع بالتكليف قد يكون موضوعا لحكم آخر يخالف ذلك الحكم الذى تعلق به القطع ولا يكون مماثلًا ولا مضادًا له، والمراد بالتخالف فى الحكمين عدم اتحادهما فى المتعلق، كما فى قوله: إذا قطعت بوجوب شىء يجب عليك التصدق بدرهم فإنّ التصدق بدرهم فعل آخر غير الفعل الذى تعلّق به الحكم المقطوع، كما أنّ المراد بالحكمين المتماثلين أو المضادّين كون فعل متعلقا لحكمين من نوع أو نوعين وبما أنّ القطع من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه، ولذا يكون العلم نورا لنفسه ونورا لغيره صحّ أن يؤخذ القطع بحكم موضوعا لحكم آخر بما هى صفه خاصه وحاله مخصوصه بالغمض عن جهه كشفه عن متعلقه، ومن غير أن تؤخذ مع تلك الصفه خصوصيه اُخرى، كما يصحّ أن يلاحظ معها خصوصيه اُخرى كحصول متعلّقه خارجا، فيكون على الأول: تمام الموضوع بما هى صفه خاصه، وعلى الثانى جزء الموضوع بما هى صفه خاصه، كما يصحّ أن يؤخذ فى موضوع حكم آخر بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه بنحو يكون تمام الموضوع أو جزئه، فتكون أقسام القطع الموضوعى أربعه مضافاً إلى ما تقدم من القطع الطريقى المحض.

أقول: كما أنّ القطع بحكم يكون موضوعاً لحكم آخر كذلك يمكن كون القطع بصفه موضوعاً لحكم كما إذا جعل القطع بخمريه مايع موضوعاً للحكم بنجاسته أو حرمه شربه وفى هذا الفرض أيضا يمكن أخذه بما هو صفه خاصه وحاله مخصوصه تمام الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمه وأُخرى مع ثبوت متعلقه وصفاً أو طريقاً.

....

الشَرح:

وما ذكره قدس سره من كون القطع من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه ظاهر، فإنّه ليس من الانتزاعيات التى لا يكون لها فى الخارج إلاّ منشأ الانتزاع، ولا من الاُمور الاعتباريه كالوكاله مما يكون بالجعل والإنشاء، فإن العلم كالقدره أمر خارجى قائم بالنفس، ولذلك الموجود اضافه، إضافه إلى المعلوم بالعرض كإضافه القدره إلى المقدور، ولكن قوله قدس سره : أخذ القطع بنحو الصفتيه للقاطع أو المقطوع موضوعا لحكم آخر لا يمكن المساعده عليه، فإن وصف المتعلق بالقطع عباره عن انكشافه بحيث يكون منكشفا وهذا عباره اُخرى عن أخذ القطع فى موضوع حكم آخر طريقا لا وصفاً، وعلى الجمله القطع إذا كان موضوعا لحكم آخر بما هو صفه خاصه وحاله مخصوصه يمكن أن يكون تمام الموضوع للحكم الآخر، كما يمكن كونه جزءاً والجزء الآخر تحقق متعلقه، إلاّ أنّه فى الأول يكون تمام الموضوع وصفيته، وفى الثانى: أنّه بوصفيته مع ثبوت متعلقه موضوع للحكم الآخر، بخلاف ما إذا جعل وصفا لمتعلقه فإنّه لا معنى لكونه وصفا لمتعلقه إلاّ انكشافه، وبأن لا يكون مجرّد ثبوت المتعلق واقعا موضوعا للحكم الآخر، فجعل القطع تمام الموضوع لحكم آخر طريقا أمر غير معقول، فإنّ جعله طريقا معناه فرض ثبوت متعلقه وواقعيته، وجعله تمام الموضوع عدم العبره بثبوته، وتحقق الكشف من دون المنكشف فرض متهافت.

فى أخذ القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر

وقد يوجّه جعل القطع طريقا تمام الموضوع لحكم آخر، بأن القطع كسائر الصفات القائمه بالنفس مما لها إضافه إلى الصور الحاكيه عن الخارج لا يلتفت حين وجوده إلى ذهنيته وعروضه إلى الصوره الحاكيه عن الخارج بحيث إن الخارج ظرف

لاـ يمـاثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً فی الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شـیء يجب عليک التصـدق بكـذا) تاره بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلک، وأخرى بنحو يكون جزؤه الشَرح:

للاتصـاف، وإن ظرف عروضه هو الـذهن، وبتعبير آخر لا يلتفت عنـد حصول القطع بشـیء إلى التفكيک المزبور، ولكن يلتفت بـأنّ الخـارج متعلقه لا نفس القطع وأنّ الخارج منكشف به، كما أنّ عنـد تصور مفهوم القطع يمكن تفكيكه عن متعلقه حتّى مع لحاظ جهه عروضه على الصوره الحاكيه عن الخارج، فلحاظ المولى بأنّه عند القطع يحكم بصوره حاكيه عن الخارج يضاف إليه القطع كاف فی جعله بتلک الصوره الحاكيه تمام الموضوع لحكم آخر من غير لحاظ الوجود الخارجی لذی الصوره، ولو كانت الغفله عن إضـافته إلى تلـک الصوره الحـاكيه بحيث يرى مبرزيته أی الواقع به فقـط لمـا أمكن جعله طريقـا بنحو جزء الموضوع أيضا، حيث إن نفسه بهذا اللحاظ مغفول عنه.

أقول: لحـاظ المولى مـا هو قطع بشـیء بالحمل الشايع وجعله وصـفا للقاطع موضوعا لحكم آخر بنحو تمام الموضوع أو جزئه لا يستلزم محـذورا، ولكن جعل ما هو قطع بشـیء موضوعا لحكم آخر بنحو الطريقيه لازمه ثبوت ذی الطريق وإلاّ لا يكون طريقا، بـل يكون جزمـا باطلاً، نعم لو جعـل القطع ـ بمـا أنّه طريق بنظر القـاطع ـ موضوعا لحكم أمكن تخلّفه عن الواقع وأمكن جعله كـذلک تمـام الموضوع، حيث إن القطع بنظر القـاطع طريق حيث لاـ يحتمـل عـدم مصـادفته للواقع، وهـذا يجری فی ناحيه العلم أيضـا، فـإنّ العلم وإن لا يتخلّف عن المعلوم بالعرض والاّ لم يكن علما الاّ أنّ ما هو علم بنظر القاطع يمكن ان لا يكون له معلوم خارجـا ويمكن جعله بمـا أنّه بنظر القـاطع طريقـا تمام الموضوع كما يشـبه ذلک ما ورد فی خطابات بعض الاُصول العمليه جعله غايه للحكم الظاهری نظير قوله: «كلّ شیء هو لک حلال حتّى تعلم أنّه

وقیده، بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجباً له، وفی کل منهما یؤخذ طوراً بما هو کاشف وحاکٍ عن متعلقه، وآخر بما هو صفه خاصه للقاطع أو الشَرح:

حرام»(۱) أو «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»(۲) فان العلم فیهما وإن لم یکونا بموضوعین لعدم دخالتهما فی ثبوت الحرمه الواقعیه والقذاره الواقعیه، وأنّه مع العلم صادف الواقع أو لم یصادف یرتفع الموضوع للحکم الظاهری، وهو الشک فی الحرمه والقذاره الواقعیتین، إلاّ أن ذکرهما فی مثل الخطابین باللحاظ الذی ذکرنا یدلّ علی إمکان جعل حکم آخر له کما لا یخفی.

فی القطع المأخوذ موضوعاً بنحوی الطریقیه والوصفیه

وقد استشکل المحقق الاصبهانی قدس سره فی جعل القطع بشیء أو حکم موضوعا لحکم آخر وصفا تاره وطریقا اُخری، بأن لحاظ وصفیه القطع بما هو قطع لا ینفک عن لحاظ طریقیته بما هو قطع؛ لأنّه لا اختلاف فی اللحاظین، بل أحدهما عین الآخر لوحده الملحوظ، وذلک فإنّ القطع ذاته کشف تام وافتراقه عن الظن بکون الکاشفیه فی القطع تامه بحیث لا یبقی بین النفس وواقع الشیء حجاب، بخلاف الظن فإنّه لیس بکشف تام وإن کانت کاشفیته بنحو التصدیق کالقطع بخلاف الکشف فی الشک والتردید فإنّه بنحو التصور، وعلی ذلک فلابد فی لحاظ القطع بشیء بنحو الوصفیه لحاظ الکشف التام ذاتا فإنّ ذات الشیء لا تلغی عند لحاظه، مثلاً عند لحاظ الإنسان لا تلغی إنسانیته، وما فی کلام الماتن من کون العلم نورا بنفسه منیرا لغیره لا یفید فی التفکیک فی اللحاظ، فإنّ نوریته بنفسه عین منیریته لغیره، حیث إن النوریه

۱- (۱) الکافی ۵:۳۱۳.

۲- (۲) مستدرک الوسائل ۲:۵۸۳. عن الصدوق فی المقنع.

المقطوع به، وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه ــ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره ــ صح أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه وحاله مخصوصه، بإلغاء جهه كشفه، أو اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه، فتكون أقسامه أربعه، مضافاً إلى الشَرح:

بنفسها عباره عن أنّه عين النور ولا يحتاج فی حضورها للنفس إلى حضور آخر، ولكن هذا النور عين حضور الغير، ودعوى أنّ المولى عند جعل القطع بشیء موضوعا للحكم بنحو الطريقيه يلاحظ مطلق الكشف، وفی مورد جعله موضوعا بنحو الوصفيه يلاحظ الكشف التام ذاتا لا يمكن المساعده عليها، فإن لازم أخذ مطلق الكشف شمول الموضوع للظن أيضا، وإن قيل تقييده بالاعتبار، فمع أنّ الاعتبار حكم وظاهر التقسيم بلحاظ نفس العلم أنّ لازم ذلك أن يكون خطاب اعتبار الأماره موجبا لورودها على الأُصول، مع أنّ الشيخ ملتزم بحكومتها عليها.

أقول: القطع بشیء عباره عن جزم النفس وترجيحه أحد طرفی الشیء بحيث لا يحتمل خلافه، ويقابله تردّد النفس فی أحد طرفيه أو ترجيحه مع احتماله الخلاف المعبر عن ذلك بالظن والجزم كما ذكر لا يكون طريقا إلى الواقع بالحمل الشايع، فإن الواقع قد يكون على خلافه، وإذا كان الجزم كذلك فكيف يكون القطع ذات الطريق دائما، وعليه فللمولى أن يجعل الجزم بشیء إذا انطبق عليه الطريق إلى الواقع بالحمل الشايع موضوعا لحكم آخر، فقد ذكرنا أن القطع فی هذه الصوره جزء الموضوع لا محاله، والجزء الآخر ثبوت المقطوع وواقعيته، ويمكن أن ينظر إلى نفس الجزم وكونه حاله للنفس فی مقابل الشك والظن موضوعا من غير نظر إلى واقعيه المجزوم به وعدمه، فيكون القطع تمام الموضوع بنحو الوصفيه، وثالثةً يلاحظ ذلك مع الثبوت والواقعيه للمجزوم به فيكون جزء الموضوع بنحو الوصفيه، والمراد من

ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ فى الموضوع شرعاً.

ثم لا ريب فى قيام الطرق والأمارات المعتبره _ بدليل حجيّتها واعتبارها _ مقام هذا القسم[۱].

الشَرح:

قولنا القطع طريق ذاتا، أن طريقيته لا تحصل بجعل آخر ولا يكون فى البين وراء موجب جزم النفس بشىء أمر آخر يوجب طريقيته عند ما أصاب الواقع، بخلاف الظن فإنّه أيضا حاله للنفس ولكن الطريقيه فيه حتّى فيما أصاب الواقع ليست بحيث يوجب تنجز الواقع بلا جعل واعتبار.

قيام الأماره بدليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع طريقا

[۱] وحاصله أنّ مدلول دليل اعتبار الأماره أن يثبت لها الأثر المترتب على القطع عقلاً فتكون منجزه للواقع عند إصابتها وعذرا عند خطئها دون الأثر الشرعى الذى قد يثبت للقطع بالتكليف شرعا كوجوب التصدق فى المثال المتقدم، فلا تقوم الأماره _ بدليل اعتبارها _ مقام القطع المأخوذ فى موضوع تكليف آخر سواء كان أخذه فيه بنحو الوصفيه أو الطريقيه، نعم إذا قام فى مورد دليل على أنّ الأماره الفلانيه بمنزله القطع فى أثره الشرعى المجعول له قامت تلك الأماره مقامه فى ذلك الأثر، وهذا غير الخطاب الدالّ على اعتبار الأماره، والوجه فى ذلك فإن ثبوت ما للقطع عقلاً للأماره يحتاج إلى تنزيل مؤدى الأماره منزله المقطوع بأن يكون نظر المعتبر إلى الأماره والقطع آليا، وينظر من القطع إلى متعلقه ومن الأماره إلى مؤدّاها وثبوت ما للقطع شرعا للأماره يحتاج إلى تنزيل نفس الأماره منزله نفس القطع بأن يكون نظره الاستقلالى إلى نفس الأماره والقطع والجمع بين اللحاظين فى شىء فى آن غير ممكن، وليس فى البين ما يجمع بين نحوى اللحاظ فى الشىء ليكون دليل اعتبار الأماره دالاً على تنزيل ذلك المعنى الجامع ليعمّ مدلوله لكلا التنزيلين، فيكون

....

الشَرح:

مـدلول دليـل الاعتبـار تنزيل واحـد وهو التنزيل باللحاظ الآلى لانصـرافه إليه دون اللحاظ الاسـتقلالى فإن دلالته عليه يحتاج إلى نصب قرينه تمنع عن الانصراف إلى التنزيل الآلى.

ثمّ ذكر قـدس سـره فى آخر كلامه أنّه لولا جهه امتناع الجمع بين اللحاظ الآلى والاسـتقلالى فى اسـتعمال واحـد أو أغمض عنه لأمكن القول بأنّ مـدلول دليـل اعتبـار الأماره يوجب قيامها مقام القطع الموضوعى حتّى فيما كان القطع بنحو الوصف موضوعا لحكم آخر، بدعوى أنّ مدلول دليل الاعتبار هو إلغاء احتمال الخلاف فى مورد قيام تلك الأماره فتكون الأماره قطعا يثبت لها ما يثبت للقطع بالشىء ولو مع أخذ القطع بنحو الوصفيه.

أقول: كما أنّ الأثر المجعول شـرعا للقطع بالتكليف أثر لنفس القطع به، كـذلك المنجزيه والمعذريه أثر لنفسه غايه الأمر بعنوان أن القطع به وصول الواقع لا ـ بمـا هو صـفه خـاصه وحـاله مخصوصه، فلا ـ حاجه فى اعتبار أماره قائمه بالتكليف أن ينزل الحاكم مؤدّاهـا منزله المقطـوع، ليقـال: إنّ النظر فى هـذا التنزيـل إلى الأمـاره والقطع آلى، فلا ـ يمكن معه التنزيـل بلحـاظ الأـثر الجعلى الشـرعى لاسـتلزامه الجمع بين اللحـاظين الآـلى والاسـتقلالى، حيث إن المُعتبِر ينزِّل الأمـاره القائمه بالتكليف منزله العلم به وإنّما يكون العـالم بالشـىء نظره إلى علمه آليا لا الحاكم على ذلك العلم سواء كان الحاكم به عقلاً كما فى القطع بالتكليف بالإضافه إلى متعلقه من منجزيته له، أو شرعا كما فى القطع به بالإضافه إلى حكم آخر فيثبت للأماره القائمه بالتكليف كلا الأثرين.

وليعلـم أيضــا أنّ المراد بالتنزيـل ليس جعـل الأـثر الثـابت للمنزل عليـه للمنزّل ليرجع حاصـل هــذا التنزيـل إلى جعـل المنجزيه والمعذريه للأماره القائمه بالتكليف،

ص :۴۰۸

....

الشَرح:

فـإن التنزيـل بجعـل الأـثر إنّمـا يكون فى الموارد التى لم يكن المنزل عليه قابلاً ـ للجعـل والاعتبـار، وأمـا فى موارد قابليته للجعل والاعتبار يعتبر المنزل نفس المنزل عليه ومن أفراده كما فى المقام، فإنّ العلم فى نفسه قابل لأنّ يعتبر الشىء كخبر الثقه بأمر علما به.

فيترتب على خبر الثقه بـالتكليف مـا للعلم به من التنجيز والأـثر الشـرعى، ولولا ـ انصـراف الاعتبـار إلى اعتبـاره علما بما هو طريق لأمكن دعوى أنّه علم بالتكليف حتّى بالإضافه إلى الأثر الشرعى المجعول له بما هو صفه وحاله مخصوصه لإمكان أن يعتبر خبر الثقه بتكليف علما به من حيث وصفيه العلم وطريقيته.

فى الإيراد على ما ذكره الماتن قدس سره

وقـد يورد على كـلّ ممـا ذكر الماتن فى المقام من أن مقتضـى دليل اعتبار الأماره تنزيل مؤدّاها منزله الواقع، وما ذكره فى بحث اعتبار الأماره من أنّ الاعتبار يكون بجعل المنجزيه والمعذريه لها.

أمـا الاـيراد على مـا ذكره فى المقـام، فيقـال: لوكـان مقتضـى دليـل الاعتبار تنزيل المؤدّى فبما أنّ المؤدّى فى نفسه قابل للجعل فيكون تنزيله بجعله كـالحكم الواقعى، وهـذا يوجب التصويب؛ لأـنّ الحكم الواقعى حكم نفسـى على تقـدير ثبوته واقعا، وأما ما ذكر فى باب اعتبار الأماره فلأنّ جعل المنجزيه والمعذريه لها يوجب التخصـيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويصعب الإلتزام بتقـديم الأماره على الاستصـحاب، فإن الاستصـحاب أيضا كالأماره منجز فلا وجه لتقـديم منجز على منجز آخر مع كون كلّ منهما منجز عند الشك فى الواقع.

أقول: الإيرادان غير واردين على كلام الماتن فى المقامين، والوجه فى ذلك أنّه

....

الشَرح:

ليس مراده من التنزيل جعل المؤدى بحيث يكون المؤدى حكما نفسيا فى مقابل الواقع سواء أصابت الأماره الواقع أم لا، بل المراد دعوى أنّ مدلول الأماره هو الحكم الواقعى وأن العمل بها عمل بالتكليف الواقعى، بحيث لو كان مدلولها مطابقا للحكم الواقعى وترك المكلف العمل بها يكون مؤاخذا بمخالفه التكليف الواقعى، وإن كان مخالفا لها يكون العمل بها عذرا كما هو الحال فيما قطع به من التكليف، وإلاّ فليست الأماره القائمه بالتكليف الواقعى موجبه لتغير ملاك الفعل.

وبتعبير آخر ليس فى كلامه قدس سره دلاله على جعل مؤدى الأماره التى يكون جعله حكما طريقيا فضلاً عن دلالته على كونه هو الحكم النفسى التابع لملاك حاصل فى متعلّقه ليكون حكما نفسيا. وأمّا ما ذكر فى الإيراد من أنّ الأماره على تقدير كون اعتبارها بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه يكون اعتبارها تخصيصا فى حكم العقل فغير صحيح، فإنّ المراد بالبيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس هو العلم، بل المراد ما يصحّ عقلاً احتجاج المولى به فى مؤاخذته العبد على مخالفته التكليف من إيجابه الاحتياط أو أمره بالعمل بالأماره الفلانيه أو تنزيل مدلولها منزله الواقع بدعوى أنّ العمل بها عمل بالواقع ليكون المكلف مؤاخذا بالواقع عند إصابتها الواقع وعذراً عند خطئها، ومرجع ذلك إلى جعل المنجزيه والمعذريه لها، ومع ثبوت شىء من ذلک لا يكون فى المورد موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ومما ذكر يظهر أنّه لو تمّ ما ذكره من تنزيل المؤدّى منزله الواقع لما كان تأمل فى تقديم الأماره القائمه، لعدم بقاء الحاله السابقه على خطابات الاستصحاب فإن الاستصحاب يجرى مع الشک فى بقاء الحاله السابقه ومع حكم الشارع بأنّ مدلول الأماره هو الواقع فعلاً يحرز انتقاض الحاله السابقه، كما أنّه مع الأماره الموافقه يحرز

....

الشَرح:

بقاؤها فلا شک فی البقاء والارتفاع لیجری الاستصحاب.

وعلی الجمله فالصحیح فی الإیراد علی الماتن، هو أنّه لو لم یکن اعتبار الأماره باعتبارها علما بالواقع لزم الالتزام بالتخصیص فی مثل قوله سبحانه «ولا تقف ما لیس لک به علم»(۱) و«إنّ الظن لا یغنی من الحق شیئا»(۲) سواء التزم بأنّ اعتبارها بمعنی جعل المنجزیه أو المعذریه لها أو بایجاب العمل بها طریقا مع أنّ مثلهما آبٍ عن التخصیص.

لا یقال: اعتبار الأماره علما لا یکفی فی قیامها مقام القطع المأخوذ طریقا فی موضوع حکم آخر، بل لابد من جعل ذلک الحکم الآخر للأماره القائمه بالتکلیف ثانیا، وذلک فإنّه باعتبارها علما یثبت لها الأثر المترتب علی القطع بالتکلیف عقلاً، حیث إنّه باعتبارها علما تکون الأماره القائمه بالتکلیف وصولاً لذلک التکلیف فیحکم العقل بمنجزیتها ومعذریتها، وأما الأثر الشرعی فلیس زمامه إلاّ بید الشارع فلا یسری ذلک الأثر الشرعی المجعول للقطع بالأماره ثانیا، قهرا، بل لابد من جعله لتلک الأماره أیضا، ولا یمکن استفاده هذا الجعل من مجرّد خطاب الاعتبار وتنزیلها منزله العلم.

فإنّه یقال: ما دلّ علی ثبوت الحکم الآخر علی العلم بالتکلیف فی موارد جعل القطع به موضوعا للحکم الآخر مفاده القضیه الحقیقیه، بمعنی أنّه لو حصل العلم فی مورد بذلک التکلیف بحیث لو حصل أمر انطبق علیه عنوان القطع به، یترتب علیه

۱- (۱) سوره الإسراء: الآیه ۳۶.

۲- (۲) سوره یونس: الآیه ۳۶.

....

الشَرح:

ذلـك الحكم الآخر، وإذا كان مفاد اعتباره أماره قائمه بـذلك أنّها علم بها يترتب عليها أيضا الحكم الآخر ولا يحتاج ترتبه عليه إلى أمر آخر غير ذلك الاعتبار.

ثم لا ـ يخفى كما أن القطع بالتكليف لامكان عـدم إصابته الواقع يختصّ تنجيزه بصوره إصابته، ولكن حيث إنّه لا يحتمل القاطع خطأ قطعه يترتب عليه الحكم الآخر، وإن كان ترتبه عليه على تقـدير إصابه قطعه الواقع على ما هو مقتضـى أخذ القطع بالتكليف موضوعـا لحكم آخر بنحو الطريقيه، كـذلك الحـال فى اعتبـار الأمـاره القـائمه بـالتكليف حيث إن منجزيتهـا أيضا عنـد إصابتها الواقع، غير أنّ من قـامت عنـده الأمـاره بالتكليف يحتمل عـدم إصابتها الواقع، إلاّ أنّ مقتضـى تنزيلها منزله العلم بالتكليف ترتب ذلـك الحكم الآخر عليها أيضا ولو كان بنحو الحكم الظاهرى، وما دامت الأماره قائمه. وإذا ظهر بعـد ذلك الخلاف يعلم عـدم ترتب شـىء على تلـك الأماره لا المنجزيه ولا الحكم الآخر كما هو الحال فى انكشاف الخلاف فى القطع بالتكليف أيضا، غايه الأـمر عنـد انكشـاف الخلاف فى القطع لم يكن حكم ظاهرى أيضا بخلاف الانكشاف فى الأماره، وعلى الجمله فى موارد كون القطع بـالتكليف موضوعـا لحكم آخر بنحو الطريقيه يكون اعتبـار الأماره من قبيل الحكم الظاهرى فتكون حكومتها على الحكم الآخر الثابت للقطع بالتكليف ظاهريه وتكون حكومتها الواقعيه تابعه لمصادفتها للواقع.

تقرير كلام النائينى قدس سره

ذكر المحقق النائينى فى المقام أنّ القطع بشىء ومنه القطع بالتكليف يكون فيه جهات ثلاث:

....

الشَرح:

الاُولی: کونه وصفا یحصل للنفس بإیجادها صفه فی صقعها الداخلی، ویعبر عن تلک الصوره بالمعلوم بالذات.

والثانیه: انطباقها بنظره علی ذو الصوره بحیث یکون ذو الصوره منکشفا بتلک الصوره، وهذه الجهه مترتبه علی الجهه الاُولی؛ لأنّ إحراز الواقع وانکشافه للنفس یکون بتلک الصوره.

الثالثه: البناء والجری العملی علی وفق العلم حیث إنّ العلم بوجود الأسد فی الطریق یقتضی الفرار عنه، وبوجود الماء یوجب التوجّه إلیه إذا کان عطشانا ولذا سمّی العلم اعتقادا، حیث إنّ العالم بشیء یعقد القلب علی وفق المعتقد والعمل علی وفقه، وهذه الجهات المترتبه مجتمعه فی العلم بالشیء وتکون من لوازم ذات العلم، حیث إن حصول الصوره للنفس حقیقه العلم ومحرزیته وجدانی والبناء والجری العملی علیه قهری، والمجعول فی باب الأمارات هی الجهه الثانیه، حیث إن المجعول فیها نفس محرزیتها وطریقیتها إلی الواقع، حیث إن الأماره تکون کاشفه عن الواقع بکشف ناقص والمجعول الشرعی فیها إمضاءً أو تأسیسا تمامیه کشفها واعتبارها علما بالإضافه إلی الواقع، ولذا یعتبر فی کون شیء أماره أن یکون لها کشف فی حدّ نفسها والشارع فی مقام التشریع یتمّم جهه کشفها من غیر أن یتصرف فی الواقع أو یجعل مؤدّاها، وأما المجعول فی الاُصول المحرزه یکون مفاد خطاباتها اعتبار المکلف عالما من حیث الجری العملی من دون أن یکون هناک جهه کشف وطریقیه، بالإضافه إلی أحد طرفی الشیء کما هو فرض الشک فیه موضوعاً لتلک الاُصول فلا یکون المجعول فیها الطریقیه بل المجعول فیها العلم فیما یقتضیه قهرا، ولذلک تکون الأماره بدلیل اعتبارها مقدمه علی تلک الاُصول وحاکمه علی

....

الشَرح:

اعتبارها.

وقد ظهر مما ذكر أنّ حكومه الاُصول والأمارات على الأحكام الواقعيه ليست حكومه واقعيه من حيث التضييق أو التوسعه فيها، نظير قوله عليه السلام لا سهو لمن كثر عليه السهو(۱)، وقوله: الطواف بالبيت صلاه(۲) إلى غير ذلك، بل الحكومه فيها بالإضافه إلى الأحكام الواقعيه ظاهريه فإن أصاب الواقع فالواقع هو الواقع، وإن لم يصبه فليس هناك توسعه وضيق من جعل المؤدّى أو غيره، بل يكون اعتبار العلم من الحكم الظاهرى المقتضى كونه عذرا لدى عدم الإصابه.

كلام الشيخ العراقى فى الإشكال على المحقق النائينى

وقد أورد الشيخ العراقى قدس سره على ما ذكره من أنّ اعتبار الأماره علما أو كون المكلف عالما إن اُريد منه كون الأماره علما حقيقه أو كون المكلف عالما كذلك، بحيث ينطبق عليها العلم وعليه العالم حقيقه وبلا عنايه ففساده أوضح من أن يخفى، وإن اُريد العلم ادعاءً وبالعنايه كجعل الحياه أو الممات لمن لا يعلم حياته ومماته فهذا أمر صحيح، ومن الظاهر أن الأمر فى جعل العلم يدور بين الأمر من الصيروره بحيث ينطبق عليه العلم حقيقه، أو يكون بالادعاء والعنايه، وإذا كان المراد الأمر الثانى الذى قلنا بصحته فلابد من ادعاء شىء لشىء النظر إلى جهه اُخرى مصحح للادعاء والعنايه، فإن كان النظر فى تنزيل من قامت عنده الأماره النظر إلى أثر العالميه من طلب إكرامه، فلا يترتب عليه غير هذه الجهه، وإن كان النظر إلى لزوم

۱- (۱) وسائل الشيعه ۸:۲۲۷، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

۲- (۲) مستدرک الوسائل ۹:۳۸.

كما لا ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضيه الحجيه والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار، لا له بما هو صفه وموضوع، ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

الشَرح:

عمله على الأماره فتشترك الأماره مع الاُصول فى جهه المعامله والعمل، فالأمر بالعمل مشترك بينهما، غايه الأمر يستفاد الأمر بالعمل فى الاُصول بدوا وفى الأماره من جعل الإحراز بدوا بإنشائه أو إحرازه فإنّ من الظاهر أنّ مجرد تنزيل الأماره على العلم وإنشاء الإحراز لها لا يقتضى شيئا ما لم يأمر الشارع بالعمل على طبقه، فالمستكشف من إنشاء الإحراز والتنزيل الأمر بالمعامله، فالموجب لقيام الأماره مقام العلم الأمر بالمعامله، وحيث إن المقصود من الأمر بالمعامله، فى الاُصول والأماره إبراز فعليه الإراده الواقعيه ولا ينحصر هذا الإبراز بهما بل يجرى فى مثل إيجاب الاحتياط أيضا الذى لا عنايه فيه أصلاً، فمبرزيه خطابات اعتبار الأماره والاُصول والأمر بالاحتياط يكون بهذا المعنى لا تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى كما هو مفاد الخطاب، وعلى الجمله فالموجب للعمل فى هذه الموارد إبراز الإراده الواقعيه.

وذكر قدس سره أيضا فى الفرق بين الأماره والاُصول أن الواقع فى موارد الأماره محرز بالعنايه والادعاء، وفى الاُصول الواقع التعبدى محرز بالوجدان، ولا نفهم بين الأماره والاُصول فرقا آخر، وقال من أسّس أساس الحكومه والورود كلماته مشحونه بأنّ مرجع الورود اقتضاء الجعل لتضييق دائره دليل الإحراز وتوسعته حقيقه، ومرجع الحكومه إلى تضييق دائرته عنايه وبنحو الادعاء بحيث يرجع لبًا إلى التخصيص كما أنّ الأول يرجع إلى التخصص وإن كان بين الورود والتخصص فرق، وإذا فرض فى

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ فى الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فى الموضوع شرعاً، كسائر مالها دخل فى الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شىء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، ودخله فى الموضوع كدخله، وتوهم كفايه دليل الإعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزله القطع، من جهه كونه موضوعاً ومن جهه كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً.

الشَرح:

الطرق أنّها لا تكون توسعه فى طريق الواقع بلا حكم ظاهرى ولا تصرف فى الواقع ولو بالعنايه فمن أين لمثل هذا الجعل حكومه على الواقع ولو ظاهرا؟ وتسميه التوسعه فى الطريق محضا بالحكومه الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين، نعم الحكومه الظاهريه صحيحه فى الأماره بالإضافه إلى مفاد الأُصول الذى ليس فيها توسعه إحراز بجعل الإحراز، وإنّما المجعول فيها الأمر بالمعامله مع أحد الاحتمالين معامله الواقع فإنّ فى اعتبار الأماره تضييقاً واقعياً لمفاد خطاب الأصل بنحو لسان نفى موضوع الأصل.

كلام الشيخ العراقى قدس سره والجواب عنه

أقول: اعتبار الأماره علما ليس بحيث ينطبق عليها عنوان العلم والكشف التام تكوينا ووجدانا كما أنّه ليس بمعنى تنزيلها منزله العلم بلحاظ جعل الأثر والأمر بوجوب العمل بها، بل جعل ما فى الأماره من الكشف الناقص وجدانا كشفا تاما اعتبارا، حيث إن للعلم وجوداً حقيقياً ووجوداً اعتبارياً كما ذكر ذلك فى الطلب الحقيقى والاعتبارى والملكيه الحقيقيه والاعتباريه، ومن المعلوم أنّ الجعل والاعتبار لابد من أن يكون بحيث لا يكون لغواً، وفى اعتبار الأماره علماً فى جهه طريقيه العلم، يكفى سريان ما للعلم عقلًا من كونه وصولًا للتكليف الواقعى من تنجز

فإن الدليل الدال على إلغاء الإحتمال، لا يكاد يكفى إلاّ بأحد التنزيلين، حيث لا بد فى كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما فى أحدهما آليّ، وفى الآخر استقلالى، بداهه أن النظر فى حجيته وتنزيله منزله القطع فى طريقيته فى الحقيقه إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

الشَرح:

ذلك التكليف الواقعى إذا أصابت الأماره الواقع، بل وترتب ما للعلم بالتكليف بما هو طريق من وجوب التصدق، وقد تقدم أن اعتبار الشارع الأماره علماً بالواقع من قسم الحكم الظاهرى، فعلى المكلف رعايه التكليف الواقعى والأثر الشرعى المترتب على العلم بالواقع، فمع إصابتها الواقع ليس وراء ما فى الواقع أمراً آخر من جعل المؤدى أو جعل المنجزيه والمعذريه، ومع عدم إصابتها يكون اعتبارها علماً مجرد حكم ظاهرى من غير توسعه وتضيق بالإضافه إلى الواقع، وأما فى موارد الاُصول المحرزه فمقتضى دليل اعتبارها كون المكلّف عالماً بالواقع ولكن ليس فى هذا الاعتبار تتميم كشف وإنما يعتبر الشاك فى الواقع عالماً فيترتب عليه ما للعلم من الجرى العملى عليه لأنّ اعتبار المكلّف عالماً إما فى مقام الامتثال كما فى مثل قاعدتى الفراغ والتجاوز، وإما فى مقام عدم الطريق الوجدانى التام إلى الحكم الواقعى وعدم قيام طريق كاشف اعتبارى كذلك إلى ذلك الواقع بحيث تكون تماميه كاشفيته بالاعتبار على قرار ما تقدم كما يترتب على ذلك عدم المجال للأصل المحرز مع الأماره القائمه بالواقع، فإنّه مع قيامها وشمول دليل الاعتبار لها لا شك للمكلّف ليكون معهما موضوع لاعتبار الأصل، وليس مفاد دليل اعتبار الأصل الأمر بالجرى العملى المقصود منه إبراز فعليه الإراده، كما أنّه ليس المقصود من اعتبار الأماره علماً أن يأمر الشارع بالجرى العملى ويبرز فعليه الإراده، فإنّ تعلق إراده

نعم لو كـان فى البين مـا بمفهومه جـامع بينهمـا، يمكن أن يكون دليلاًـ على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلًا على التنزيـل إلاّـ بـذاك اللحـاظ الآليّ، فيكون حجه موجبه لتنجز متعلقه، وصـحه العقوبه على مخالفته فى صورتى إصابته وخطئه بناءً على اسـتحقاق المتجرى، أو بـذلك اللحاظ الآخر الاسـتقلالى، فيكون مثله فى دخله فى الموضوع، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينه فى البين.

الشَرح:

المولى بفعل العبد أمر لا أساس له، كما تقدم فى بيان جعل الأحكام وإنشائها وبيان الفرق بين ذلك المقام ومقام فعليتها.

وعلى الجمله الوجه فى تقـديم الأمـاره على الاُـصول المحرزه أن الشـك فى الواقع غير مأخوذ فى دليل اعتبار الأماره، بل بما أنّ العالم بالواقع وجـداناً اعتبار الطريق له إلى الواقع غير معقول فيقيـد دليل اعتبارها بعدم العلم بالواقع وجداناً وتكون الأماره القائمه مع عـدم العلم بـالواقع معتبره وباعتبارهـا يرتفع الموضوع فى اعتبار الأصل المثبت، فإن الموضوع لاعتبار الاستصحاب مثلاً كون المكلف من ثبوت شيء على يقين ومن بقائه على شك بنحو القضيه الحقيقيه، ومع شمول دليل اعتبار الأماره للأماره القائمه فى مورد اليقين بالحـدوث والشـك فى البقـاء يرتفع الشـك سواءً كـانت الأماره على البقاء أو الارتفاع، أضف إلى ذلك مثل حكم الشـارع بالقضـاء بـالبينه مع كون قول المنكر مطابقاً للاستصـحاب نوعاً دليل على طوليه اعتبار الاستصـحاب ودعوى اعتبار اليقين بالحدوث علماً بالبقاء مع كون الموضوع فى الاستصحاب الشك فى البقاء لا محذور فيها؛ لأنّ الشك فى البقاء مع قطع النظر عن الاعتبار المزبور. وأما تقديم قاعده الشك فى ركعات الصلاه وكذا تقديم قاعدتى

فإنه يقال: لا إشكال فى كونه دليلاً على حجيته، فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ الآلىّ مما لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلاله عليه، فتأمل فى المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

ولاـ يخفى أنه لولاـ ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ___ دالّ على إلغاء احتمال خلافه ___ مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتيه، كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: إن الاماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلاّ مقام ما ليس بمأخوذ فى الموضوع أصلاً.

وأما الاُصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها _ أيضا _ غير الاستصحاب[۱].

الشَرح:

الفراغ والتجاوز على الاستصحاب، مع أنّ الاستصحاب كالقاعدتين من الأصل المحرز فلأنّ القواعد المزبوره اعتبرت فى موارد كون مفاد الاستصحاب على خلافها كلاًّ أو غالبا وعدم لزوم لغويه اعتبارها اقتضى تقديمها على الاستصحاب.

[۱] حاصل ما ذكره قدس سره أنّه لا تقوم الاُصول العمليه مقام القطع الطريقى المحض أيضا، بدليل اعتبارها غير الاستصحاب فإنّه يقوم مقامه، وذلك فإنّ المراد من القيام مقامه ترتيب ما للقطع من الأثر من تنجيزه التكليف وغيره، والاُصول العمليه وظائف مقرره للجاهل بالحكم الواقعى فى ظرف الشك فيه من الشارع أو من العقل.

ثم قال: لاـ يقال لاـ بأس بقيام الاحتياط مقام القطع الطريقى المحض من تنجز التكليف الواقعى به، وأجاب بأنّ الاحتياط العقلى هو نفس حكم العقل بتنجز التكليف الواقعى وصحه العقاب على مخالفته، فليس الاحتياط العقلى شىء ليقوم مقام القطع الطريقى فى تنجيز التكليف الواقعى، نعم الاحتياط النقلى وهو أمر

لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام، من تنجز التكليف وغيره ــــ كما مرت إليه الإشاره ـــــ وهى ليست إلاّ وظائف مقرره للجاهل فى مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان.

الشَرح:

الشارع طريقا بالاحتياط فى الشبهه وإن يوجب تنجز التكليف الواقعى فى مورده على تقدير التكليف ويصحّح العقوبه على مخالفته كالقطع، إلاّ أنّه لا نقول بالاحتياط فى الشبهه البدويه ولا يكون بنقلى فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

أقول: لو كان المراد من قيام شىء مقام القطع أن يترتب عليه كلّ من تنجيز الواقع والتعذير عنه كما هو الحال فى الاستصحاب، حيث إنّه يكون منجزا فى بعض الموارد ومعذرا فى بعضها الآخر فلا معنى لتسلّمه قيام الأمر بالاحتياط النقلى مقام القطع الطريقى، فإنّه لا يترتب عليه إلاّ تنجيز الواقع دون التعذير عنه، وإن كان المراد فى القيام مقامه ترتب الأثر الواحد فلابد من الإلتزام بقيام البراءه الشرعيه وأصاله الحل مقام القطع الطريقى، حيث يترتب عليهما عذر المكلّف إذا صادفتا مخالفه التكليف الواقعى، فالتفرقه بين الاحتياط النقلى والبراءه النقليه بلا وجه، نعم إذا بنى أن عذر المكلف فى مخالفه التكليف الواقعى فى مورد خطأ القطع ليس من أثر القطع، بل أثره تنجيز التكليف الواقعى إذا أصاب والعذريه فى موارد خطئه لعدم وصول الواقع لا القطع بخلافه، كما هو الصحيح، صحّ التفصيل بين الأمر بالاحتياط والبراءه الشرعيه، ولا يخفى أيضا أنّ قيام الاحتياط الشرعى مقام القطع ليس معناه تنزيل الأمر به منزله العلم بالواقع أو اعتباره علما به ليتوهّم ثبوت الأثر الشرعى للقطع بالتكليف للأمر به أيضا، فإنّ الاستحقاق على مخالفه التكليف الواقعى أثر لوصول الواقع أو لتمام البيان أى المصحّح للعقوبه على مخالفته، والأمر بالاحتياط

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلى، فليس إلاّ لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحه العقوبه على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم.

وأما النقلى، فإلزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحه العقوبه على المخالفه كالقطع، إلاّ أنه لا نقول به فى الشبهه البدويه، ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم.

ثم لا يخفى أن دليل الإستصحاب[١].

الشَرح:

طريقا فى شبهه بيان للتكليف المحتمل لا أنّه علم به، نعم فى مورد جريان الاستصحاب فى ناحيه التكليف يترتب عليه التنجيز والأثر الشرعى الثابت للعلم بالتكليف على قرار ما تقدم.

لاـ يقال: لا يمكن الإلتزام بترتب الأثر الشرعى الثابت للعلم بالواقع فى مورد الاستصحاب فإنّه لا يمكن الإلتزام بالشهاده بكون المال ملك زيد اعتمادا على الاستصحاب أو الشهاده بكون الشىء نجسا فعلًا أو أن الزوج حىّ فعلًا اعتمادا عليه.

فإنّه يقال: قد تقدم كفايه اعتبار العلم فى ترتب أثره العقلى والشرعى ويجوز الإخبار بشىء اعتمادا على قاعده اليد أو الاستصحاب، ولكن ذكرنا فى بحث القضاء أن الإخبار بشىء استنادا إلى العلم الاعتبارى لا يكون مدركا للقضاء بالمخبر به، بل اللازم فى القضاء شهاده العدلين والمأخوذ فى الشهاده حسّ الواقعه المشهود بها لا مطلق العلم ليعمّ العلم المستفاد من خطاب اعتبار الاستصحاب بل الأماره.

[١] ما ذكره فى وجه عدم قيام الأماره مقام القطع المأخوذ فى موضوع حكم آخر كأنّه يجرى فى الاستصحاب أيضا فلا يقوم الاستصحاب المستفاد من خطاب لا تنقض اليقين بالشك إلاّ مقام القطع الطريقى المحض، وذلك فإنّ الخطاب المزبور

أيضاً لا ـ يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين. وما ذكرنا فى الحاشيه ــ فى وجه تصحيح لحاظ واحد[۱].

الشَرح:

لا يمكن أن يتكفّل إلّا لأحد التنزيلين، بأن ينزّل المشكوك بقاؤه منزله المتيقن، وأن يكون النظر إلى الشك واليقين آليا أو أن ينزّل نفس الشك فى البقاء منزله نفس اليقين به، وحيث إن ظاهر النظر إليهما آليا فلا يستفاد منه إلّا التنزيل بحسب المشكوك والمتيقن ويقوم الاستصحاب فى موارد جريانه مقام القطع الطريقى المحض.

كلام الماتن قدس سره فى وجه امتناع وفاء دليل اعتبار الأماره والاستصحاب لقيامهما مقام القطع الموضوعى

[۱] ذكر فى تعليقته ما حاصله إذا فرض ثبوت النجاسه لنفس الخمر والحرمه لشرب الخمر المعلوم فثبوت الحكمين لما قامت الأماره بكونه خمرا وأن يحتاج إلى تنزيلين، بأن نزّل ما أخبر العادل بخمريته منزله الخمر، والعلم به منزله العلم بالخمر الواقعى، وتقدم أن النظر إلى العلم والأماره فى التنزيل الأول آلى، وفى الثانى استقلالى، ولا يمكن الجمع بينهما بتنزيل واحد، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن الدليل على التنزيل الآلى كاف فى ثبوت التنزيل الثانى أيضا، وذلك أنّه كما يصحّ تنزيل الشىء منزله تمام الموضوع كذلك يصحّ تنزيل شىء منزله جزء الموضوع وقيده، ولكن إذا كان التنزيل فى الجزء أو القيد، فاللازم أن يكون الجزء الآخر أو ذات المقيد محرزا بالوجدان أو بالتنزيل الآخر لئلا يكون التنزيل منزله الجزء أو القيد لغوا، وعليه فإذا كان الدليل على أنّ ما أخبر العادل بكونه خمرا خمر يكون مقتضى إطلاق دليل اعتبار أنّه منزّل منزله الخمر بالإضافه إلى النجاسه وحرمه الشرب، وحيث إن التنزيل بالإضافه إلى حرمه الشرب فى الجزء أو القيد فلازم هذا الإطلاق

....

الشَرح:

تنزيل العلم بالخمر التنزيلى منزله العلم بالخمر الواقعى، وإلاّ يكون عموم التنزيل الأول المستفاد من الإطلاق لغوا.

وأجاب عن هذا الوجه المصحّح بأنّه غير صحيح، وذلك فإنّ استكشاف التنزيل الثانى من إطلاق الدليل على عموم التنزيل الأوّل يكون دوريا، حيث إن إطلاق الدليل على التنزيل الآلى يعنى دلالته على تنزيل المؤدّى منزله الواقع حتّى بالإضافه إلى الأثر المترتب على الواقع المعلوم موقوف على إحراز تنزيل ذات المقيد أو الجزء الآخر لعدم إمكان الإطلاق فى التنزيل الآلى بدون الثانى، وإذا توقف إحراز التنزيل الثانى على الإطلاق فى التنزيل الآلى كما إذا اُريد استكشافه من الإطلاق المزبور لزم الدور.

والحاصل لابد فى التنزيل منزله الجزء أو القيد من إحراز الجزء الآخر أو ذات المقيد بالوجدان أو بالتنزيل الآخر فى عرض التنزيل الأوّل، واستكشاف التنزيل الثانى من التنزيل الأول بدعوى إطلاقه أمر دورى لا أساس له.

وبتعبير آخر الإطلاق ليس ظهورا تنجيزيا بل موقوف على تماميه مقدمات الإطلاق، وتمامها بالإضافه إلى تنزيل الجزء أو القيد فى مثل المقام مما لا يكون الجزء الآخر محرزا بالوجدان يتوقف على الدليل على التنزيل الآخر، وإذا توقف التنزيل الآخر على الأوّل فلا يمكن استكشافهما، ولذا لو شك فى بقاء الكريه لمايع مردد بين الماء وغيره فلا يمكن الحكم بكونه ماءً باستصحاب كرّيته بدعوى أن شمول إطلاق خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) للكرّيه المشكوكه فى المايع المزبور يلازم التعبد بكونه ماءً، نعم لو لم يكن الاستكشاف المتقدم من الإطلاق، كما إذا قام دليل خاص على التنزيل فى مورد لم يكن الأثر فيه للواقع بل للعلم به كما إذا ترتبت

فی التنزیل منزله الواقع والقطع، وأن دلیل الإعتبار إنما یوجب تنزیل المستصحب والمؤدی منزله الواقع، وإنما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمه بین تنزیلهما، وتنزیل القطع بالواقع تنزیلاً وتعبداً منزله القطع بالواقع حقیقه ___ لا یخلو من تکلف بل تعسف.

الشَرح:

النجاسه والحرمه علی ما علم أنّه میته وکان مدلول الدلیل الخاص أن ما أخبر العادل بکون حیوان میته فهو میته، یستکشف التنزیل فی ناحیه العلم أیضا صونا لکلام الشارع عن اللغویه، وهذا محصل ما أفاده الماتن فی المقام.

أقول: ما ذکر قدس سره من الکبری وهی أن الدلیل علی تنزیل الجزء أو القید فیما کان هو الإطلاق فاللازم أن یکون الجزء الآخر أو ذات المقید محرزا بالوجدان أو بالدلیل الآخر علی التنزیل فیهما صحیح، فالأول: کما إذا شک المکلف فی بقاء وضوئه حال صلاته التی یصلیها فإنّه إذا جری الاستصحاب فی بقاء وضوئه یتمّ متعلق التکلیف خارجا، فإنّ صلاته محرزه بالوجدان ومقتضی الاستصحاب کونه علی وضوء، والثانی: کما إذا شک المکلف بعد سجوده فی بقاء طهارته والاتیان بالرکوع قبل سجوده، فإنّ مقتضی الاستصحاب بقاء وضوئه، ومقتضی قاعده التجاوز الاتیان برکوعه، إلّا أنّه لا فرق فی الإحراز وجدانا بین حصوله من موجب آخر أو أن یکون التعبد بالجزء أو القید بنفسه موجبا له والأمر فی المقام کذلک، فإنّه إذا شمل خطاب اعتبار الأماره أو الاستصحاب بإطلاقهما المایع الذی أخبر العادل بکونه خمرا أو کانت خمریته سابقا محرزه بالوجدان فبحصول هذا التنزیل یحصل للمکلف العلم بخمریته، فخمریه المایع المزبور وإن کانت تنزیلیه إلّا أن العلم بها حقیقی فیتم الموضوع لحرمه شربه لا ـ محاله، ولذا ذکرنا سابقا أنّه مع حکم الشارع بحلیه فعل یحتمل حرمته واقعا کما هو مفاد أصاله الحلیه فی الشبهه الحکمیه یجوز للمجتهد

....

الشَرح:

الإفتـاء بهـا حيث إنّه مع ترخيص الشارع ووصوله إلى المجتهـد يحصل له العلم بإباحته لا محاله، فيكون الإفتاء بها إفتاءً بعلم ولو لم يتم هذا فلا يمكن للمجتهد على مسلك الشيخ والماتن الإفتاء فى موارد الطرق والامارات والاُصول فتدبر جيدا.

لا يقال: بناءً على مسـلك تنزيل المؤدى والمشـكوك منزله الواقع لو لم يكن المنزل عليه محكوما بحكم أصـلًا، بل كان الحكم والتكليف ثابتـا للعلم بـالواقع كما فى فرض ترتب النجاسه والحرمه على ما علم أنها ميته، فلا يمكن أن يعمّ دليل اعتبار البينه مثلًا البينه التى قـامت على أنّ هـذا المـذبوح ميته، نعم لو بنى على أنّ معنى اعتبـار الأمـاره اعتبارها علما بالواقع وأنّ معنى خطاب: «لا تنقض اليقين بالشـك» اعتبار اليقين بالحـدوث يقينا بالبقاء يترتب على ذلك ترتب الآثار الثابته للعلم بالواقع وإن لم يكن لمجرد الواقع أثر أصلًا.

فـإنّه يقـال: حيث إنّ اعتبـار الأمـاره وكـذا الاستصـحاب ليكون منجزا للواقع فاللازم أن لا يكون مجرّد الواقع هو المنزل عليه، بل المنزل عليه هو الواقع المعلوم، ومعه يثبت للأمـاره والاستصـحاب فيمـا إذا صادفـا الواقع أثر الواقع المعلوم، سواءً كان ذلك الأثر عقليا كما فى موارد القطع الطريقى المحض، أو شرعيا كما فى مثال الميته التى فرضناها.

كفايه دليل اعتبار الأماره أو الاستصحاب فى قيامهما مقام القطع الطريقى المحض والموضوعى

وممـا ذكر يظهر أنه لو اُغمض عمـا ذكرنا بناءً على تنزيل المؤدى من حصول العلم بالواقع قهرا فيمكن الجواب عما ذكره الماتن من الدور، بأن هذا فيما إذا كان

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلاّ فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله فى عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأماره أو الإستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزاً حقيقه، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه، كما فى ما نحن فيه ــ على ما عرفت ــ لم يكن دليل الأماره دليلًا الشَرح:

المنزّل عليه هو نفس الواقع، وأما إذا كان المنزّل عليه الواقع المعلوم كما هو الصحيح على مسلك تنزيل المؤدى فيكفى تنزيل واحد فى قيام الأماره مقام القطع الطريقى المحض، ومقام القطع المأخوذ فى الموضوع طريقا، حيث قلنا سابقا من أنّ القطع مع أخذه فى الموضوع طريقا لا يمكن أن يكون تمام الموضوع للأثر الشرعى وأنّه يثبت للواقع والعلم به معا.

وذكر المحقق الاصبهانى أن تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلى منزله العلم بالواقع إذا كان الأثر مترتبا على العلم بالواقع غير ممكن لا للزوم الدور الذى ذكره الماتن، بل لأنّ التنزيلين فى أثر واحد غير قابل للانحلال غير معقول، بلا فرق بين أن يكون التنزيلان عرضيين أو طوليين، فنفس وحده الأثر المترتب على العلم بالواقع فى نفسها مانعه عن تحقق كلا التنزيلين فإن تنزيل المؤدى منزله الواقع عباره عن جعل الحكم له كالحرمه إذا أخبر العادل بكون مايع خمرا، والمفروض أنّه ليس للواقع أثر وذلك الأثر المترتب على العلم بالواقع غير منحل بالإضافه إلى الواقع والعلم به، نظير انحلال الأمر بالمركب ليمكن تنزيله منزله الواقع فى الحكم الانحلالى أو انحلال الأمر بالمقيد إلى ذات المطلق والتقيد.

أقول: قد تقدم أنّه إذا تحقق الجزء الآخر من الموضوع أو ذات المقيد بالتعبد بالجزء أو القيد كفى ذلك فى التنزيل؛ لأنّ عدم إمكان التنزيل فى الجزء أو القيد مع

عليه أصلًا، فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمه، ولا دلاله له كذلك إلّا بعد دلالته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه إنما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى، وتنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقه.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم[١].

الشَرح:

عدم إحراز جزئه الآخر أو ذات المقيد للزوم اللغويه، وإذا لم يلزم اللغويه كما فى فرض تحقق الجزء الآخر أو ذات المقيد وجدانا فلا محذور، ولا يفرق فى ذلك بين جزء الموضوع أو قيده وبين جزء متعلق التكليف وقيده مع أنا ذكرنا أنّ المنزّل عليه ليس هو ذات الواقع بل الواقع المحرز فيترتب على التنزيل الأثر العقلى المترتب على الواقع المحرز كما إذا كان تكليفا أو موضوع التكليف والأثر المترتب على العلم بالواقع شرعا.

عدم إمكان أخذ العلم بحكم فى موضوعه وإمكان دخاله العلم به فيالغرض الموجب لجعله

اشاره

[١] قد تقدم أن القطع بحكم بالإضافه إليه لا يكون إلّا طريقاً محضاً غير دخيل فى ثبوته أصلًا، فإن دخل شىء فى ثبوت حكم يكون بأخذه فى موضوع ذلك الحكم وأخذ العلم بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم غير ممكن؛ لأنّ العلم به فرض لثبوته مع قطع النظر عن العلم به، ومعنى أخذه فى موضوعه فرض لعدم ثبوته بدون العلم، وأما لزوم الدور فتقريبه أن القطع بحكم بنظر القاطع موقوف على ثبوته ولو توقف ثبوته بنظره على القطع به لدار، وكذلك لا يمكن مع القطع بحكم ثبوت مثله أو

....

الشَرح:

ضدّه وإنما الممكن أن يكون العلم بحكم مأخوذاً فى موضوع حكم مخالف كما تقدم.

وقد ذكر الماتن قدس سره إمكان أخذ العلم بمرتبه من الحكم موضوعا لمرتبه اُخرى منه أو من مثله أو ضده، وما ذكره مبنى على ما سلكه من الإلتزام بمراتب الحكم التى منها الإنشاء والفعليه التى تكون عنده بتعلق إراده المولى بفعل العبد، وكذلك تعليله بطلان ثبوت الحكم المماثل أو المضاد بلزوم اجتماع المثلين أو الضدين، حيث يكون مع ثبوت المثل اجتماع إرادتين وتعلقهما بفعل واحد ومع ثبوت الضد تتعلق الإراده والكراهه به. ولكن قد ذكرنا بطلان الفعليه بذلك المعنى وأنّ افتراق الفعليه عن الإنشاء يكون فى الأحكام المجعوله بمفاد القضيه الحقيقيه، حيث تكون فعليه الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه بتحقق الموضوع لذلك الحكم خارجاً، وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يؤخذ العلم بالإنشاء فى موضوع فعليه الحكم المنشأ، فإن فعليه الحكم المنشأ تابع لإنشائه، فإن أخذ العلم بإنشاء الحكم فى حق الآخرين يكون هذا من قبيل أخذ العلم بحكم فى موضوعه حكم آخر، وقد تقدم عدم البأس، وأن أخذ العلم بإنشائه فى حقه فهذا العلم لا يمكن أن يؤخذ فى إنشاء ذلك الحكم الذى فى حقه كما هو الحال فى جميع الأحكام المجعوله بمفاد القضيه الحقيقيه الانحلاليه، نعم إذا كان الحكم المجعول بنحو القضيه الخارجيه فمقام الفعليه فيه عين إنشائه.

وأما ما ذكر الماتن من المعنى للفعليه فقد ذكرنا أن إراده المولى بما هو مولى لا تتعلق بفعل العبد وتعلّقها بفعل العبد بما هو قاهر يوجب القهر والجبر الذى ثبت ـ من ضروره المذهب ـ بطلانه.

وقد ذكرنا سابقاً إمكان دخاله العلم بالحكم مطلقا أو الحاصل بنحو خاص فى

....

الشَرح:

الغرض والملاک الموجب لجعله وقد مثلنا لذلک ما ذکروه فی دخاله قصد التقرب فی الغرض الموجب للأمر بذات العمل.

وأما عدم إمکان جعل مثل الحکم أو ضده فی مورد العلم بحکم من جهه أنّ الحکم الثانی لا یمکن أن یکون طریقیاً لکون الواقع واصلًا ولو کان المماثل نفسیاً فلا ملاک له، وکذلک فیما کان النفسی مضاداً، مع حصول التنافی بین الحکمین بحسب الملاک والامتثال لا لاجتماع الإرادتین أو الإراده والکراهه کما علیه الماتن قدس سره ، ولذا لو حصل فی الفعل المعلوم حکمه ملاک ملزم آخر أیضاً ولو فی حال، کما فی صوره نذر فعل واجب یتعلق به وجوبان، نعم یعتبر کون الوجوب الثانی بعنوان آخر، لئلا یصبح اعتبار الوجوب الثانی لغواً.

ولا یجری ما تقدم فی العلم بالحکم فی الظن به، فإنّ الظن به لا یکون منجزا، ولذا یمکن فی مورده جعل حکم طریقی یکون مماثلًا مع الحکم الواقعی صوره أو مضاداً له کذلک، وحیث إن المصلحه الموجبه للحکم الطریقی فی نفس جعل الحکم لا فی متعلّقه فلا یحصل التنافی بینه وبین الحکم الواقعی لا فی ناحیه ملاکی الحکمین ولا فی ناحیه المنتهی، حیث إن الحکم الواقعی مع عدم کونه موافقاً للحکم الطریقی غیر واصل، فلا یکون منجزاً لیحکم العقل بلزوم رعایته، ویأتی تمام البحث فی ذلک عند التکلم فی الجمع بین الحکم الواقعی والحکم الظاهری.

بقی فی المقام أمر وهو الإشکال بأنه مع امتناع أخذ العلم بحکم فی موضوع ذلک الحکم، کیف وجبت الصلاه قصراً علی المسافر مع صحه صلاته تماماً عند جهله بوجوب القصر بحیث لا تجب علیه الإعاده حتّی إذا علم بوجوبها قبل خروج الوقت، فإن لازم ذلک أن یتعیّن القصر علی المسافر العالم به، وکذا فی صحه الصلاه

....

الشَرح:

جهراً فى موضع الإخفات عن الجاهل بوجوبه وكذا العكس، وأيضا ورد فى الروايات ما ظاهره أنّ الجاهل بحرمه الربا يملك الربا ومقتضى ذلك أن تختصّ حرمته بالعالم بحرمته.

والجواب: أنّ قيام الدليل على صحه الصلاه تماماً عن الجاهل بوجوب القصر وعدم لزوم إعادتها لا يقتضى تقييد وجوب القصر واختصاصه بالعالم به، فإن هذا الاختصاص ممتنع فيلتزم بوجود ملاک فى التمام أيضاً عند الجهل بوجوب القصر بحيث لا يمكن مع استيفائه استيفاء ملاک القصر اللازم استيفاؤه، وكذلک الحال بالإضافه إلى وجوب الصلاه جهرا أو إخفاتاً فيعاقب المكلف الجاهل بتفويت ملاک القصر أو الإخفات أو الجهر ولا ـ يبقى للإعاده مجال، وهذا بناءً على استحقاق الجاهل العقاب فى المسألتين وإلاّ ـ فيمكن أن يكون الغرض فى خصوص القصر مختصاً بصوره وصول وجوبه إلى المكلف، وإلاّ ـ يكون الغرض الملزم فى أى من الصلاتين وكذا الغرض الملزم فى الصلاه جهرا أو اخفاتاً.

وأما ملک الربا للجاهل بحرمته فهو على تقديره حكم وضعى يكون حكما آخر غير حرمه الربا ولا يوجب تقييداً فيها؛ لأنه كما يصحّ جعل العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مغاير كذلک يصحّ جعل الجهل به موضوعاً لحكم آخر وضعى أو تكليفى، نعم لو تمّ ما ذكر المحقق النائينى قدس سره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد حتّى فى مقام الثبوت تقابل العدم والملكه بالمعنى الذى فسّره، يصحّ تقييد الحكم المجعول بمتمّم الجعل بصوره العلم به، كما أنّه قد يكون مقتضى متمّم الجعل الإطلاق، ولكن قد تقدم غير مرّه عدم تمام ذلک وأنّه إذا لم يكن تقييد الموضوع للحكم أو المتعلق له بشىء يكون الإطلاق ثبوتاً ضرورياً، وعليه فلا يحتاج فى إثبات

للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده.

واما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع[۱]. فى عدم جواز أخذه فى موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلاّ ـ أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه، كان الشَرح:

أنّ الأحكام المجعوله فى الشريعه تعمّ العالمين والجاهلين بها إلى التمسک بأدلّه وجوب تعلم الأحكام، بل مقتضى إطلاقات الخطابات الوارده فى بيان الأحكام كافٍ فى إثبات ذلک وفى إثبات عموميه الغرض؛ نعم دلاله الأخبار الوارده فى وجوب التعلم أوضح دلاله على عموميه الغرض من تلک الإطلاقات.

فى عدم إمكان أخذ العلم بالحكم أو الظن به فى موضوع ذلک الحكم

[۱] قد ذكر قدس سره أنّه كما لا يمكن أن يؤخذ العلم بحكم فى موضوع ذلک الحكم على ما تقدم كذلک لا يمكن أن يؤخذ الظن بحكم موضوع ذلک الحكم المظنون لعين ما تقدم، ولكن يفترق الظن بالحكم عن العلم به، حيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يؤخذ موضوعا لحكم مثله أو ضدّه، بخلاف الظن بحكم فإنّه يمكن أن يؤخذ به فى موضوع حكم مثله أو ضدّه؛ لأنّ مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع الظن به، فللمولى أن يجعله موضوعا لحكم مثله أو ضدّه، والمراد بالمثل ما يكون من نوع الحكم الأول مع وحده متعلقهما كما أنّ المراد بضدّه ما يكون من نوع الآخر مع وحده المتعلق لهما.

لا ـ يقال: إن كان الحكم المظنون فعليا فى الواقع فكيف يمكن جعل حكم مماثل فعلى أو مضادّ فعلى مع استلزام الظن باجتماع الضدّين أو المثلين، والممكن فى مورد الظن بالتكليف كونه موضوعا لحكم آخر مغاير كما هو الحال فى أخذ القطع

جعل حكم آخر فى مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضده ــ بمكان من الإمكان.

إن قلت: إن كـان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضـاً، بـأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلى، لا يمكن أخـذه فى موضوع حكم فعلى آخر مثله ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه فى موضوع حكم آخر، كما فى القطع، طابق النعل بالنعل.

الشَرح:

بحكم موضوعا لحكم مغاير آخر.

فإنّه يقال: قد لا تكون فعليه التكليف مطلقه بل يمكن كونها معلّقه بحيث لو علم المكلف به لتنجز واستحق العقاب على مخالفته حتّى فى صوره تمكّن المولى من أن يقطع على العبد عذره برفع جهله، ببيان ذلك التكليف بخطاب آخر أو إيجاب الاحتياط فى حقه عند احتماله التكليف ومع عدم الفعليه المطلقه كذلك يمكن جعل حكم آخر بمفاد الأصل أو اعتبار أماره مؤديه إليه تاره وإلى ضدّه اُخرى، كما لو بنى على أنّ مفاد دليل اعتبارها جعل حكم مماثل للحكم الواقعى المجهول أو حكم آخر ضدّه، أو كان الجعل بمفاد خطاب خاصّ بمورد، كما إذا ورد فى خطاب إذا شك فى حليه حيوان فلا بأس بأكله، وإذا ظننت حرمته فهو حرام ولا يكون فى مثل هذه الموارد اجتماع مثلين أو ضدّين.

أقول: تقييد الموضوع للحكم المجعول بالظن بنفس ذلك الحكم كالتقييد فى الموضوع للحكم المجعول بالعلم بنفس ذلك الحكم غير ممكن، حيث إنّه لا ـ معنى لأخذ العلم بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم إلّا بتقييد موضوعه كما فى سائر القيود له؛ لأنّ الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه له مقامان، مقام الجعل ومقام الفعليه، وفعليه الحكم تتبع مقام جعله حيث إن الفعليه للحكم إنّما هى بخروج ما فرضه المولى فى مقام جعله موضوعا له إلى التحقق خارجا، فكلّ قيد له دخل فى

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع ـــ على ما هو عليه من الحال ـــ لتنجز واستحق على مخالفته العقوبه، ومع ذلك لا ـ يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الإحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره، وإلى ضده أخرى، الشَرح:

فعليه الحكم فلابد للمولى من تقدير حصوله وأخذ ذلك التقدير فى ناحيه الموضوع له فى مقام الجعل وثبوت الحكم فى مقام الجعل يكون بنفس الجعل، فقولنا إن أخذ العلم بالحكم أو الظن به فى موضوع نفس هذا الحكم ممتنع، المراد أنّه لا ـ يمكن للمولى فرض حصولهما وأخذ ذلك التقدير فى ناحيه الموضوع لذلك الحكم، حيث إنّ هذا التقدير يقتضى أن يكون للحكم المزبور جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل الذى يريد جعله والمفروض أنّه لا جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل.

وبتعبير آخر، لا ـ يمكن للمولى فرض علم المكلف بحكمه إلاّ ـ مع فرض جعله ذلك الحكم، فإن كان الجعل المفروض فى علم المكلف بحكمه جعل آخر غير هذا الجعل الذى يريد جعله فعلاً فالمفروض أنّه ليس فى البين جعل آخر، وإن كان الملحوظ علمه بحكمه بهذا الجعل الذى يريده ففى هذا الجعل لا يكون حكم مفروض كونه متعلقا لعلم المكلف بل يحصل حكم لعلم المكلف بحكمه لا حكم يتعلق به علم المكلف، وقد تقدم أنّ الحكم المجعول للموضوع مع قيوده لا ينحلّ إلى قيود الموضوع ولا ـ يقاس بإمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، حيث إن الأمر بالكلّ ينحلّ إلى الأمر الضمنى بأجزائه فتكون الأجزاء التى سوى قصد القربه متعلقا للأمر الضمنى، ويكون المراد من قصد التقرب المتعلق به الأمر الضمنى أيضا، الإتيان بتلك الأجزاء بقصد الأمر بها ضمنيا، وهذا النحو من الانحلال لا يجرى فى ناحيه أجزاء الموضوع للحكم وقيوده، بل انحلال الحكم إنّما يكون بالإضافه إلى

ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلاّ أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين؟.

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك المعنى ـــ أى لو قطع به من باب الإتفاق لتنجز ـــ مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الأصل أو الأماره، أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى.

الشَرح:

أفراد الموضوع فقط.

لا ـ يقال: يمكن للمولى التوصل إلى ذلك بتعدد الجعل، مثلاً أن يجعل أولاً وجوب القصر على المسافر ثمّ يجعل وجوبه ثانيا على المسافر العالم به.

فإنّه يقال: هذا أيضا غير ممكن فإنّ المجعول بالجعل الأول إن كان تكليفا حقيقه بحيث يكون الغرض منه إمكان انبعاث المكلف المسافر إلى الصلاه قصرا مع وصول الحكم إليه، يكون الحكم الثانى المجعول نفسيا لاغيا مع أن المجعول أولاً لا يتبدل إلى الثانى مع عدم إلغائه؛ وذلك لأنّ الغرض من جعل التكليف والحكم إمكان حركه العبد على طبقه، وهذا الغرض يحصل بالحكم الأول، وإن لم يكن المجعول أولاً تكليفا وحكما حقيقه فلا يكون العلم به علما بالتكليف ليؤخذ فى الموضوع للحكم الثانى، ومما ذكرنا يظهر الحال فى عدم إمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع ذلك الحكم فتدبر جيدا. وأما جعل الحكم الظاهرى فى مورد الظن بالحكم والتكليف فقد تقدم سابقا فلا نعيد.

المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ ک۲۱۲ ۷۰ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص :۱

اشاره

اشاره

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع _ كما يقتضی موافقته عملاً _ يقتضی موافقته إلتزاما[١].

الموافقه الإلتزاميه

[١] الكلام فی المقام يقع فی اقتضاء العلم بالتكليف الالتزام به كاقتضائه موافقته عملاً على ما تقدم من تنجّز التكليف بالعلم.

وبتعبير آخر كما أن اللازم فی الأُمور الاعتقاديه من الأُصول الدينيه التسليم والاعتقاد بها بحسب الجنان فهل يجب كذلك التسليم والاعتقاد بالتكليف المعلوم زائدا على موافقته عملًا، أو أنّ اللازم فی موارد العلم بالتكليف الموافقه العمليه خاصه، ولا يخفی أنّه لو كان عدم الإلتزام قلبا بالتكليف المعلوم موجبا فی مورد لفقد الشرط المعتبر فی العمل فلا كلام فی عدم جواز ترك الإلتزام الموجب لفقد شرط ذلك الواجب، كما إذا كان الواجب تعبديا وفرض أنّ عدم الإلتزام بوجوبه موجبا لفقد قصد التقرب، وكذا لا يجوز ترك الإلتزام فيما إذا كان ذلك موجبا لتكذيب النبی صلی الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام قلبا الموجب لعدم الإيمان، والحاصل أن الكلام فی أن العلم بالتكليف يقتضی امتثالين أحدهما موافقته من حيث العمل والثانی موافقته من حيث الإلتزام أو لا يقتضی غير الأول، وقد يتوهّم أن العلم بالتكليف لا يجتمع مع عدم الإلتزام به، ويدفع بأنّ الإلتزام بالتكليف غير العلم به فيمكن موافقته عملاً من دون الإلتزام به، فإنّه كما يمكن التشريع مع العلم بالخلاف، كذلك يمكن عدم الإلتزام به قلبا مع العلم به، ومما ذكر يظهر أنّ قصد التقرب فی العبادات لا يتوقف إلاّ على إحراز الأمر إذا كان جزميا، وإلاّ يكفی احتمال الأمر بالعباده ولا يتوقف على عقد

والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم فى الأصول الدينيه والأمور الإعتقاديه، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً ولو مع الموافقه عملًا، أو لا يقتضى؟ فلا يستحق العقوبه عليه، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه.

الحق هو الثانى، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه والعصيان بذلك،

القلب والالتزام به جنانا فتدبر.

ولا وجه للقول بأنّ مجرد التكليف بعمل يقتضى موافقته إلتزاما وعقد القلب عليه كما هو الحال فى التكاليف الراجعه إلى الاُمور الاعتقاديه والعرفان بها، حيث إنّ التكليف يقتضى الإتيان بمتعلّقه، وإذا كان متعلّقه الفعل الخارجى كما هو الفرض فى المقام فغيره غير داخل فى مقتضاه، ولو قيل باقتضائه موافقتين فلا ملازمه بينهما فى الثبوت والسقوط، فتجب موافقته الإلتزاميه ولو مع عدم إمكان موافقته العمليه، فإن التكليف وإن كان واحدا إلاّ أنّه يمكن أن لا يتنجّز من جهه الموافقه العمليه؛ لعدم إمكان إحرازها، ويتنجّز من حيث الموافقه الإلتزاميه لإمكانها كما فى دوران الأمر بين المحذورين وعدم تنجّز التكليف بالإضافه إلى الموافقه العمليه لا يوجب سقوط أصل التكليف حتّى لا يبقى مقتضٍ لموافقته الإلتزاميه، وعلى ذلك ففى مورد دوران الأمر بين المحذورين يمكن الإلتزام بما هو حكمه الواقعى على إجماله ولا يكون ذلك التكليف الواقعى بمنجّز لعدم إمكان موافقته القطعيه العمليه، ولو قيل بلزوم الإلتزام بالتكليف الواقعى بنوعه لما أمكن موافقته الإلتزاميه أيضا.

لا يقال: كما لا يجوز فى مورد عدم التمكّن من الموافقه القطعيه العمليه المخالفه القطعيه بحسبه، بل عليه الموافقه الاحتماليه كذلك بناءً على لزوم الإلتزام

بنوع التكليف لا يجوز ترک الإلتزام رأسا بل عليه الإلتزام بالوجوب أو الحرمه تخييرا.

فإنّه يقال: لا دليل على ذلک فإن التكليف الواقعی يقتضـی الإلتزام به لا التخيير فی الإلتزام به أو بضـدّه، مع أنّ الإلتزام بأحـدهما فيه محذور التشريع ولا يكون محذوره أقل من محذور عدم الإلتزام بحكم الفعل قلبا أصلاً.

ثم إنّه قد ذكر الشيخ قدس سره فی الرساله بما حاصله؛ أنّه مع جريان الأصل فی ناحيتی كلّ من احتمال وجوب الفعل وحرمته فی دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمه لاـ يلزم محـذور فی عـدم الإلتزام بـالحكم الـواقعی بنـاءً على لزوم الإلتزام به، فـإن الموضـوع لوجوب الإلتزام خصوص نوع التكليف الواقعی من الوجوب والحرمه فالأصـل الجـاری فی نـاحيه كـلّ من احتمـالهما يكون حاكما على ما دلّ على وجوب الإلتزام، حيث إنّ الأصل يخرج مجراه عن موضوع وجوبه.

وفيه، أنّ حكومه الأصـل على دليـل وجوب الإلتزام بالحكم الواقعی ليس من قبيل حكومه أحـد الـدليلين على الـدليل الآخر فی الأدلّه الاجتهاديه التی ترجع إلی ما يرجع إليه التخصـيص فی كشـفه عن عـدم ثبوت تمام مـدلول الـدليل المحكوم بحسب مقام الثبوت، ولـذا تكون الحكومه نوع تخصـيص بخلاف الاُصول الجـاريه فی نـاحيه نفی الموضوعات للتكاليف الواقعيه أو إثباتها، مثلاًـ الاستصـحاب الجـاری فی نـاحيه عـدم كون مايع خمرا لا يكون كاشـفا عن خروج ذلک المايع على تقـدير كونه خمرا عن موضوع حرمه الشـرب والنجاسه لتكون حكومته بمنزله المخصـص لخطاب حرمه شـرب الخمر ونجاسته، بل مفاده حكم ظاهری يعمـل به مع عـدم وصول الواقع ولاـ يوجب سعه ولاـ ضـيقا فی الواقع، بـل الواقع باقٍ على حاله وهـذا هو السّـِر فی عـدم جريان الاُصول النافيه فی أطراف العلم الإجمالی بالتكليف حيث إنّ جريانها فيها

واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلاّ المثوبه دون العقوبه، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلک يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الإعتقاد بأحكام مولاه والإنقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

يوجب الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف الواقعى الواصل بالعلم الإجمالى، وإذا كانت المخالفه الإلتزاميه كالمخالفه القطعيه العمليه فى عدم الجواز فلا تجرى الأُصول فى ناحيه احتمال وجوب الفعل وحرمته، بل يجب الإلتزام بالتكليف الواقعى على إجماله.

وأما ما ذكر الماتن قدس سره فى الجواب عما فى الرساله من أنّ دفع محذور عدم الإلتزام بالتكليف الواقعى أو محذور الإلتزام بخلافه لا يدفع بالأُصول، لأنّ الدفع المزبور دورى وذلک فإن جريانها موقوف على عدم المحذور فى الإلتزام بخلافه اللازم لجريانها وعدم المحذور أيضا موقوف على جريانها على الفرض لا يمكن المساعده عليه بوجه، فإنّه كما ذكرنا لو كان فى ترخيص الشارع فى المخالفه الإلتزاميه قبحا نظير الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه للتكليف الواصل يكون حكم العقل بالقبح قرينه على أنّ المراد من خطابات الأُصول النافيه غير موارد لزوم ذلک الترخيص وإن لم يحكم العقل بقبحه تكون إطلاقات خطابات الأُصول كاشفا عن عدم لزوم محذور فيه، ولو توقف التمسک بالإطلاق فى الخطابات على إحراز عدم محذور فى سعه الحكم الوارد فيها ثبوتا لبطل التمسک بالإطلاقات مع احتمال المحذور فى سعه الحكم الوارد فيها واقعا.

ثمّ إنّه قد استشكل الماتن قدس سره فى الأخذ بالأُصول العمليه فى دوران أمر الفعل

ثم لا يـذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقه الإلتزاميه، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقه القطعيه عملاً، ولا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضاً لإمتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته، للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً، والإنقياد له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمه.

بين الوجوب والحرمه حتّى بناءً على عدم المحذور فى الترخيص فى المخالفه الإلتزاميه بوجهين:

الأول: أنّ الأُصول الشرعيه وظائف عمليه فى ظرف الشك فى الحكم والتكليف الواقعى فلابد من ترتب أثر عملى على جريانها، وليس عند دوران أمر الفعل بين المحذورين إلاّ عدم إمكان الموافقه القطعيه وعدم إمكان المخالفه القطعيه جرت الأُصول أم لم تجر، ولكن لاـ يخفى أنّ الأصـل يجرى فى نـاحيه كـلّ من الوجوب والحرمه، ومقتضـى الأصـل فى ناحيه احتمال الوجوب عـدم تعين الفعـل، كما أنّ مقتضاه فى ناحيه احتمال الحرمه عـدم تعين الترك، حيث يحتمل أنّ الشارع فى مقام دوران الأمر أن يقـدم احتمـال رعـايه أحـد التكليفين على الآـخر، ومقتضـى الأصـل فى نـاحيه احتمـال كلّ منهما عـدم كون المكلف مأخوذا باحتمال خصوص أحدهما، وعلى الجمله أصاله التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس أصلاً شرعيا آخر فى مقابل أصاله البراءه أو الاستصحاب.

والثـانى: دعوى أنّ خطابـات الأُـصول لاـ تعمّ أطراف العلم الإجمـالى بثبوت التكليف؛ لأنّ شـمولها لأطرافه يوجب المناقضه بين صـدرها وذيلهـا، وفيه أنّ هـذا كمـا ذكر المـاتن فى بحث الاستصـحاب يجرى فى بعض خطابات الاستصـحاب بناءً على ما ذكر الشيخ من تماميه لزوم التناقض ولإجمال هذا البعض يمكن رفع إجماله

ص: ۹

وإن أبيت إلاّ عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعيه الإلتزاميه حينئذ ممكنه، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهه، مع ضروره أن التكليف لو قيل باقتضائه للإلتزام لم يكد يقتضى إلاّ الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخييراً.

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكميه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الإلتزام به.

بالبعض الآخر الذى لم يرد فى ذيله الأمر بنقض الشک باليقين أو الأمر بنقض اليقين باليقين الآخر ولا يجرى فى خطابات أصاله البراءه حيث ليس فيها صدر وذيل.

بقى فى المقام اُمور:

الأول: أنّ القول بالتخيير فى دوران الأمر بين المحذورين وحده القضيه وعدم تكرارها، فإنّه فى صوره تكرار الواقعه يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما إذا دار أمر المرأه بين كونها محلوفه الوطى فى كلّ من ليلتين أو محلوفه الترک كذلک، فإنّ مع وطيها فى ليله وتركه فى ليله اُخرى يعلم بمخالفه التكليف.

الثانى: أن لا يكون أحد التكليفين المردد أمر الفعل بينهما أو كلاهما تعبديا، وإلاّ كان المكلف متمكّنا من المخالفه القطعيه وفى مثل الأمرين لابد للمكلف من الإلتزام عملاً بأحد المحتملين حذرا من المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، ودعوى أنّ لزوم الموافقه القطعيه وعدم جواز المخالفه القطعيه متلازمان فى الثبوت والسقوط كما هو ظاهر الماتن فيما يأتى لا يمكن المساعده عليه، فإن ترخيص المولى فى مخالفه تكليفه المعلوم قبيح سواء أمكنت موافقته القطعيه أم لا،

إلّا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص فى الإقدام والإقتحام فى الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا فى الإلتزام بحكم آخر.

إلاّـ أن الشأن حينئذ فى جواز جريان الأصول فى أطراف العلم الاجمالى، مع عدم ترتب أثر عملى عليها، مع أنها أحكام عمليه كسائر الأحكام الفرعيه، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض فى مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامه (أعلى اللّه مقامه)، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

الأمر السادس: لا تفاوت فى نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً[١].

وما ذكر الماتن مبنى على عدم فعليه التكليف بالمعنى المتقدم عنده ومع عدمها لا يلزم محذور فى ارتكاب الفعل أو الترك ويأتى أيضا الكلام فيه.

الثالث: أنّه لو قيل بأنّ الإلتزام بالتكليف عباره عن التصديق بما جاء عن النبى صلى الله عليه و آله يختصّ ذلك بالإلتزام بالأحكام الكلّيه التى ثبتت من الشريعه بالأدلّه القطعيه أو بالضروره، وأمّا الاحكام المستفاده من الطرق المعتبره فالثابت من الشرع لزوم العمل بها والتصديق بأنّها مما جاء به النبى صلى الله عليه و آله غير لازم بل غير جايز بل غايته أن لزوم العمل بتلك الأمارات أو اعتبارها علما بالواقع مما جاء به النبى صلى الله عليه و آله كما هو ظاهر.

فى أنّ القطع بالحكم من المقدمات العقليه

[١] تعرض قدس سره فى هذا الأمر لعدم تفاوت فى منجزيه القطع بالتكليف ومعذريته بين الأسباب الموجبه للقطع وكذا بين موارد القطع وبين الأشخاص، فإنّه إذا كان القطع بالتكليف منجزا لما تعلق به من التكليف أو الموضوع له يكون كذلك

....

فی جمیع الموارد ومن أی سبب حصل ومن أی شخص کان ولو کان الشخص سریع الاعتقاد فإنّه یصحّ أخذ القاطع بمخالفه قطعه إذا أصاب الواقع بمخالفه الواقع ولا یقبل اعتذاره بأنّه کان فی مورد کذا أو بسبب کذا أو کنت سریع الاعتقاد، کما أنّه یصح منه الاعتذار فیما إذا عمل علی طبق قطعه واتفق مخالفته الواقع لخطأ قطعه، وهذا فیما إذا لم یکن القطع بالحکم أو الموضوع موضوعاً لحکم آخر، فالمتبع فی عموم ذلک القطع أو خصوصه الخطاب الدالّ علی ترتب الحکم الآخر علیه فإن مناسبه الحکم والموضوع أو غیرها قد تقتضی أن یکون بالقطع بالحکم أو الموضوع من شخص خاص أو من سبب خاصّ کما فی جواز التقلید من العالم بالأحکام وجواز الشهاده من العالم بالواقعه والقضاء ممن یقضی ویفصل النزاع فی مورد المرافعه بما هو موازین القضاء، ثم إن المنسوب إلی أصحابنا الأخباریین أنّهم لا یرون بالقطع بالأحکام الشرعیه إعتبارا إذا کان من الوجوه العقلیه، وأنّ المعتبر عندهم العلم بالأحکام الشرعیه الحاصل من السنه والأخبار المأثوره عن الائمه علیهم السلام ، وقد أنکر الماتن هذه النسبه وذکر أنّه لیس مرادهم التفصیل فی اعتبار القطع بالتکلیف والحکم الشرعی، بل کلامهم ناظر إلی أمرین:

أحدهما: المنع عن الملازمه بین حکم العقل بالقبح والحسن وبین حکم الشرع بالحرمه والوجوب.

ثانیهما: أنّ المقدمات العقلیه لا تفید إلاّ الظن بالحکم والتکلیف، وأنّ المدرک فی الأحکام الشرعیه غیر الضروریه ینحصر فی السماع عن الأئمه علیهم السلام ، وقد ذکر المحدث الاسترآبادی فی فوائده فی جمله ما استدلّ به علی انحصار المدرک علی ما ذکره، الرابع: أنّ کلّ مسلک غیر هذا المسلک إنما یعتبر من حیث إفادته الظن

ص :۱۲

بین أن یکون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ینبغی حصوله منه، أو غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه، کما هو الحال غالباً فی القطّاع، ضروره أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله، وصحه مؤاخذه قاطعه

بحکم اللّه سبحانه وقد أثبتنا سابقا أنّه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس أحکامه تعالی أو بنفیها.

أقول: لا یبعد ظهور کلمات بعضهم فیما نسب الشیخ قدس سره إلیهم من عدم الاعتبار عندهم بالقطع الحاصل من غیر الأخبار المأثوره عنهم علیهم السلام ، قال: السید الصدر فی شرح الوافیه فی جمله کلام له: أنّ المعلوم هو أنّه یجب فعل شیء أو ترکه أو لا ـ یجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهه نقل المعصوم أو فعله أو تقریره لا ـ أنّه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب مع حصولهما من أی طریق کان.

وکیف کان فقد وجّه کلمات هولاء باحتمال کون مرادهم الإلتزام بالتقیید فی مرحله فعلیه الأحکام وبأن الأحکام الشرعیه وإن کانت ثابته فی الوقایع إلاّ أنّ فعلیتها لا تکون مطلقه، بل فیما إذا وصلت إلی العباد بنحو السنه والخبر المأثور عنهم علیهم السلام ولا تکون لها فعلیه إذا لم تکن واصله بهذا النحو ولا یکون للقطع بها أثر بل کان ممّا سکت اللّه عنه، ویشیر إلی ذلک ما ورد مثل قولهم: «حرام علیکم أن تقولوا بشیء لم تسمعوه منّا»(1) وقولهم: «لو أنّ رجلاً قام لیله وصام نهاره وتصدّق بجمیع ماله وحجّ جمیع دهره ولم یعرف ولایه ولیّ اللّه فیوالیه ویکون جمیع أعماله بدلالته إلیه ما کان له علی اللّه جلّ وعزّ حقٌّ فی ثوابه»(2) وقد ردّ علی ذلک بعدم دلاله الأخبار علی

۱- ۱) الکافی ۲:۴۰۱، الحدیث الأول.

۲- ۲) الکافی ۲:۱۹، الحدیث ۵.

على مخالفته، وعدم صحه الإعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه، وعدم حسن الإحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفيه حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعاً، والمتبع فى عمومه وخصوصه دلاله دليله فى كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم فى مورد، وعدم اختصاصه به فى آخر، على اختلاف الأدله واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها من الأمارات.

ذلك، وأنّ المراد منها إمّا عدم نفع الأعمال مع ترك الولايه أو عدم جواز الاعتماد فى الوصول إلى الأحكام الشرعيه على القياس والاستحسانات وترك الرجوع إلى الأئمه الهداه عليهم السلام على ما كان عليه دين أهل الخلاف.

نعم، لا بأس بالإلتزام بعدم جواز الركون فى فهم الأحكام إلى استخراج مناطات الأحكام وملاكاتها لينتقل منها إلى الأحكام الشرعيه فإنّه يوجب كثيرا الخطأ فى فهمها واستخراج الأحكام منها، بل يوجب طرح ظاهر بعض الخطابات الشرعيه بتخيّل أنّ ظاهرها لا يناسب الملاكات، وإذا خاض المكلف فى المقدمات العقليه واستحساناته فى فهم الملاكات وأوجب ذلك الخطأ فى فهم التكليف فلا يكون معذورا، ولكن لا يمكن منعه عن العمل بقطعه إذا حصل له القطع، فإنّ القطع بالتكليف لا يقبل الردع عنه، وممّا يفصح عن عدم جواز الاعتماد على فهم الملاكات والاستحسانات العقليه ما دلّ على أنّ دين اللّه لا يصاب بالعقول وأنّه لا شىء أبعد عن دين اللّه من العقول، أوضح ذلك صحيحه أبان بن تغلب، «قال: قلت: لأبى عبداللّه عليه السلام ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت: قطع اثنتين، قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثا؟ قال: ثلاثون،

وبـالجمله القطع فيمـا كـان موضوعـاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السـبب، لا عقلاً ـــ وهو واضـح ـــ ولاـ شـرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يـد الجعل نفياً ولا إثباتاً، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقـدمات عقليه، إلاّ أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسـبه، بل تشـهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمه، فراجع.

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشـرون، قلت: سـبحان اللّه يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعا فيكون عليه عشـرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول الـذى جاء به شـيطان فقال: مهلاً يا أبان هـذا حكم رسول اللّه صـلى الله عليه و آله إن المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الـديه، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخـذتنى بالقياس والسـنه إذا قيست محق الدين»(۱).

أقول: اذا فرض ان القطع لاـ يكون عـذرا فيمـا إذا أخطأ الواقع مع النهى عن تحصـيله عن مثـل القياس والاسـتحسانات فلابـد من الإلتزام من أنّ العـذريه من لـوازم الجهـل بـالواقع وعـدم وصـول بيـانه إلى المكلـف، والنهى عن تحصـيل القطـع والوصول إلى الأحكام الواقعيه من طريق كـذا مسـقط للجهل عن العذريه لكون هذا النهى يصـلح للبيان للتحفظ على الواقع بسـلوك غير ذلك الطريق أو السبب، ولا يبعد استفاده ذلك بالإضافه إلى الاُمور الاعتقاديه من الآيات المباركه الدالّه على التوبيخ فى ترك السؤال والنظر إلى المعجزه للنبى صلى الله عليه و آله واتباع الآباء والأجداد وبالإضافه إلى الأحكام

۱- ۱) وسائل الشيعه: ۲۹:۳۵۲، الباب ۴۴ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

وإما فی مقام عدم جواز الإعتماد علی المقدمات العقلیه، لأنها لاـ تفید إلاّـ الظن، کما هو صریح الشیخ المحدث الأـمین الاسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جمله ما استدل به فی فوائده علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین علیهم السلام :

الرابع: إن کل مسلک غیر ذلک المسلک ـــ یعنی التمسک بکلامهم (علیهم الصلاه والسلام) ـــ إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم اللّه تعالی، وقد أثبتنا

بالإضافه إلی من ترک الرجوع إلی الأئمه الهداه والمنقول من آثارهم واتباع طریق القیاس والاستنباط فی الملاکات.

وأما إذا صادف القطع الحاصل من ذلک الواقع فعدم کون المکلف مأخوذا بذلک الواقع ولو لم یکن فی البین طریق آخر وسبب آخر للوصول إلیه فهذا أمر غیر ممکن عند مثل الماتن قدس سره ممن یری أن منجزیه القطع ذاتیه، وظاهر بعض الکلام المنقول عن الاخباریین کالمنقول عن السید الصدر فی شرح الوافیه عدم مؤاخذه المکلف بمخالفه مثل هذا القطع، وقد تقدم أنّ الإلتزام بالتقیید فی فعلیه الأحکام کما ذکر فی توجیه کلمات الأخباریین غیر صحیح، فإن الفعلیه تتبع مقام الجعل علی ما مرّ، ولکن یمکن أن یکون الغرض من التکلیف خاصا بوصول خاص، ومعه لا یکون المکلف مأخوذا بذلک التکلیف إذا لم یمکن الوصول إلیه بذلک الوصول الخاص ولکن هذا لا یستفاد مما ورد فی سلک الأخبار المشار إلیها، بأنّها إما فی مقام الردع عن الاعتماد بالقیاس والاستحسانات فی کشف ملاکات الأحکام وأنّه لا تفید فی الوصول إلی الأحکام الشرعیه فی الوقائع وحتّی أنّ مثل صحیحه أبان ناظره إلی عدم حصول العلم بالحکم الشرعی الواقعی ولا یصحّ ردّ ما وصل من قولهم علیهم السلام فی حکم الواقعه بالقیاس، وأمّا فی مقام الردع عن الاعتماد فی الأحکام الشرعیه علی آراء

....

وفتـاوى أشـخاص يسـمّون عنـد النـاس بالعلماء فى مقابل الأئمه الهـداه الأوصـياء للنبى صـلى الله عليه و آله ، وعلى الجمله العلم بحكم شـرعى تكليفى أو وضـعى ممـا يعتمـد فيه على الأحكام العقليه غير المسـتقله للملازمه بينه وبين الحكم الثابت بالخطابات الشـرعيه من الكتاب أو السنه أو الأخبار المأثوره عنهم صلوات اللّه عليهم بواسطه الثقات والعدول لا يعدّ قياسا ولا استحسانار ولا سماعا من غيرهم، بل هو فى الحقيقه أخـذ بما هو لازم قولهم عليهم السـلام كما فى أخـذ المقر بلوازم إقراره، نعم المعروف من الأخباريين عدم جواز الاعتماد على حكم العقل بالقبح أو الحسن فى اسـتكشاف الحكم الشـرعى لعدم الملازمه بين حكم العقل وحكم الشـرع وتبعهم بعض الاُصوليين كصاحب الفصول قـدس سـره بدعوى أنّ العقل وإن يدرك مفسده فعل خالصه أو غالبه ومعه يحكم باسـتحقاق فاعله الـذم، وكذلك فى ناحيه دركه مصـلحه ملزمه فى الفعل ومعه يحكم باسـتحقاق تاركه الذم، ولكن يمكن أن يكون بنظر الشـارع جهه مـانعه عن جعـل الحرمه للاـوّل أو جهه مزاحمه لجعلهـا فلا يحرّمه، وكـذلك فى ناحيه درك العقل المصلحه الخالصه أو الغالبه فى الفعل وربما يكون إيجاب الشارع الفعل بلا ملاك فى متعلقه، بل المصلحه فى نفس جعل الوجوب كما فى موارد الإيجاب امتحانا أو رعايه للتقيه إلى غير ذلك، نعم إلتزم صاحب الفصول قدس سره بالملازمه الظاهريه وأنّه يصـحّ للشارع أخـذ المكلف بارتكاب الأول وترك الثانى ما لم يتبين للمكلف عدم جعل الشارع الحرمه أو الوجوب للمانع والمزاحم، وأورد على ذلك بأنّه خلاف الفرض فى حكمه بالقبـح أو الحسن، فإنّ مورد الكلام ما إذا أحرز أنّه فى الفعل ليسـت جهه مـانعه أو مزاحمه فى مفسـدته كما فى حكمه بقبـح الكـذب الضار الموجب لهلاك النبى مع عـدم رجوع نفع إلى الكاذب ومع استقلال العقل بقبحه كذلك يحكم بأن

سابقاً أنه لا ـ اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال فى جملتها أيضاً ـــ بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقه ـــ ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمه عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإماميه استدلوا على وجوب العصمه بأنه لولا ـ العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت فى هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز

الشارع لا ـ يرضى بارتكابه ومع وجود مثل هذه المفسده فى العقل كيف يحتمل أن يكون مباحا عند الشارع، نعم إذا علم المكلف المفسده فى فعل واحتمل أن يكون عند الشارع جهه اُخرى فى فعله فلا يحكم بعدم رضاء الشارع به، فالمدعى فى باب الملازمه ثبوت الحكم الشرعى فى مورد ثبوت المفسده أو المصلحه مما ذكر من الموارد، والمراد ثبوت الملازمه فى الجمله لا فى جميع موارد درك العقل مفسده الفعل أو صلاحه، وقد أورد على ذلك الشيخ قدس سره بأنّه وإن لا يكون شبهه فى أنّ العقل بعد استقلاله بالمفسده غير المزاحمه فى فعل يحكم بقبحه واللوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا ـ يلزم أن تكون تلك المفسده تمام الملاك فى حكم الشارع إذ ربما يرى الشارع مصلحه فى صبره على ارتكاب العبد القبيح؛ لأنّ فى صبره مصلحه أعظم حيث إنّه تسهيل الأمر على العبد، ومثل هذه المصلحه فى صبر المولى لا توجب أن لا يحكم العقل بقبح العمل واللوم على فاعله وإلاّ ـ لم يكن موضوع لصبر المولى على ارتكاب عبده القبيح وتبعيه الحكم الشرعى لمفسده المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعيه عدم حكم الشارع بدون مفسدته لا لزوم حكمه معها.

أقول: الظاهر أنّه اشتبه مصلحه صبر المولى على عدم مؤاخذه العبد بارتكابه

الإعتماد على الدليل الظنى فى أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

وما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامه _ أعلى اللّه مقامه _ فى الرساله.

وقال فى فهرست فصولها أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم اللّه، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام ، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلى غير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

القبيح والحرام بعدم جعل الحرمه للفعل فإنّ الصبر على ارتكاب الفساد المحض أو الغالب كما هو فرض إحراز العقل مع استقلاله بدركه كما هو الفرض لا يوجب الترخيص فى الارتكاب من المولى الحكيم، وإلاّ بأن احتمل العقل أن عند المولى جهه صلاح فى العمل المزبور أو جهه مصلحه تلازمه لا يحكم بقبحه أصلاً، والموضوع لصبر المولى فى الفرض وجود تلك الجهه لا حكم للعقل بقبحه ولو أمكن منع استقلاله فى الحكم بالقبح لانسد على العباد إحراز نبوه النبى بإخباره بنبوته وإظهاره المعجزه، حيث يمكن أن تكون مصلحه فى إعطاء المعجزه بيد الكاذب ومصلحه فى صبره على دعواه بالكذب. وما يقال: من الموارد التى ثبت الحكم الشرعى فيها على خلاف حكم العقل نظير أكل الماره من ثمره طريقه ولو بدون رضا مالكه، أو إيقاع المكلف نفسه فى الهلكه، ونظير قتل الكافر الحربى وأسر عياله وأطفاله، فإنّ مثلها يدخل فى عنوان التعدى على الغير مع حكم الشارع بالجواز أو الوجوب لا يمكن المساعده عليه، فإنّ مع إذن الشارع فى إتلاف مال الغير أو إتلاف نفسه أو نفس الغير لجهه من المصلحه يرتفع عنوان الظلم المحكوم عقلاً بالقبح، ولذا لا يمكن فى موارد احتمال ثبوت المصلحه وحكم الشارع بالجواز

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلابد فيما يوهم خلاف ذلك فى الشريعه[١] من المنع عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له ولو إجمالاً. فتدبر جيداً.

التمسك بخطاب حرمه الظلم بل يتمسك بعموم ما دلّ على أنّه لا ـ يحل التصرف فى مال الغير إلّا بطيبه نفسه، أو ما دلّ على حرمه قتل الإنسان نفسه أو الغير إلى غير ذلك.

[١] قد يقال: إنّه لو لم يمكن تجويز مخالفه العلم بالتكليف فكيف وقع فى الشرعيات وعدّ منها موارد كما إذا كان عند الودعى درهم لشخص ودرهمان لآخر فسرق إحدى الدراهم، فإنّ لصاحب الدرهمين درهماً والدرهم الآخر يكون نصفه له ونصفه الآخر لصاحب الدرهم، ولو أخذ ثالث منهما الدرهم المحكوم بكونه لهما واشترى به جاريه يملكها مع علمه بعدم تمام الجاريه له؛ لأنّ بعض ثمنها ملك الغير واقعا، ويجاب عن ذلك بأنّ الحكم بالتنصيف فى الدرهم لكون الامتزاج والاشتباه عند الودعى موجبا للشركه بينهما، فأخذ النصف من كلّ منهما تملك الدرهم من المالك الواقعى فينتقل فى الفرض تمام الجاريه إلى المشترى، وفيه أن مجرد اشتباه أحد المالين بالآخر من غير امتزاج موجب لوحده المالين عرفا كما فى المثال لا يوجب الشركه القهريه، والشركه المعامليه غير مفروضه فى المقام أضف إلى ذلك أن مقتضى كلامهم عدم الفرق فى اشتباه الدرهم المسروق بخصوص أحد الدرهمين الباقيين أو بكلّ منهما، ومن الظاهر أنّ مقتضى الشركه فى الثانى كون ثلث الدرهمين لصاحب الواحد لا ربعهما كما هى الفتوى.

....

وقـد يقال: إن التنصـيف فى الدرهم مصالحه قهريه على المالكين، حيث إن للشارع الولايه فى الحكم بها على الناس فى أموالهم وقـد جوّز أكل المارّ من الثمره التى فى طريقه مع كونها ملك الغير ولو مع عدم رضاه، وفيه أنّ ظاهرهم أنّ هذا حكم شـرعى لا حكم ولائـى كمـا هو الحـال فى تجويز الشـارع فى أكـل الثمره من طريقه، وعلى الجمله الحكم فى المقام من قبيل كون خمس المـال المختلـط بالحرام لأرباب الخمس فيكون حكما واقعيا، أو أنّه من قبيل الحكم الظاهرى، فإن كان من قبيل الحكم الظاهرى فلا يجوز للثالث الجمع بينهما فى ملكه لعلمه بعدم انتقال أحدهما من مالكه الواقعى، ولذا لو علم أحدهما بعد الحكم بالتنصـيف أن المسـروق كـان ماله فعليه أن يرّد النصف المأخوذ أو بـدله إلى صاحبه، ولا يسـتفاد من الروايتين الواردتين المرويتين فى باب الصـلح أزيد من الحكم الظاهرى، نظير ما إذا كان درهـم فى يد شخصين لا يعلم أنه لأىّ منهما أو كان مال لم يكن له يد وادعاه اثنان حيث يحكم لكلّ منهما بنصفه.

وكمـا إذا اختلف البـايع والمشترى فى الثمن أو المثمن لا ـ بنحو الأقـل والأ ـ كثر بـل بنحو التباين، بأن قال البايع بعت الجاريه بمئه دينـار، وقال المشترى اشتريتها بمئتى درهـم، أو قال البايع بعت الجاريه بمئه وقال المشترى اشتريت العبـد بمئه، وفى مثل ذلك لو لم يقم أحـد البيّنه على دعواه يحلف كـلّ منهما على نفى دعوى الآخر فتسـقط كلتا الـدعويين ويرجع المالان إلى مالكيهما، ولو أخذ ثالث العبد والجاريه فى شـراء واحد منه فيعلم تفصيلاً ببطلان الشراء ولو كان اختلافهما فى الثمن من حيث الزياده والنقيصه يكون مقتضـى القاعـده كون مـدعى الزياده مكلفا بإقامه البينه على دعواه، إلاّ أنّه قـد ورد النص أنّه ما دام المبيع موجودا يحلف البايع على الزياده وتؤخذ فى

....

غير مورد النص بالقاعده، والجواب أنّ مع التحالف ينفسخ البيع الواقع فيكون أخذ العبد والجاريه من مالكهما الواقعی، ولو قيل بأنّ التحالف لا يوجب الانفساخ واقعا وكذا قضاء القاضی بالانفساخ، ولذا لو تذكّر أحدهما بالواقعه وجب تسليم حق صاحبه إليه كما هو مقتضی قوله صلی الله عليه و آله «إنّما أقضی بينكم بالبيّنات والأيمان . . . فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فإنّما قطعت له به قطعه من النار»(۱) فيمكن الجواب بأنّ للمالک الأصلی الإمساک بما باعه لا تقاصا ليقال بعدم جواز التقاص بعد تمام القضاء، بل الإمساک لجواز فسخ البيع من بايعه لعدم وصول ثمنه إليه، ولذا يجوز للثالث أخذ الثمن والمبيع منهما ولو فرض أنّ البايع والمشتری لم يفسخا البيع انتظارا لوضوح الحال للآخر فلا يجوز لثالث أخذ الثمن والمثمن منهما وهكذا.

ومن الموارد التی ذكرت لجواز مخالفه العلم ما إذا اختلفا فی سبب الانتقال، كما إذا قال مالک: المتاع بعتک إيّاه بكذا وقال الآخر: وهبتنی، فإنّه لو لم يثبت شیء من الدعويين يتحالفان ويرجع المتاع إلی مالكه الأصلی مع علمه بانتقاله عن ملكه إما بالبيع أو الهبه.

أقول: قد يقال إذا كانت العين تالفه أو كان المدعی للهبه من ذی الرحم يحلف مدعی الهبه علی عدم الشراء لجريان أصاله عدم جريان البيع منه من غير أن يعارضها أصاله عدم الهبه منه، فإن أصاله عدم الهبه لا أثر لها بعد تلف العين أو كون المدعی من ذی الرحم، إلاّ أن يثبت وقوع البيع، نعم مع بقاء العين وعدم كون مدعی الهبه من ذی الرحم فعلی المالک أن يرجع إلی متاعه أخذا بإقرار المشتری حيث إنّه اعترف

۱- ۱) وسائل الشيعه: ۲۷:۲۳۲، الباب ۲ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث الأول.

....

بأنّ للمالك الرجوع إلى متاعه فلا مورد للحلف ولا علم بمخالفه التكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً حيث إنّ للبايع الرجوع إلى المبيع مع عدم تسليم صاحبه الثمن إليه.

ومنها: ما إذا وجد اثنان منيا فى ثوب مشترك بينهما بحيث يعلمان جنابه أحدهما، فإنّه قد ذكروا أنّه لا يجب على كلّ واحد لصلاته إلاّ الوضوء لجريان الاستصحاب فى ناحيه عدم الجنابه فى حقهما بلا تعارض، ومقتضى ذلك جواز اقتداء أحدهما بالآخر فى صلاته ويجوز للثالث الاقتداء بهما فى صلاتين مترتبتين، وهذا يوجب علم المأموم ببطلان صلاته لجنابته أو جنابه امامه وعلم الثالث ببطلان صلاته الثانيه لجنابه أحد الإمامين.

ولكن لا يخفى أنّ جواز اقتداء أحدهما بالآخر أو جواز اقتداء الثالث بهما فى صلاتين لم يرد فى شىء من الخطابات الشرعيه، فإن قيل بأنّ صلاه الإمام إذا كانت بحسب نظره صحيحه يجوز الاقتداء به فلا إشكال، وأمّا بناءً على كون الشرط فى جواز صحه صلاه الامام واقعا بحيث لو انكشف الحال له لم يجب عليه إعادتها فلا يجوز لصاحبه الاقتداء به، كما لا يجوز للغير الاقتداء بهما فى صلاه أو صلاتين، وقد يقال: بلزوم الجمع بين الوضوء والغسل على كلّ منهما إذا كان صاحبه ممن يمكن استيجاره قبل اغتساله لكنس المسجد ونحوه، مما لا يجوز للجنب، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه إن كان المراد من عدم جواز الاستيجار الحكم الوضعى يعنى الحكم ببطلان إجارته فالوضع يترتب على المعامله بعد حصولها، وإن كان المراد عدم جوازه تكليفا؛ لأنّه من التسبيب إلى الحرام أى إدخال الجنب المسجد فإن إدخاله كدخول الجنب فيه محرم فلا يخفى ما فيه، فإن التسبيب يتحقق مع جهل المباشر بالحال لا مع علمه كما هو الفرض، فغايه الأمر يكون استيجار أحدهما الآخر

....

من الإعانه على الإثم، والإعانه عليه فى غير الظلم غير محرّم.

ومنهـا: مـا إذا كـانت عين فى يـد شـخص وادعاها اثنان واعترف ذواليـد بتلك العين بتمامها لأحـدهما ثم اعترف بتمامها للآخر، فإنّهم ذكروا بكونها للمقرّ له الأول ويغرم ذواليـد بـدلها للثانى، فإن مقتضـى ذلك جواز أخـذ الثالث العين من الأول وبـدلها من الثانى ويشترى بهما متاعا مع علمه بعدم انتقال المتاع إليه لعدم كون تمام الثمن ملكه.

ويجاب عن ذلك بأن إقرار ذى اليـد حجه يؤخذ بها، ومقتضـى الأخذ بالإقرار الأول الحكم بكون العين ملكا للمقرّ له الأول كما أنّ مقتضى نفوذ الإقرار الثانى كون ذلك الإقرار اتلافا للعين على الثانى فيضمن له البدل.

ثم إنّه لو قيل بأنّ الحكم الظاهرى لشخص موضوع للحكم الواقعى للآخرين فيجوز للثالث أخذ العين والبدل منهما وإلاّ فلا يجوز له الأخذ عن أحدهما فضلاً عن شراء المتاع بهما.

لاـ يقـال: كيف يجوز للحـاكم الحكم بإعطـاء العين للأـول والبـدل للثـانى مع أنّه يعلم بمخالفه أحـد حكميه للواقع، وبتعبير آخر الإقرار إما من قبيل الأماره أو الأصل ولا اعتبار بشىء منهما مع التعارض.

فـإنّه يقال: حكم الحاكم كإفتائه لكلّ من واجـدى المنى فى الثوب المشترك بوجوب الوضوء لصـلاتهما، فإنّ الموجب لسـقوط الأصـل فى أطراف العلـم لزوم الـترخيص القطعى فى التكليـف الواصـل بالإضـافه إلى المكلـف لاـ لزوم الـترخيص فى التكليف المتوجه إلى أحد المكلفين.

وأما الإقرار فاعتباره وإن كان من جهه كونه طريقا إلاّ أنّ مقدار اعتباره بالإضافه

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى عله تامه لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا فهل القطع الإجمالى كذلك؟[۱]

إلى ما كان الإقرار على النفس ولو كان ذلك الإقرار مدلولاً إلتزاميا، وحيث إنّ الدليل قام بنفوذ الإقرار الأول دون الإقرار الثانى فى مدلوله المطابقى يكون الإقرار الثانى مع نفوذ الإقرار الأول إقرارا بإتلاف العين على المقر له الثانى، فيرجع الثانى إلى بدلها نظير رجوع الشاهدين عن شهادتهما بعد القضاء، وعلى الجمله لا علم للقاضى بالترخيص القطعى فى مخالفه أحدهما فى تكليفه الواقعى بعد احتمال أنّ الإقرار الأول إتلافا ظاهريا على الثانى بإقرار العين للمقر له الأوّل.

ومنها: تجويز مخالفه التكليف فى مورد الشبهه غير المحصوره فإنّها مخالفه مع العلم بالتكليف وفيه ما لا يخفى، فإنّ خروج بعض الأطراف فيها عن ابتلاء المكلف وتمكّن ارتكابه يوجب جريان الأصل النافى فى الأطراف الداخله فى محلّ الابتلاء بلا معارض، أو أن كثره الأطراف توجب الاطمئنان فى البعض بعدم الحرام فيه مما يريد ارتكابه فلا تجويز فى مخالفه التكليف المعلوم حتّى بنحو الإجمال وتمام الكلام فى محلّه.

[۱] يقع الكلام فى العلم الإجمالى فى مقامين:

احدهما: اعتبار العلم الإجمالى فى ثبوت التكليف وإحراز تنجّزه، وبتعبير آخر هل يتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال كتنجّزه بالعلم التفصيلى.

وثانيهما: فى سقوط التكليف بامتثاله الإجمالى مع التمكّن من امتثاله التفصيلى بمعنى يجوز للمكلف الاقتصار على امتثال التكليف بالعلم الإجمالى مع تمكّنه من امتثاله التفصيلى بلا فرق بين موارد الشبهه الحكميه والموضوعيه، مثلاً إذا لم يدر فى مورد أنّ وظيفته القصر أو التمام أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين أن يأتى بالقصر

فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف، وكانت مرتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلاّ محذور مناقضه الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهه الغير المحصوره، بل الشبهه البدويه، ضروره عدم تفاوت فى المناقضه بين التكليف الواقعى والإذن بالاقتحام فى مخالفته

والتمام أو كرّر صلاته فى كلّ من الثوبين مع تمكّنه على معرفه وظيفته من الصلاتين أو تمكّنه من الإتيان فى ثوب طاهر آخر.

فى تنجيز العلم الإجمالى

أما الكلام فى المقام الأول فيقع فى جهتين.

إحداهما: عدم جواز المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

وثانيهما: لزوم الموافقه القطعيه فى التكليف المعلوم بالإجمال.

وقد ذكر الماتن قدس سره فى الجهه الأولى أنّه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى كلّ من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف ولو لزم من العمل بالحكم الظاهرى فى كلّ الأطراف العلم بمخالفه التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه فى كلّ منها وهو الشك فى تعلق التكليف به واقعا ودعوى مناقضه الترخيص فى الارتكاب فى كلّ من الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال بينها مدفوعه، بأنّ المناقضه هى المناقضه الموهومه بين الحكم الظاهرى والواقعى وبما أنّ مرتبه الحكم الظاهرى متأخره عن تعلق الحكم الواقعى فلا مناقضه بينهما، وإلاّ جرت المناقضه بين الحكم الظاهرى المجعول فى أطراف الشبهه غير المحصوره والتكليف المعلوم بينها بل تجرى فى الشبهه البدويه أيضا، لاحتمال ثبوت التكليف

بين الشبهات أصلاً، فما به التفصى عن المحذور فيهما كان به التفصى عنه فى القطع به فى الأطراف المحصوره أيضاً، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتى إن شاء اللّه مفصلاً].

نعم كان العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرد الإقتضاء، لا فى العليّه التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان فى أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعاً كما فى ما أذن الشارع فى الإقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

الواقعى فيها.

لا يقال: فرق بين الشبهه المحصوره وبين غير المحصوره والشبهه البدويه فإن التكليف فى الشبهه المحصوره فعلى بين أطرافها، بخلاف غير المحصوره والشبهه البدويه إذا اتفق التكليف الواقعى فيها.

فإنّه يقال: لا فرق فى ذلك بين الشبهه المحصوره وغير المحصوره وكذا الحال فى الشبهه البدويه، حيث يحتمل فيها أيضا التكليف الفعلى، وإلاّ لم يكن للأصل النافى معنى.

وعلى الجمله لو كان تأخر مرتبه الحكم الظاهرى مفيدا فى الشبهه غير المحصوره والبدويه لكان مفيدا أيضا فى المحصوره ولو لم يكن تأخرها مفيدا فى دفع المناقضه وتوقف الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى على الإلتزام بعدم فعليه التكليف الواقعى لأمكن الإلتزام بعدم الفعليه حتّى فى أطراف الشبهه المحصوره، وأنّ فعليته ما لم يمنع عنه مانع عقلاً أو شرعا، فالأول كما فى كثره الأطراف، والثانى كما فى إذن الشارع فى الاقتحام فى المشتبه كما هو ظاهر قوله ٧ : «كلّ شىء فيه حلال وحرام

وبالجمله: قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن فى الإقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجز لا عله تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الإقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه، وبنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الإحتماليه وترك المخالفه القطعيه، فضعيف جداً.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الإستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك[١].

فهو لک حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه»(١).

وعلى الجمله صحه مؤاخذه المكلف على مخالفه التكليف مع القطع به فى أطراف محصوره وع_دم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فى الاقتح_ام فى الأطراف أن يك_ون العلم الإجمالى مقتضيا لتنجّز التكليف به لا علّه تامّه، نظير العلم التفصيلى بالتكليف.

[١] لعلّ هذا الكلام مستدرک فإن القطع بالتكليف الفعلى فى أطراف الشبهه غير المحصوره واحتماله فى الشبهه البدويه قد فهم مما ذكر قبل ذلک، وأما بدون ما ذكر كما فى موارد الخطأ والقطع بالخلاف فلا يكون مورد لجريان الأصل، والتكليف الواقعى فيها إنشائى محض على مسلكه قدس سره فلا موجب لذكره من موارد الإذن الشرعى فى الارتكاب بعنوان الحكم الظاهرى.

أقول: أما اختلاف الحكم الظاهرى مع الواقعى فى المرتبه فقد اعترف قدس سره فى بحث إمكان التعبد بالأماره بأنّه غير مفيد فى رفع التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، فإنّه وإن لا يمكن جعل الحكم الظاهرى إلّا بلحاظ ثبوت الحكم الواقعى

١- ١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

....

فى مـورده، إلاّـ أنه يثبت فى مرتبه الحكم الظـاهرى الحكم الـواقعى أيضـا لمـا تقـدم من عـدم إمكـان جعـل الحكم الواقعى فى خصوص صوره العلم به فيكون المجعول مطلقا ذاتا، وأما تقييـد فعليه الحكم بعـدم المانع بالتقريب المتقـدم فهو مبنى على ثبوت مرتبتى الإنشاء والفعليه للحكم بالمعنى الذى إلتزم به، وقد ذكرنا أنّه غير صـحيح وأنّ فعليه الحكم تابعه لكيفيه جعله واعتباره فلا تختلف فعليه الحكم عن مقام إنشائه إلاّ بتحقق الموضوع له خارجا مع الفعليه وتقدير ذلك التحقق وفرضه فى مقام الجعل.

ويمكن أن يكون مراد الماتن قدس سره من محفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى فى كلّ من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف تحقق الموضوع للحكم الظـاهرى بخلاـف العلم التفصـيلى، فـإنّه لاـ موضوع معه للحكم الظـاهرى، ولكن مجرّد ذلك لا يصـحح جعل الحكم الترخيصى فى جميع أطراف العلم الإجمالى بالتكليف، وذلك فإن الترخيص فى الارتكاب فى كلّ منها ينافى الغرض من التكليف الواقعى الثـابت بينهـا الواصـل بـالعلم الإجمالى، ولا يقاس الترخيص فى ارتكاب جميعها بالترخيص فى ارتكاب الشـبهه البدويه فى بعض الأطراف فى الشبهه غير المحصوره التى تكون بعض أطرافها خارجه عن تمكن المكلف بارتكابه أو عن ابتلائه لوصول التكليف فيه دونهما.

وعلى الجمله الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف الواصل بالعلم الإجمالى قبيح من المولى الحكيم إذا كان الغرض منه إمكان انبعاث العبـد بالفعل أو الترك بوصوله كما هو الفرض. ودعوى أنّ القبيـح هو ترخيص المولى فى الارتكاب مع علم العبـد حين الارتكاب بأنّ ما يرتكبه مخالفه للتكليف من قبل المولى، ولـذا لا بأس على العبد بالارتكاب فى موارد الشـبهات البدويه حتّى لو اتفق بعد الارتكاب حصول

....

العلم له بأنّ بعض ما ارتكبه كان مخالفه للتكليف واقعاً لا يمكن المساعده عليها، فإنّ الارتكاب مع عدم وصول التكليف الواقعى حينه غير قبيح وحصول العلم به بعد ذلك لا يجعل التكليف السابق واصلًا، إلّا فى مورد لزوم تداركه بخلاف وصول التكليف قبل العمل فإن إجمال مورده وعدم تمييزه لا يكون موجبا لرفع قبح الترخيص القطعى فى مخالفته، نعم لا بأس بالترخيص فى بعض أطرافه إذا كان لذلك البعض معيّن، كما فى موارد انحلال العلم الإجمالى حكما، حيث إن الترخيص فيه لا يلازم الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف الواصل والترخيص فى المخالفه الاحتماليه باكتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه المعبّر عنه بجعل البدل فى مقام الامتثال واقع كما فى موارد جريان قاعده الفراغ ونحوها، بل يمكن أيضا الاكتفاء فيها بالأمر أو الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف ولو على نحو التخيير فى الجمله كمورد الاضطرار إلى شرب أحد المائين المعلوم إجمالاً نجاسه أحدهما، وإن شئت قلت: التبعيض فى تنجيز العلم الإجمالى بالترخيص فى ترك الموافقه القطعيه مع إحراز الموافقه الاحتماليه لا يعدّ مناقضاً مع إحراز ثبوت التكليف الواقعى فى البين بخلاف الترخيص فى المخالفه القطعيه فإنّه ينافى مع احراز المكلف التكليف الموجود بين الأطراف حيث يناقض بالتكليف فى البين مع كون الغرض منه الانبعاث بوصوله، نعم لو فرض كون الغرض من التكليف مختصاً بوصوله الخاص لأمكن الترخيص فى الارتكاب مع الوصول الآخر وجرى مثل ذلك فى مورد العلم بالتكليف تفصيلاً على ما مرّ فى إمكان تصرف الشارع فى منجزيه العلم مع خصوص الفرض من التكليف، ولكن هذا مجرد فرضٍ كما ذكرنا سابقا.

لا يقال: يمكن استكشاف عدم عموم الفرض فى الشبهه المحصوره وغيرها من

....

الشبهات من مثل قوله علیه السلام فی صحیحه عبدالله بن سنان: «کلّ شیء یکون فیه حلال وحرام فهو لک حلال ابدا حتّی تعرف الحرام منه بعینه»(۱) فإنّ ظاهرها لزوم الاجتناب عن الحرام إذا تعیّن.

أقول: الروایه مختصّه بالشبهات الموضوعیه بقرینه ما ورد فیها من أن الشارع جعل لشیء قسمین: قسم حلال وقسم حرام، وحکم بأنّ ارتکاب ذلک الشیء له حلال إلی أن یعلم أنّ ما یرتکبه قسمه الحرام، وکلمه (بعینه) تأکید جیء بها للاهتمام بالعلم، کما قد یقال: رأیت زیدا بعینه، ویراد منه دفع توهم وقوع الرؤیه بغیره ممن یتعلق به کخادمه أو ابنه، والتوهم المنفی فی الروایه کفایه الظن بالحرام واحتماله.

وعلی الجمله: عرفان الحرام بعینه عباره اُخری عن العلم بوجود الحرام فیما یرتکبه ولو کان ذلک الحرام غیر متمیّز عن غیره، وإن ادّعی أنّ کلمه «منه» فی الصحیحه ظاهرها عرفان قسم الحرام معینا، ولکن ذکرنا أن معرفه قسم الحرام بعینه لیس معناه معرفته متمیّزا عن غیره حین الارتکاب.

فتحصل مما ذکرنا أنّ فعلیه التکلیف ووصوله بالعلم الإجمالی لا ینافی الاکتفاء بالموافقه الاحتمالیه والعلم الإجمالی بالتکلیف الواصل وکون الغرض منه إمکان الانبعاث عله تامه بالإضافه إلی عدم جواز الترخیص فی مخالفته القطعیه، ولکن بالإضافه إلی موافقته القطعیه مقتض، بل الحال فی العلم التفصیلی بالتکلیف أیضا کذلک فیمکن للشارع الاکتفاء بموافقته الاحتمالیه. ودعوی الفرق بینهما بأنّ قاعده الفراغ ونحوها من حیث المفاد جعل البدل فی مقام الامتثال، بخلاف الأصل النافی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷:۸۷، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

....

فی مقـام ثبوت التکلیف فـإنّه لاـ یمکن إذا کان مفاده الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه، حیث إنّه لیس من جعل البـدل فی مقام الامتثـال لاـ یمکن المساعـده علیهـا؛ لانّ مرجع جعل البـدل الظاهری إلی الترخیص فی مخالفه التکلیف الواقعی الواصل کما هو الحال فی الترخیص فی ارتکاب بعض أطراف العلم، حیث یمکن فیه أیضا دعوی أنّه من جعل البدل الظاهری للواجب أو الحرام الواقعیین.

فی جریان الاُصول العملیه فی اطراف العلم الاجمالی

بقی فی المقام أمر، وهو أنّه قد یقال: بعدم جریان الأصل العملی فی شیء من أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف سواء کان الأصل الجـاری فی کـلّ من أطرافه مثبتـا للتکلیف وموافقا للعلم الإجمالی به، أو کان الأصل الجاری فی کلّ منها منافیا کما یظهر ذلک مما ذکره الشیـخ الأنصاری قدس سره من أنّ شمول خطابات الاُصول العملیه لأطراف العلم الإجمالی بالتکلیف یوجب المناقضه بین صـدرها وذیلهـا فـإن إطلاـق الصـدر فی مثـل قوله علیه السـلام : «لاـ تنقض الیقین بالشک» جریان الاستصـحاب فی کل من الأطراف وإطلاق الذیل، «ولکن انقضه بیقین آخر» لزوم رفع الید عن الحاله السابقه وعدم جریانه فی جمیعها، وکذا فی قوله علیه السـلام «کـلّ شـیء حلاـل حتّی تعرف أنّه حرام» فـإنّ کـلّ واحـد من الأـطراف مشـکوک فیه مع قطع النظر عن سـائر الأـطراف ومقتضی إطلاق العلم فی الذیل عدم الحکم بالحلیه.

ولکن لاـ یخفی مـا فیه فإنّ ما ورد فی الـذیل لیس حکما تعبـدیا بل لبیان ارتفاع الموضوع للحکم الظاهری ومن الظاهر أنّ العلم الـذی یرفع الموضوع للحکم الظـاهری تعلقه بعین مـا تعلق به الشـک، والعلم فی موارد العلم الإجمالی یتعلق بأحـدهما لا بعینه لا بأحدهما بعینه، والمورد للحکم الظاهری هو الثانی دون الأول.

ص :۳۲

....

أضف إلى ذلك أنّه لو فرض إجمال مثل هذه الخطابات بالإضافه إلى أطراف العلم الإجمالى فيرجع فى مورد إجمالها بالخطابات التى ليس فيها ذلك الذيل أو التحديد بحصول العلم بالخلاف، كقوله «رفع عن اُمتى ما لا يعلمون»(۱) و«الناس فى سعه ما لا يعلمون»(۲) و«لا تنقض اليقين بالشك» وكيف يلتزم بأن إطلاق العلم والعرفان يشمل العلم والعرفان بالعلم الإجمالى بدعوى لزوم التناقض بين الصدر والذيل مع أنّ لازمه أن لا تجرى الاُصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى غير المنجز مما يعبّر عنه بمورد الانحلال الحكمى، كما إذا كان أحد الاناءين معلوم الطهاره والآخر معلوم نجاسته ثم علم إما بطهاره الأول أو تنجس الثانى بوقوع نجاسه فى الثانى أو وقوع المطر فى الأول، حيث إن العلم الإجمالى بعدم بقاء الحاله السابقه فى أحدهما يمنع عن شمول النهى عن نقض اليقين بالشك لكلّ منهما.

فى جريان الاُصول المثبته فى أطراف العلم الإجمالى

وقد ذكر المحقق النائينى قدس سره بأنّه لا مجال للاُصول التنزيليه فى أطراف العلم الإجمالى سواء كان مقتضاها الترخيص فى الارتكاب أم لا فلا يجرى استصحاب النجاسه فى كلّ واحد من الاناءين المعلوم إجمالاً طهاره أحدهما مع سبق النجاسه فى كلّ منهما، كما لا يجرى الاستصحاب فى طهاره كلّ من الأناءين مع سبق طهارتهما والعلم الإجمالى بتنجس أحدهما بعد ذلك، فإنّ التعبد بالعلم بنجاسه كلّ من الأناءين لا يجتمع مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما، وكذا التعبد بالعلم بطهاره

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۵:۳۶۹، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۳:۴۹۳، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۱۱.

معها موجباً لجواز الإذن فى الاقتحام، بل لو صح الإذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب فى باب البراءه والاشتغال _ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء

كلّ منهما مع العلم الوجدانى بنجاسه أحدهما، وأما فى الاُصول غير التنزيليه التى لا يكون مفادها التعبد بالعلم فعدم جريانها فى أطراف العلم يختص بموارد لزوم الترخيص فى المخالفه القطعيه نظير قوله «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، أو «رفع عن اُمتى ما لا يعلمون» إلى غير ذلك.

وفيه أنّ العلم المتعبد به فى الاُصول التنزيليه هو العلم من حيث الجرى العملى فى كلّ من الأطراف بخصوصه، فالمتعبد به من حيث الجرى العملى غير مخالف مع مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف بحيث لا يلزم المخالفه القطعيه من جريان الاُصول العمليه التنزيليّه فلا محذور فى جريانها فى أطرافها، وإلاّ كان التعبد بالعلم مع فرض الشك فى غير موارد العلم الإجمالى أيضا تعبدا بخلاف الوجدان.

ثمّ إنّه قد يقال: إذا كان الممتنع من الترخيص هو الترخيص فى المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال فلا بأس بالأخذ بالاُصول المرخصه فى كلّ من أطراف العلم ورفع اليد عن إطلاق الترخيص فى كلّ منهما بأن يرخص الشارع فى ارتكاب كلّ من الطرفين بشرط الاجتناب عن الطرف الآخر، والمورد من صغريات القاعده التى تذكر فى أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم المدلول عليه بالخطاب الشرعى ورفع اليد عن إطلاقه، يتعين رفع اليد عن إطلاقه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه ودلّ خطاب آخر على وجوب الجمعه يحمل الخطابان على كون وجوبهما تخييرا.

لا العليه ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى إثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه فى التوصليّات[١].

ولكن لا يخفى أنّ هذا فيما إذا احتمل أنّ التخيير هو الحكم الواقعى، وفيما نحن فيه لا يحتمل كون الحكم الواقعى تخييريا، كما إذا علم بأن أحد المايعين خمر أو نجس فإنّ الترخيص فى ارتكاب كلّ منهما بشرط الاجتناب عن الآخر لا يكون حكما واقعياً لشىء منهما فإنّ أحدهما الذى هو خمر فى الواقع يجب الاجتناب عنه مطلقا، والآخر الذى ليس بخمر لا يجب الاجتناب عنه أصلاً.

وعلى الجمله الحكم الظاهرى فى موضوع لابد من احتمال مصادفته الواقع ومع العلم بعدم كونه حكما واقعيا لا معنى كونه حكما طريقيا إلى الواقع، وعلى الجمله الحكم الظاهرى المجعول فى مورد لابد من احتمال إصابته الواقع.

وأما ما ذكر النائينى قدس سره فى وجه عدم إمكان تقييد الترخيص فى كلّ من الأطراف بالاجتناب عن الآخر بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه، وإذا امتنع إطلاق الترخيص فى كلّ منهما امتنع التقييد أيضا فلا يمكن المساعده عليه؛ لما تقدّم من أن امتناع أحدهما يقتضى تعين الآخر، وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو كان معين لبعض أطراف العلم فى جريان الأصل الترخيصى فيه فيؤخذ به بلا محذور، ومن هنا لو علم المكلف إجمالاً بنجاسه الماء أو الثوب فلا يجوز الوضوء من الماء والصلاه فى الثوب، وأما شرب الماء فلا بأس به لأصاله الحليه فيه ولا مجرى لها فى ناحيه الثوب.

[١] لا يخفى أنّه لا مورد للتأمل فى كفايه الامتثال الإجمالى مع عدم التمكّن من

....

الامتثال التفصیلی، فإنّ الاحتیاط غایه ما یمکن للعبد فی مقام الامتثال مع عدم التمکّن من الامتثال التفصیلی من غیر فرق بین أن یستلزم تکرار العمل أم لا، وبین موارد تنجز التکلیف الواقعی وعدمه کالشبهات البدویه سواء کانت حکمیه أو موضوعیه، وکذا کفایته مع التمکّن من الامتثال التفصیلی فی التوصلیات فإنّ المطلوب والمترتب علیه الملاک نفس الفعل أو الترک المفروض حصولهما بالامتثال الإجمالی، ومن التوصلیات العقود والإیقاعات ویکون الاحتیاط فیها بتکرار الإنشاء تاره کما إذا تردّد النکاح الممضی شرعا بین کونه بصیغه أنکحت أو بصیغه زوجت فمع التمکّن من الفحص وتعیین أن الإنشاء بالاُولی أو الثانیه یکرّر الإنشاء بکلّ منهما، وکما إذا أراد طلاق زوجه موکّله وتردّدت التی وکّله فی طلاقها بین امرأتین له فیجری الطلاق علی کلّ منهما لحصول طلاق المرأه التی وکّله فی طلاقها، وقد یشکل فی الإنشاء کذلک تاره باختلال الجزم المعتبر فیه، واُخری بلزوم التعلیق فی العقد أو الإیقاع، ولکن لا یخفی أنّ التردّد فی صحه أی الإنشاءین شرعا لا یوجب التردّد فی النیه، فإن الإمضاء الشرعی خارج عن الإنشاء والمنشأ حکم شرعی یترتب علیهما، ولذا یحصل الإنشاء والعقد ممن لا یعتقد بالشرع، أو لا یعتنی به، وأما التعلیق فلا حاجه إلیه أیضا حتّی فیما إذا کانت زوجه موکّله مردّده بین امرأتین إحداهما زوجته فإنّه إذا أجری الطلاق علی کلّ منهما یتمّ طلاق من کانت زوجه موکّله، بل لو علق الطلاق المنشأ علی کلّ منهما علی کونها زوجه لموکّله، بأن قال: إن کانت فلانه زوجه موکّله فهی طالق تمّ الطلاق، فإنّه قد ذکر فی بحث التعلیق فی العقد والإیقاع أنّه لا یضر التعلیق بحصول أمر یتوقف عنوان العقد أو الإیقاع علی حصوله عند الانشاء، حیث یکون التعلیق فی المنشأ لا الإنشاء، والمفروض أنّ المنشأ

وأما فی العبادیّات فکذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار[۱].

لا یتحقق بدون ذلک الحصول حتّی مع إطلاق العقد أو الإیقاع، ویترتب علی ذلک الطلاق احتیاطا فی موارد الشبهه فی الزوجیه والعتق فی مورد الشک فی الرقیه ونحو ذلک.

جواز الإمتثال الإجمالی مع التمکن من الإمتثال التفصیلی

[۱] وأما الامتثال الإجمالی فی العبادات فإن کان غیر محتاج إلی تکرار العمل کما إذا شک المکلف فی اعتبار السوره بعد قراءه الحمد فی صلاته فقرأها لاحتمال جزئیتها فلا ینبغی المناقشه فی جواز ذلک ولو مع تمکّنه من الامتثال التفصیلی ولو علما فإنّه بالامتثال الإجمالی لا یختلّ شیء مما یعتبر فی العباده من قصد القربه، بل الوجه والتمییز حتّی لو قیل باعتبارهما زایدا علی قصد القربه، فإن ما لا یحصل بالامتثال الإجمالی تمییز الأجزاء الواجبه عن غیرها وهو غیر معتبر فی صحتها قطعا حیث لم یرد فی شیء من الخطابات الشرعیه والروایات التعرض للزومه، بل ما ورد ما یدفع هذا الاحتمال کصحیحه حریز الوارده فی تعلیم الإمام علیه السلام الصلاه التی ینبغی للمکلف الإتیان بها بذلک النحو ویأتی التوضیح لذلک عند التعرض لاعتبار قصد الوجه والتمییز فی العبادات.

وأما إذا کان الاحتیاط فیها محتاجا إلی تکرار العمل کما فی مورد تردّد الصلاه الواجبه بین القصر والتمام فی الشبهه الحکمیه أو الموضوعیه أو تردّد الثوب الطاهر بین ثوبین فیصلّی صلاته قصرا ویعیدها تماما أو یصلّی فی أحد الثوبین ویعیدها فی الثوب الآخر إلی غیر ذلک، فقد یقال: بعدم جواز ذلک مع التمکّن من الامتثال بالعلم التفصیلی؛ لأنّ الامتثال الإجمالی یلازم الإخلال بقصدی الوجه والتمییز أو لکون التکرار یعدّ لعبا وعبثا فی مقام الامتثال فلا یناسب العباده، والجواب عن ذلک بأنّه

....

لا يكون فى الاحتياط بتكرار العمل إخلال بقصد الوجه، فإنّه إذا أتى المكلّف بالصلاه قصرا وأعادها تماما بقصد تحقق الصلاه الواجبه عليه فقد حصلت الصلاه المأمور بها واقعا بقصد وجهها، نعم عند العمل لا تتميز تلك الصلاه عن الاُخرى وقصد التمييز كذلك غير معتبر فى صحه العمل ووقوعها عباده حتّى بناءً على القول بأنّه فى الشك فى اعتبار القيود الثانويه مما لا يمكن أخذها فى متعلق الأمر يلزم رعايتها لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بنحو يكون محصّلاً للغرض من متعلّق الأمر، فإنّ مقتضى ذلك القول وإن كان الإلتزام بالاشتغال، إلاّ أنّ الإلتزام به يختصّ بمورد عدم ثبوت الإطلاق المقامى فيه، والإطلاق المقامى بالإضافه إلى قصد الوجه وقصد التمييز موجود خصوصا بالإضافه إلى الثانى فإنّهما مما يغفل عامه الناس عن اعتبارهما ولو كانا معتبرين فى حصول الغرض لتعرض الشارع له بالتنبيه عليه فى بعض خطاباته، ويقال: فى مثل هذا الإطلاق المقامى بأنّ عدم الدليل فيه دليل على العدم، أضف إلى ذلك أنّه ليس قصد التمييز فى الشبهات الموضوعيه من الانقسامات الثانويه حيث يمكن أخذه فى متعلق الامر كسائر القيود التى يعبّر عنها بالانقسامات الأوليه، بأن يأمر الشارع بالصلاه إلى جهه يعلم حالها أنّها إلى القبله أو فى ثوب طاهر إلى غير ذلك فالإطلاق اللفظى يدفع اعتبار قصد هذا التمييز.

وأما دعوى كون الاحتياط بتكرار العمل مع التمكّن من الامتثال بالعلم التفصيلى يعدّ من اللعب ولا يناسب العباده فلا يمكن المساعده عليها أيضا، وذلك فإنّه قد يكون تكرار العمل وترك الامتثال التفصيلى لغرض عقلائى أنّ المعتبر فى العباده الاتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب والخصوصيات المقارنه لمتعلق الأمر خارجا أو المتحده معه الخارجه عن متعلق الأمر لا يعتبر حصولها بقصد القربه

ص :٣٨

....

فالمكلف إذا أتى بصلاته أول الوقت، أو فى مكان خاص بداع نفسانى له فى أول الوقت أو فى الإتيان بها فى ذلك المكان صحت صلاته حيث إن المأخوذ متعلق الامر لابد من وقوعه بقصد القربه لا ما هو خارج عن متعلق الأمر ولا يقاس بما إذا كانت الخصوصيه المتحده مع العباده واقعا رياءً، فإن قصد التقرب لا يجتمع مع اتحاد متعلق الأمر بما هو محرم، بل قد يقال: ببطلان العباده حتّى مع الخصوصيه المنضمه إليها رياءً بدعوى إطلاق ما دلّ على مبطليه الرياء فى العمل، ولو كان الرياء فى الخصوصيه المقارنه المنضمه إليها.

والحاصل أنّ الأتيان بالعباده فى ضمن عملين المسمّى بالامتثال الإجمالى من خصوصيات تلك العباده الخارجه عن متعلق الأمر بها، ولا يضرّ الإتيان بالخصوصيات الخارجه عن متعلق الأمر بلا داع عقلائى أو بداع نفسانى، وهذا مراد الماتن قدس سره من قوله: إنما يضرّ اللعب والعبث إذا كانا بأمر المولى لا فى كيفيه إطاعته بعد كون الأمر داعيا له إلى أصل الطاعه.

وقد ذكر المحقق النائينى قدس سره وجها آخر لعدم جواز التنزل إلى الامتثال الإجمالى مع التمكّن من الامتثال التفصيلى وهو استقلال العقل بأنّ الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال العلمى وإذا أتى المكلّف بصلاته قصرا ثم أعادها تماما مع تمكّنه من تحصيل العلم بوظيفته من القصر أو التمام يكون الداعى له إلى الصلاه قصرا احتمال الوجوب، وهذا الامتثال كما ذكر فى طول الامتثال التفصيلى.

وبتعبير آخر للامتثال مراتب أربع لا ـ يجوز التنزل إلى المرتبه اللاحقه إلاّ مع عدم التمكّن من المرتبه السابقه، الامتثال التفصيلى والامتثال بالعلم الاجمالى، الامتثال الظنى والامتثال الاحتمالى كما يأتى التعرض لذلك.

ص :٣٩

كما إذا تردد أمر عباده بين الأقل والأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعه والوجه والتمييز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلّا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها فى حصول الغرض ضعيف فى الغايه وسخيف إلى النهايه.

أقول: لم يظهر وجه صحيح لكون الامتثال الإجمالى فى طول الامتثال التفصيلى بل هما فى عرض واحد، وذلك فإنّ المعتبر فى العباده هو حصول العمل بنحو قربى لا لزوم خصوص الإتيان بالعمل بداعى الأمر به، نعم هذا من أفراد حصول العمل قربيا كما أنّه يكفى فى حصول القربه الإتيان بداعى احتمال كونه متعلق الأمر، وما يكون فى طول الامتثال العلمى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى مع التمكّن من الامتثال العلمى كما إذا كان المكلف فى آخر الوقت بحيث لا يتمكّن إلّا من الاتيان بأربع ركعات قبل خروج الوقت ودار أمره بين أن يصليها فى ثوب طاهر معلوم وبين أن يصليها فى أحد ثوبين يعلم بطهاره أحدهما ونجاسه الآخر، فإن العقل فى الفرض مستقل برعايه الامتثال التفصيلى وعدم جواز التنزل إلى الاحتمالى، هذا مع أن الإتيان بالقصر أولاً ثم إعادتها تماما يكون بداعى الأمر المعلوم إجمالاً المتعلق بأحدهما واقعا، وهذا الامتثال علمى لا احتمالى غايه الأمر لا يدرى حال العمل أنّ ما يأتى به هو متعلق الأمر أو ما يأتى به بعده أو أتى به قبل ذلك فيكون فاقدا لقصد التمييز وقد تقدم عدم اعتباره فى صحه العباده.

جواز الامتثال الإجمالى مع إمكان الامتثال الظنى التفصيلى

ثمّ إنّ الماتن قدس سره لم يصرح فى كلامه دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والامتثال الظنى بالظن الخاصّ، والظاهر أنّه أدرج الامتثال الظنى الخاص فى الامتثال

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهه الإخلال بالوجه تاره، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثه.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه فى الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غايه الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً فى غايه الضعف، لعدم عين منه ولا أثر فى

التفصيلى، وكيف ما كان إذا دار الأمر بين الامتثال التفصيلى بالظن الخاص والامتثال الإجمالى فللمكلّف الأخذ بالامتثال الإجمالى فإن غايه ما دلّ على اعتبار الظنّ انّه فى اعتبار الشارع علم أو أنّه كالعلم، وقد تقدم جواز الإمتثال الاجمالى مع التمكّن من الامتثال بالعلم الوجدانى التفصيلى، نعم بناءً على عدم جواز الإمتثال الإجمالى مع التمكّن منه للإخلال بقصد التمييز يتعين على المكلف فى الواقعه تشخيص الوظيفه بالظن المعتبر، ولكن يجوز له الإتيان بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه هو الواجب واقعا بلا ـ فرق بين الإتيان بذلك المحتمل بعد الإتيان بالمظنون وجوبه أو الإتيان به قبل الإتيان بالمظنون، فإن الإتيان به برجاء أنّه الواجب واقعا مع الإتيان بالمظنون من أرقى مراتب العبوديه، مثلاً ـ إذا سافر بأربعه فراسخ مريدا الرجوع قبل عشره أيام يأتى بالصلاه التى استفاد باجتهاده أو تقليده وجوبها بقصد أنها الواجب فى حقه، ثمّ يأتى بالتمام لرجاء إدراك الواقع أو يأتى بالآخر رجاءً أولاً ثم يأتى بما هو الواجب فى حقه باجتهاده أو تقليده، وقد يقال: بتعيّن الإتيان بالمظنون أولاً ثم الإتيان بالمحتمل الآخر رجاءً بدعوى أنّه فى العكس يكون الامتثال احتماليا، وقد حكى عن الشيرازى قدس سره أنّه فى مسأله المسافر المزبور يتعين عليه عند إرادته الاحتياط الإتيان بالقصر أولاً ـ ثم الإتيان بالتمام رجاءً، والمحكى عن الشيخ قدس سره تعين الاتمام أولاً ثم الإتيان بالقصر رجاءً واختلافهما ناش من الاختلاف المستفاد من الروايات الوارده من أن المستفاد

الأخبـار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفى مثله لا بـد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض، وإلاّ لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا عليه سابقاً.

وأمـا كون التكرار لعبـاً وعبثـاً، فمع أنه ربمـا يكون لـداعٍ عقلائـى، إنمـا يضـر إذا كـان لعبـاً بأمر المولى، لا فى كيفيه إطاعته بعد حصول الداعى إليها، كما لا يخفى، هذا كله فى قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالإمتثال.

منهـا وجوب القصـر أو التمـام، ولكن لاـ يخفى أنّه لاـ موجب للإلـتزام بأنّه يتعين الإتيان بالمظنون أولاً، فإنّه مع تقـديم المحتمل الآخر يأتى به رجاءً ثم يأتى بالمظنون بقصد أنّه الواجب فى حقه فعلاً بحسب الأدله فلا يفوت منه قصد التميز.

فى دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى التفصيلى

وإذا دار الأـمر بين الامتثـال الإجمـالى والظنى المعتبر بـدليل الانسـداد المعبر عنه بـالظن المطلق فقـد يقال: إنّه بناءً على أن نتيجه مقـدمات الانسـداد حجيه الظن المطلـق شـرعا فاللاـزم على المكلـف ترك الامتثـال الإجمـالى والأخـذ بالامتثـال الظنى؛ لأـنّه لا يسـتكشف من مقـدمات الإنسـداد حجيه الظن المطلق شـرعا إلاّـ إذا كان من مقـدماتها عـدم جواز الاحتياط لكونه مفوتا لقصـد التمييز المعتبر فى العبـادات، أو أنّ الاحتيـاط غير جـايز فيهـا وفى غيرهـا لكونه موجبا لإختلال نظام العباد، وأما بناءً على أنّه ليس نتيجتهـا اعتبـار الظن شـرعا بـل عـدم وجوب الاحتيـاط التام برعايه التكاليف فى مظنونات التكليف والمشـكوكات والموهومات لكون الاحتيـاط كـذلك موجبـا للعسـر والحرج فمقتضاهـا جواز التنزل إلى لزوم الاحتيـاط فى المظنونات خاصه فلا بأس بجواز الإمتثال الإجمالى وترك تحصيل الظن فى الوقايع.

وقـد ذكر صـاحب القوانين رحمه الله أنّه لاـ يجوز للمكلّف فى العبادات ترك الاجتهاد والتقليـد والأخـذ بالاحتياط فيها وتعجب الشيخ الانصارى قدس سره من هذا الحكم وذكر أنه

ص: ۴۲

وأما إذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك، فلا إشكال فى تقديمه على الامتثال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره، إلّا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال فى الاجتزاء بالظنى، كما لا إشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالى فى قبال الظنى، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه

كيف يصحّ ممن لا يرى اعتبار الظن إلّا بمقدمات الإنسداد ويذهب إلى بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد والتقليد.

وفيه أنّ التعجب بناءً على اعتبار الظن على الحكومه فى مورده وأما بناءً على الكشف فلا مورد للعجب.

فى دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى المطلق

ولعل المحقق القمى رحمه الله يرى اعتبار الظن المطلق على الكشف لاعتبار قصد التمييز فيها وترك طريقى الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط يوجب فقده.

أقول: أما احتمال أنّ حكم المحقق القمى ببطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط مبنى على اعتبار قصد الوجه والتمييز فلا يحتمل ذلك فى موارد عدم توقف الاحتياط على تكرار العباده، فإن اعتبار قصد الوجه والتمييز فى أجزاء العمل وقيوده غير معتبر قطعا بل يلزم على المحقق القمى حينئذٍ الإلتزام ببطلان الاحتياط فى موارد الشبّهه البدويّه من الشبهه الموضوعيّه كما إذا أراد المكلف صوم يوم لاحتمال فوت الصوم عنه مع ظنه عدم الفوت ونحو ذلك مما لا يحتمل إلتزامه بذلك، وكذلك لا يحتمل بأن يحتاط المجتهد فى مسأله مع ظنه بأحد الطرفين من مسائل العبادات، وأما دعوى عدم جواز الاحتياط فى المسائل فإن الاحتياط فيها يوجب الاختلال فى النظام فلا يخفى ما فيها، فإن الاختلال فى النظام

العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعه والعباده، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عباده تارك طريقى التقليد والإجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام، ويأتى بعضه الآخر فى مبحث البراءه والإشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم اُمورٍ:

أحدها: أنه لا ريب فى أنّ الأماره غير العلميه ليس كالقطع[١].

يترتب على الاحتياط فى جميع الوقايع من العبادات وغيرها ولا يلزم من الاحتياط فى خصوص العبادات التى يبتلى بها المكلف، ولذا يأخذ بعض الناس بالاحتياط فيها من صلاته وصومه وغسله وتيمّمه من غير اختلال لاُمور معاشه.

وعلى الجمله: الحكم ببطلان عباده من يأخذ بالامتثال الإجمالى فيها غير صحيح، نعم ذكر المحقق النائينى قدس سره عدم الجواز فيما إذا كان الاحتياط موجبا لتكرار العمل بدعوى أن المكلّف عند الامتثال الإجمالى يكون داعيه إلى العمل احتمال الأمر لا الأمر وقد تقدم ما فيه فلا نعيد.

الأمارات

فى الأمارات غير العلميّه

[١] قد تقدم أنّ القطع بالتكليف الفعلى يوجب تنجّز التكليف المقطوع به ولا يمكن التصرف فى منجزيته، وأنّ العلم الإجمالى بالتكليف مقتض لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالإضافه إلى عدم جواز مخالفته القطعيه ولزوم موافقته

فی کون الحجیه من لوازمها ومقتضیاتها بنحو العلیه، بل مطلقاً، وأن ثبوتها لها محتاج إلی جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبه لإقتضائها الحجیه عقلاً، بناءً علی تقریر مقدمات الإنسداد بنحو الحکومه، وذلک لوضوح عدم اقتضاء

القطعیه علی مسلک الماتن قدس سره وموجب لعدم جواز مخالفته القطعیه، ومقتض بالإضافه إلی موافقته القطعیه علی ما اخترناه، وأمّا بکلا قسمیه أی الظن النوعی والشخصی فلا یوجب بنفسه تنجز التکلیف المظنون کما لا یکون مقتضیاً له، بل کونه طریقاً منجزاً یحتاج إلی الاعتبار أو أن تثبت مقدمات وتطرأ علی المکلفین حالات توجب اعتبار الظن عقلاـ کما علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومه، وعدم اقتضاء الظن للاعتبار بنفسه فی ثبوت التکلیف ظاهر، وکذا فی اعتباره فی مرحله سقوطه بعد ثبوته، وان یظهر من بعض الکلمات، یکتفی بالظن بالفراغ فی مرحله الامتثال علی ما حکی الماتن قدس سره واحتمل فی وجهه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل عندهم.

أقول: الضرر المحتمل الذی ذکر البعض عدم لزوم الاجتناب عنه هو الضرر الدنیوی لا الضرر الاُخروی؛ ولذا یجب الاجتناب ورعایه احتمال التکلیف فی جمیع أطراف العلم الإجمالی، وکذا یجب الفحص فی الشبهات الحکمیه عن التکلیف ولاـ یجوز الرجوع إلی الأصل النافی، ولو کان الضرر الاُخروی المحتمل غیر لازم الدفع لکان اللازم الاکتفاء بمجرد احتمال الامتثال ولا یلزم خصوص الظن به.

وعلی الجمله: الظن فی نفسه لا اعتبار به سواء تعلق بثبوت التکلیف أو بسقوطه بعد إحراز ثبوته کیف ولو صادف احتمال الضرر أی استحقاق العقاب الواقع یثبت.

ثم لا یخفی أنّ اعتبار الظن یکون بالشرع سواء کان الاعتبار تأسیسا أو إمضاءً،

غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل.

وأما ما ذكر الماتن من طروّ حالات وترتيب مقدمات يحكم العقل باعتباره معها كاعتبار القطع حال الانفتاح فهو غير صحيح، فإنّه بناءً على طروّها وتقرير مقدماتها لا يحكم العقل باعتبار الظن بل يحكم بالاحتياط فى مظنونات التكليف المعبر عنه بالتبعيض فى الاحتياط برعايه التكليف المحتمل فيها وعدم لزوم رعايته فى المشكوكات والموهومات.

وعلى الجمله استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعى فى المظنونات بناء على تقرير مقدمات الانسداد على الحكومه غير مترتب على الظن بأن يكون هو المنجّز للتكاليف، بل المنجّز لها العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى الوقايع التى يبتلى بها المكلف، والقاعده الأوليه وإن تقتضى رعايه احتمال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى فى الموهومات إلّا أن الاحتياط التام لكونه موجباً للعسر والحرج ونعلم أنّه غير مراد للشارع يرفع اليد عن رعايتها فى المشكوكات والموهومات ويبقى لزوم رعايتها فى المظنونات بحاله، وسيأتى توضيح الفرق بين هذا التبعيض فى الاحتياط وبين اعتبار الظن لكونه طريقاً متبعاً عند التكلم فى مقدمات الانسداد كما هو على الكشف، حيث يرفع اليد بالظن المطلق القائم على نفى التكليف عن الإطلاق أو العموم المقتضى لثبوت التكليف ويقع التعارض بين ظنين نوعيين يدلّ أحدهما على ثبوت التكليف، والآخر على نفيه على ما يأتى.

ثانيها: فی بیان إمکان التعبد بالأماره غیر العلمیه شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلًا[۱].

فی إمکان التعبد بالأماره

فی بیان المراد من الإمکان فی المقام

[۱] لا ـ ینبغی التأمل فی أنّ البحث فی إمکان التعبد بغیر العلم من الأماره غیر العلمیه وغیرها لیس بحثا عن الإمکان الذاتی فی مقابل الامتناع الذاتی، والمراد من الامتناع الذاتی أن یکون لحاظ الشیء کافیا فی الجزم بامتناعه کلحاظ اجتماع النقیضین أو ارتفاعهما، فإنّ الإمکان الذاتی للتعبد بغیر العلم غیر قابل للتأمل، فإنّ لحاظه بمجرده لا یکون کافیا فی الحکم بامتناعه، وکذا لیس المراد منه مجرد الاحتمال کما فی قولهم ــ علی ما قیل ــ: کلّ دم أمکن کونه حیضا فهو حیض، وفی المحکی عن الشیخ الرئیس: کلما قرع سمعک من العجائب فذره فی بقعه الإمکان، حیث إن العاقل لا یعتقد بامتناع شیء وقوعا أو إمکانه کذلک بلا ـ شاهد وبرهان، بل المراد منه الإمکان الوقوعی، ویکون البحث فی أنّه یلزم من اعتبار أماره غیر علمیه أو غیر العلم، وقوع ما هو محذور مطلقا المعبّر عنه بالممتنع، أو ما هو محذور علی الحکیم المعبّر عنه بالأمر القبیح کالأمر بارتکاب الفساد والاجتناب عن الصلاح أو التکلیف بما لا یطاق، أو لا یلزم شیء من ذلک، وظاهر کلام الشیخ الأنصاری قدس سره أن عدم ثبوت امتناع الشیء ولزوم المحذور من وقوعه طریق عند العقلاء إلی إمکانه، ولذا تصدی قدس سره لرفع المحاذیر المتوهمه من لزوم التعبد بالظن، واورد علیه الماتن قدس سره بما حاصله.

أنّ بناء العقلاء علی الإمکان الوقوعی للشیء مع عدم ثبوت امتناعه من ترتیب آثار الإمکان، وعلی تقدیر بنائهم علی الإمکان مع احتمال الامتناع فلا یصح الاعتماد

ص: ۴۷

فى قبـال دعوى اسـتحالته للزومه، وليس الإمكـان بهـذا المعنى، بـل مطلقاً أصـلاً متبعاً عنـد العقلاء، فى مقام احتمال ما يقابله من الإمتناع، لمنع كون سـيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها ـــ لو سلم ثبوتها ـــ لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد بها

عليها؛ لأنّها تحتاج إلى إحراز الإمضاء فإن كان طريق الإمضاء موجبا للعلم به يحرز معه إمكان التعبد بغير العلم؛ لأنّ وقوع الشىء من طرق إثبـات إمكـانه وإن لم يثبت الإمضاء بالعلم كما هو الفرض، فلا يفيـد لأنّ الكلام فى المقام فى إمكان التعبـد بغير العلم ومن غير العلم مـا دلّ على اعتبـار تلـك السـيره وإمضائهـا، وأعقب ذلـك بـأنّه لا يترتب على البحث فى إمكان التعبـد بغير العلم وامتناعه ثمره فإنّه يتعين فى الإلتزام بأماره غير علميه ثبوت التعبـد بها بالعلم أو بما ينتهى إليه، فإن اُحرز وقوع التعبـد بها كـذلك يستكشف إمكانه أيضا، لأنّ وقوع الشىء طريق إلى العلم بإمكانه وإن لم يحرز التعبد بها كذلك يكون البحث فى إمكان التعبد لغوا لأنّه لا يختلف الحال بين إمكانه وعدمه بعد فرض عدم وقوع التعبد به.

وقد يقال: بأنّه ليس مراد الشيخ قدس سره دعوى سيره العقلاء على الإمكان فى كلّ شىء احتمل امتناعه.

ليقـال، بمنع ذلـك، بـل مراده البنـاء على إمكان الحكـم الـذى هو مـدلول خطاب المولى، فإنّه إذا ورد فى خطابه ما هو ظاهر فى وقوع التعبـد بأمـاره غير علميه كخبر العـدل واحتمل عـدم إمكان التعبـد به فى الأحكام أو الموضوعات يأخـذون بظاهر الخطاب المزبور، نظير مـا ورد فى خطـاب الأمر بإكرام العلماء وشك فى إمكان طلب إكرام غير العادل من العلماء، فلا يجوز طرح عموم الخطاب بمجرد احتمال الامتناع بأن يقال: العموم المزبور إمكانه ثبوتا غير ثابت يحتمل فى الخطاب التأويل، نعم إذا

وامتنـاعه، فمـا ظنـك به؟ لكن دليل وقوع التعبـد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يسـتكشف به عـدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقـاً، أو على الحكيم تعـالى، فلاـ حـاجه معه فى دعوى الوقوع إلى إثبـات الإمكان، وبـدونه لا فائـده فى إثباته، كما هو واضح.

وقد انقدح بذلك ما فى دعوى شيخنا العلامه ـ أعلى اللّه مقامه ـ من كون

ثبت امتناع الحكم المدلول عليه بالخطاب ثبوتا لقبحه من الحكيم يطرح ذلك الظهور أو يؤوّل وقد تحصّل أنّ البحث فى إمكان التعبـد بالأماره غير العلميه مرجعه أنّه يثبت عنـد العقل محـذور من التعبد بالأماره غير العلميه ليطرح الخطاب الظاهر فيه أو أنّه لم يثبت حتّى يؤخذ بمدلوله، وهذا بحث اُصولى تترتب عليه الثمره.

أقول: لو كان المراد مما ذكر الشـيخ من القاعـده عند العقلاء لكان هذا من إثبات إمكان التعبد بغير العلم بالوقوع؛ لأنّ مع إحراز سيرتهم على الأخـذ بظـاهر كلاـم المولى وخطـابه حتّى فيما كان مـدلوله اعتبار أماره يكون العقل حاكما بأنّه لو لم يمكن التعبد بأماره غير علميه لكان على الشارع ردع الناس عن الأخذ بظاهر خطاباته، ومع إحراز عدم ردعه بضـميمه عدم إحراز امتناع التعبد يكون ذلك دليلا قطعياً على إمضاء السيره ووقوع التعبـد بأماره غير علميه ولو فى الجمله، وإنّما قلنا بضـميمه عدم إحراز الامتناع عند العقل؛ لأنّه مع ثبوت الامتناع عنده لا حاجه إلى ردعه لكفايه اعتماده فى الردع على حكم العقل بالامتناع.

وقـد أورد المحقق النائينى على ما ذكر الشـيخ بوجه آخر، وهو أنّه على تقدير السـيره من العقلاء على ترتيب آثار إمكان الشـىء عند عدم ثبوت امتناعه فهو فيما إذا كان المشكوك إمكانه التكوينى لا الإمكان التشريعى، والكلام فى إمكان التعبد بالأماره غير العلميه فى إمكانه التشريعى ولا يخفى ما فيه، فإن الإمكان أو الامتناع

الإمكان عند العقلاء مع احتمال الإمتناع أصـلاً، والإمكان فی كلام الشـيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فی بقعه الإمكان، ما لم يـذدك عنه واضـح البرهان)، بمعنی الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضـح أن لا موطن له إلاّ الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينه وبرهان.

وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال فی بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال اُمور[١]:

يكون من حكم العقـل غـايه الأـمر المتصف بحكمه بالإمكـان أو الامتناع يكون الشـیء التكوينی أو الأمر التشـريعی، من الحكم التكليفی أو الوضعی، فلا يختلف ولا يتعدد الإمكان أو الامتناع وإنما الاختلاف فی الموصوف بكل منهما.

فی إمكان التعبد بالأماره غير العلميه

[١] قيـل يلزم من التعبـد بالأمـاره غير العلميه اجتمـاع المثلين من إيجابين أو تحريمين فيما أصاب أو ضـدين من إيجاب وتحريم ومن إراده وكراهه ومصـلحه ومفسده ملزمتين بلا كسـر وانكسار فی البين فيما أخطأ، ولو فرض الكسـر والانكسار فی موارد خطأ الأماره يلزم التصويب أی تبـدل الحكم الواقعی إلی ما يقتضـيه الانكسار، والانكسار من الحكم الذی هو مدلول الأماره أو حكم ثـالث آخر كمـا قيل بأنّ التعبـد بالأماره يوجب بطلان الضـدّين، كما إذا كان فعل واجباً واقعاً وقامت الأماره علی وجوب ضـدّه، كما يوجب التعبد بها تفويت المصلحه أو الإلقاء فی المفسده، كما إذا قامت الأماره علی عدم وجوب ما هو واجب واقعاً أو عدم حرمه مـا هو حرام واقعـاً، بـأن قـامت علی كون الفعـل الـذی هو واجب واقعاً أنّه محكوم بسائر الأحكام أو ما هو حرام واقعاً علی كونه محكوماً بغير الحرمه.

وأجاب الماتن قدس سره عما قيل من لزوم الأمرين الأولين بأنّهما غير لازمين لاعتبار

أحـدها: اجتمـاع المثلين من إيجـابين أو تحريمين مثلاً ـ فيما أصاب، أو ضـدين من إيجاب وتحريم ومن إراده وكراهه ومصـلحه ومفسده ملزمتين بلا كسر وانكسار فى البين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

الأمـاره وذلـك فـإنّ اعتبارهـا عبـاره عن جعـل الحجيه التى كانت للقطع بالتكليف بالـذات وبحكم العقل للاماره فتكون الأماره القائمه على التكليف الواقعى منجّزه له فيما أصاب، فيكون المكلف مسـتحقاً للعقاب على مخالفه ذلك التكليف الواقعى ومعذّره فيمـا أخطأ كمـا أن المكلف يسـتحق المثوبه والعقـاب على مخـالفه الأمـاره فى موارد مخالفتهـا الواقع لانقيـاده وتجريه، واعتبـار الحجيه للأماره القائمه على التكليف لا يسـتلزم جعل حكم تكليفى على طبقها أصـلًا، وذلك فإنّ الفعل الذى قامت الأماره على حكمه الواقعى لا يكون فيه مصلحه أو مفسده غير ماكان فيه قبل قيامها فلا موجب لجعل حكم نفسى آخر، حيث إن جعله يكون بلاـ ملاـك وكـذا لاـ موجب لجعـل حكم مولوى طريقى يتعلق بـذلك الفعل؛ لانّ شأن الحكم الطريقى لكون جعله تحفظاً على امتثال التكليف الواقعى عنـد ثبوت التكليف الواقعى أو التعـذير عنه، والمفروض تنجّز الحكم الواقعى عند إصابه الأماره التكليف الواقعى والتعذير عنه عند عدم إصابتها بنفس جعل الحجيه لها التى هى من قسم الحكم الوضعى.

وعلى الجمله فلاـ معنى لتنجّز الواقع بعـد فرض تنجّزه ولو فرض الأـمر بالعمل بالأماره يكون الأمر المزبور إما ارشاداً إلى حجيتها أو إرشاداً إلى موافقه التكليف الواقعى وإطاعته.

وقد اُورد على ما ذكره الماتن قدس سره بوجهين:

أولهما: أنّه لو كان المجعول فى اعتبار الأماره جعل الحجيه لها التى هى بمعنى

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحه أو الإلقاء فی المفسده فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمه ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: إن ما ادعى لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد

المنجّزيه والمعذريه لزم التخصيص فى الحكم العقلى بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه إن اعتبرت الأماره القائمه بالتكليف الواقعى عند إصابتها الواقع علماً به فيرتب على هذا الاعتبار استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعى لوصوله بتلك الأماره ولا يقبح العقاب على مخالفته لوصول التكليف وكون المكلف عالماً فى اعتبار الشارع فلا موضوع فى موردها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وإما مع عدم اعتبارها علماً وبقاء التكليف الواقعى على حاله من عدم البيان يكون المكلف معاقباً على مخالفته، وهذا معنى التخصيص فى حكم العقل، ولكن هذا الإشكال ضعيف وذلك فإنّ الموضوع فى قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم البيان لا عدم العلم وبجعل الحكم الطريقى أو اعتبار الحجيه للأماره يرتفع عدم البيان، فإنّ المراد بالبيان مصحح العقاب ولذا يكون الأمر المولوى الطريقى بالاحتياط فى الشبهه البدويه فى مورد حتّى بعد الفحص موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعى، وتخرج تلك الشبهه عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

والوجه الثانى: ما ذكره المحقق الاصبهانى وهو أنّه لا عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحجه على الواقع عقلا أو شرعاً فنفس جعل الحجيه بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيّه دورى.

وفيه أيضا أنّ الشارع يعتبر تأسيساً أو إمضاءً مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعى موضوعاً لاستحقاق العقاب على مخالفه ذلك التكليف، وهذا الاعتبار معنى

بطريق غير علمى إنما هو بجعل حجيته، والحجيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبه لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحه الإعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً مع

إنشاء الحجيه للأماره وإذا وصل هذا الاعتبار إلى المكلف يترتب على مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعى استحقاق العقاب، ولذا يكون الشك فى حجيه أماره مساوقه للقطع بعدم حجيتها، فإنشاء الحجيه الموقوف عليها الاستحقاق الفعلى غير الاستحقاق الموقوف كما لا يخفى.

وقد ذكرنا مرارا أن اعتبار الأماره عباره عن كونها علما فى اعتبار الشارع كما هو الحال أيضا فى سيره العقلاء حيث يعتبرون خبر الثقه أو ظاهر خطاب المتكلم علماً بمراده، وقد أورد المحقق الاصبهانى على ذلك أيضا بأن اعتبار الأماره علما بتنزيلها منزله العلم فى الأثر العقلى فمرجعه إلى جعل الأثر العقلى للأماره أى التنجيز الذى لا يقول بجعله من يقول باعتبار الأماره علماً، وإن كان تحقيق الموضوع للأثر العقلى، فمقتضاه أن يكون الأثر العقلى مترتباً على الأعم من الوصول الحقيقى والاعتبارى، لا أن يكون مترتباً على خصوص العلم الوجدانى.

وفيه أنّ التنزيل فيما كان المنزل بنفسه قابلاـ للاعتبار والجعل يكون بجعله لاـ جعل أثر المنزل عليه على المنزل، والموضوع لاستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف تماميه البيان لذلك التكليف بحيث يخرج المورد به عن اللابيان الموضوع لقبح العقاب، وكما تقدم أن ترتب الاستحقاق على مخالفه التكليف المعلوم لكون العلم بياناً وباعتبار الأماره القائمه بالتكليف علماً يتمّ كونها بياناً أى مصححاً للعقاب.

وعلى الجمله مقتضى السيره العقلائيه فى باب الأمارات اعتبارهم تلك الأمارات علماً، ولذا يطلقون عليها العلم والشارع قررهم على اعتبارهم فى

عدم إصابته، كما هو شأن الحجه غير المجعوله، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسده والمصلحه ولا الكراهه والإراده، كما لا يخفى.

وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه[۱] على مفسده التفويت أو الالقاء.

الشرعيات أيضا، ويشهد لكونها علما فى اعتبار الشارع أيضا أنّ الاعتماد عليها لا يكون تخصيصاً أو تقييداً فى مثل قوله سبحانه «لا تقف ما ليس لك به علم»(۱)«انّ الظن لا يغنى من الحق شيئا»(۲) حيث إنّ مثلهما آبٍ عن التخصيص، واعتبار مثل الظن بالقبله إذا لم يعلم وجهه من قبيل الاكتفاء بالامتثال الظنى فى التكليف المحرز بالعلم التفصيلى، حيث ذكرنا جواز الاكتفاء من الشارع فى مثله حتى بالامتثال الاحتمالى كما فى مورد قاعدتى الفراغ والتجاوز لا من باب جعل الظن أماره فتدبر.

[۱] وتوضيح الجواب عن المحذور الثالث وهو لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده هو أنّ الحكم الواقعى المتعلق بالفعل جعله ناشٍ عن مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل، وأما اعتبار الأماره القائمه على الحكم الواقعى فناشئ عن الصلاح فى نفس الاعتبار لها، وإذا كانت مصلحه فى اعتبارها فلا محذور فى تفويت المصلحه أو ابتلاء المكلف فى المفسده فى بعض الأحيان.

وبتعبير آخر أنّ الأماره القائمه بوجوب فعل أو حرمته أو إباحته إما أن تكون معتبره بنحو السببيه والموضوعيه، بأن يكون قيامها بحكم فعل موجبا لحدوث مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل أو زوال المصلحه أو المفسده عنه، بحيث يكون

۱- ۱) سوره الإسراء: الآیه ۳۶.

۲- ۲) سوره یونس: الآیه ۳۶.

....

قيامها على خلاف الواقع من الجهات المحسنه والمقبّحه فلا يكون فى البين تفويت مصلحه أو إلقاء فى المفسده، وإنّما يوجب اعتبارها كذلك التصويب المعتزلى المجمع على بطلانه، وإمّا أن تكون معتبره بالإلتزام بالمصلحه السلوكيه كما يظهر هذا الإلتزام من كلمات الشيخ قدس سره والمراد بالمصلحه السلوكيه أن لا يكون تغيّر فى صلاح الفعل أو فساده، بل يكون العمل بالأماره فيه مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، كما إذا قامت الأماره بوجوب القصر فى مورد يكون الواجب فيه واقعاً هو التمام، فإنّ العمل بتلك الأماره بالإتيان بالصلاه قصراً فيه صلاح مساوٍ لما فات عن المكلف من مصلحه الصلاه تماماً، وهذا فيما إذا لم ينكشف الخلاف فى الأماره المزبوره أصلًا، وأما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت يتدارك بها مصلحه فوت الصلاه تماما فى الوقت خاصه، ولذا يجب قضائها تماماً وإذا انكشف الخلاف فى الوقت يتدارك بها مصلحه فوت التمام فى أول الوقت خاصه، ولذا تجب إعادتها قبل خروج الوقت ويلتزم بأن هذا النحو من اعتبار الأماره الذى اختاره الشيخ فى ظاهر كلامه لا محذور فيه إلّا أنّه لا دليل على الاعتبار بهذا النحو.

أقول: هذا النحو من الاعتبار أيضا يوجب التصويب فيما إذا لم ينكشف الخلاف أصلًا أو انكشف بعد الوقت فيكون الوجوب فى الوقت تخييراً، أو تخييراً بين الإتيان بالقصر فى الوقت والتمام بعد خروجه أو الاتيان بالتمام فى الوقت فإنّه لا معنى لسلوك الأماره إلّا العمل على طبق مدلولها وهو الإتيان بالفعل الذى قامت على وجوبه، وهذا فيما قامت الأماره على وجوب فعل وكان الواجب فى الواقع فعلاً آخر، وأما إذا قامت على إباحه فعل كان فى الواقع حراماً أو واجباً كان سلوك الأماره بالفعل فى الأول أيضاً، وبالترك فى الثانى، ومع عدم انكشاف خلافها أصلًا كيف

....

يتصور بقاء المفسده فى الأول والمصلحه فى الثانى مع فرض المصلحه السلوكيه التى هى بالفعل فى الأول والترک فى الثانى؟

وعلى الجمله يتعيّن فى اعتبار الأماره بالطريقيّه المحضه، بمعنى أنّ قيام الأماره بوجوب فعل أو حرمته أو إباحته لا يوجب انقلابا فى ملاک ذلک الفعل أصلاً، ولا يحدث فى العمل على طبق الأماره مصلحه بمقدار ما يفوت من مصلحه الواقع أو يتدارک مقدار ما يبتلى به المكلّف بالمفسده الواقعيه، بل اعتبار الأماره علماً أو جعل الحجيه لها أو جعل الحكم الطريقى على طبق مدلول الأماره فيه مصلحه ولا تكون هذه المصلحه شخصيه، بمعنى ثبوت الصلاح فى ثبوت مصلحه فى كلّ مورد من موارد قيامها، بل يصح الاعتبار والجعل مع المصلحه النوعيه بأن تكون تلک المصلحه التحفظ على التكاليف الواقعيه من حيث الرعايه والامتثال بأن يرى الشارع أنه لو لم يعتبر الأماره الفلانيه وأوكل فى وصول المكلف إلى التكاليف الواقعيه إلى اعتقاده الجزمى يكون اعتقاده الجزمى بالتكاليف الواقعيه أقل إصابه من صوره اتباعه تلک الأماره ولو مع تمكّنه من الاحتياط فى الوقايع، إلّا أن صعوبه الاحتياط فى الوقايع يوجب إهماله فى تلک التكاليف، فتعتبر الأماره لتسهيل الأمر والمصلحه النوعيه المعبّر عنها بتسهيل الأمر الجاريه حتّى فى اعتبار الاُصول النافيه، وهذه المصلحه النوعيه المترتبه على اعتبار الأماره أو الأصل تجتمع مع المفسده الشخصيه وفوت المصلحه، ولا قبح فيه على الحكيم كما يظهر ذلک فى القوانين المشروعه من العقلاء فى مجتمعاتهم من رؤسائهم، ولعل ما ذكر الماتن قدس سره من قوله: «وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت أو الالقاء» راجع إلى ملاحظه المصلحه

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفيه أو بانه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام[۱]. فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلّا أنهما ليسا بمثلين أو

النوعيه التى لا محذور مع رعايتها فوت مصلحه شخصيه أو الإلقاء فى المفسده كذلك.

فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

[۱] يعنى لو قيل بأن جعل الحجيه للأماره يلزمها جعل مدلول الأماره حكما تكليفياً أو أنه لا معنى لجعل الحجيه لها إلّا بجعل مدلول الأماره حكماً تكليفيا فاجتماع حكمين وإن يلزم فى فعل واحد إلّا أنهما ليسا بمثلين عند إصابه الأماره الواقع ولا بضدين عند خطئها، والوجه فى ذلك أن الحكم الواقعى حكم تكليفى نفسى ينشأ عن مصلحه أو عن مفسده فى متعلّقه، ولذا تتعلّق بذلك المتعلّق الإراده والكراهه من المولى، والمجعول فى اعتبار الأماره حكم طريقى ينشأ من مصلحه فى نفس ذلك الحكم، حيث يوجب تنجيز الواقع أو العذر عنه من غير أن يتعلق بمتعلقه إراده أو كراهه فيما إذا لم يتعلقا به مع قطع النظر عن قيام الأماره واعتبارها فلا يلزم اجتماع إرادتين بالإضافه إلى فعل ولا اجتماع الإراده والكراهه فيه، وإنما يلزم إنشاء حكم واقعى حقيقى يكون على وفقه إراده الفعل أو الكراهه عنه، وإنشاء حكم طريقى آخر، فلا يكون بين الحكمين محذور اجتماع المثلين إذا اتفقا، ولا اجتماع الضدين إذا اختلفا، ولا اجتماع إراده وكراهه فى فعل واحد حيث لا إراده ولا كراهه إلّا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى النفسى.

ثم إنه قدس سره ذكر الإشكال فى الإلتزام بفعليه التكليف الواقعى فى بعض موارد الأُصول العمليه كأصاله الإباحه الشرعيه، ووجهه أن الإذن فى الإقدام والاقتحام وارتكاب الفعل وإن كان لمصلحه فى الإذن ينافى الحرمه الواقعيه النفسيه الفعليه،

ضـدين، لاـن أحـدهما طريقى عن مصـلحه فى نفسه مـوجبه لإنشـائه الموجب للتنجز، أو لصـحه الإعتـذار بمجرده من دون إراده نفسانيه أو كراهه كذلك متعلقه بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين

كما إذا كان المأذون حراماً واقعياً حيث إن الإذن الطريقى وإن يكون لمصـلحه فى نفس الإذن لا لعـدم مصـلحه ملزمه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه، كما هو الحال فى الإذن الواقعى النفسى، إلاّ أن الطريقى منه أيضا ينافى الحرمه الواقعيه الفعليه فلا محيص فى مثله من الاـلتزام بـأنه لاـ إراده ولا كراهه فى نفس المولى عنـد تحقق الإذن فى الارتكاب لا بمعنى أن الحرمه الواقعيه ليسـت بفعليه مطلقا بل هى فعليه مادام لم ينقدح فى نفس المولى الإذن فى الارتكاب لمصلحه فى نفس الإذن.

أقول: لو كـان الترخيص الطريقى فى الارتكـاب منافيـاً للمنع النفسـى الواقعى وموجبـاً لانتهاء فعليته بثبوت الترخيص الطريقى فى الارتكـاب، لجرى هـذا الكلاـم بعينه فى موارد الأمـاره أيضـاً إذا قـامت بإبـاحه فعـل كان فى الواقع حراماً، فلا وجه لجزمه بعـدم المنافاه فى الأمارات ولو بناءً على جعل مـداليلها حكماً طريقيا وجزمه بالمنافاه فى أصاله الحليه، ويلزمه أيضاً أنه لو لم يكن جعل أصـاله الإبـاحه ونحوها من الاُصول الشـرعيه التى مفاد خطاباتها الإذن فى الارتكاب أو الترك فى الشـبهات التحريميه والوجوبيه لكـانت الشـبهات مجرى الاحتيـاط العقلى، نظير أطراف الشـبهه فى العلم الإجمـالى؛ لأـن العقل لا يرخص فى ارتكاب فعل يعلم على تقدير حرمته بأن حرمته فعليه أو على تقدير وجوبه بأن وجوبه فعلى، والصـحيح أنه لا منافاه بين الترخيص الطريقى الذى هو عبـاره عن إنشـاء الترخيص فى الارتكاب ليكون عـذراً للمكلّف عنـد عـدم وصول التكليف الواقعى، وبين المنع الواقعى النفسـى الفعلى، فإن الترخيص الطريقى لا يكون فى الحقيقه الرضا بالارتكاب لينافيه المنع الواقعى، ولعل

فی فعل، وإن لم یحدث بسببها إراده أو کراهه فی المبدأ الأعلی، إلاّ أنه إذا أوحی بالحکم الناشئ من قبل تلک المصلحه أو المفسده إلی النبی، أو ألهم به الولی، فلا محاله ینقدح فی نفسه الشریفه بسببهما، الإراده أو الکراهه الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما لیس هناک مصلحه أو مفسده فی المتعلق، بل إنما کانت فی

الذی أوقع الماتن قدس سره فیما ذکره حسبان أن الإذن الظاهری الطریقی فی موارد الاُصول إظهار رضاه بالارتکاب حقیقهً، کما یفصح عن ذلک قوله: «وکونه فعلیاً، إنما یوجب البعث أو الزجر فی النفس النبویه أو الولّویه فیما إذا لم ینقدح فیها الإذن لمصلحه فیه».

والحاصل أن الترخیص الطریقی أمر إنشائی محض وقسم من الحکم الذی لا تکون المصلحه إلاّ فی جعله وقابل للجمع مع التحریم الواقعی وفعلیته مع عدم وصوله إلی المکلّف، کما هو الفرض فی موارد الأحکام الظاهریه العذریه حیث لا یکون الحکمان متنافیین فی جهه مبدئهما ولا فی جهه المنتهی، وقد ذکرنا مرارا أن المراد من فعلیه التکلیف الواقعی تحقق الموضوع له بقیوده المفروضه له فی مقام جعله، وأما تعلق إراده المولی بفعل العبد فی موارد وجوب الفعل أو بترکه فی موارد تحریمه أمر لا أساس له، فإن فعل العبد بما هو فعله خارج عن اختیار المولی بما هو مولی، والاشتیاق إلی فعل الغیر أو الکراهه عنه غیر إراده الفعل أو الترک، وتعلق إراده اللّه سبحانه بفعل العباد بما هو قادر وخالق یوجب خروج أفعال العباد عن الاختیار ولزوم الجبر الذی التزم به الجبریون، وإنما تتعلق إراده المولی بفعله وهو الإیجاب والتحریم لفرض إمکان کونه داعیاً للعبد إلی الفعل أو الترک بوصولهما إلیه، والحکم الظاهری مجعول فی فرض عدم الوصول لمصلحه فی نفس جعله، ویدل علی أن فعلیه الحکم الواقعی لا تدور مدار تعلق إراده المولی بالفعل أو الترک أن الإباحه

نفس إنشاء الأمر به طريقياً.

والآخر واقعى حقيقى عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه، موجبه لإرادته أو كراهته، الموجبه لإنشائه بعثاً أو زجراً فى بعض المبادئ العاليه، وإن لم يكن فى المبدأ الأعلى إلّا العلم بالمصلحه أو المفسده ــــ كما أشرنا ــــ فلا يلزم أيضاً اجتماع إراده وكراهه، وإنما لزم إنشاء حكم واقعى حقيقى بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقى، ولا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إراده ولا كراهه أصلاً إلّا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعى، فافهم.

الواقعيه تكون فعليه مع عدم فرض إراده من المولى متعلقه بالفعل أو الترك.

وأما ما ذكره المحقق الاصبهانى قدس سره فى وجه عدم تعلق الإراده من اللّه سبحانه بأفعال العباد وكذلك لا تتعلق الإراده بها فى نفس النبوى والولوى بأن الشوق إنما يتعلق بالشىء إذا كان فيه جهه راجعه إلى المشتاق وأفعال العباد لا ـ يعود صلاحها وفسادها إلّا إليهم، فلا معنى لانقداح الإراده فى النفس النبويه والولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى فحصول الشوق الأكيد بالإضافه إلى فعل المكلفين على حد حصول المعلول بلا عله.

فقد ذكرنا فى بحث الطلب والإراده أن الإراده ليست شوقاً مؤكداً، والشاهد صدور الفعل واختياره عن شخص من غير أن يكون اشتياق له بالإضافه إلى نفس ذلك الفعل، أو إلى ما يترتب عليه، بل الإراده استعمال القدره فى أحد طرفى الشىء فإراده اللّه سبحانه تتعلّق بكون العباد مختارين فى أفعالهم التى تقع مورداً للاحكام وللتكاليف كما تتعلق بالتكاليف التى جعلها فى حقهم، واستعمال العباد القدره المعطاه لهم بحكمته سبحانه فى أحد طرفى الفعل مستند إليهم لا إلى اللّه سبحانه وإن أردت التوضيح فراجع بحث الطلب والإراده.

ص : ۶۰

نعم يشكل الأمر فى بعض الأصول العمليه، كأصاله الإباحه الشرعيه، فإن الإذن فى الإقدام والإقتحام ينافى المنع فعلًا، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه، لا لأجل عدم مصلحه ومفسده ملزمه فى المأذون فيه، فلا محيص فى مثله إلاّ عن الإلتزام بعدم انقداح الإراده أو الكراهه فى بعض المبادئ العاليه أيضاً، كما فى المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الإلتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى، بمعنى كونه على صفه ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعليه التى تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر فى النفس النبويّه أو الولويّه، فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه.

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأُصول والأمارات فعلياً كى يشكل تاره[١].

[١] يظهر من كلمات الشيخ قدس سره فى مقام الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى أن الأحكام الواقعيه فى موارد الأمارات والأُصول شأنيه، والمراد بالشأنى ما يعبّر عنه بالحكم الإنشائى، فكون مدلول الأماره أو مفاد الأصل حكماً فعلياً لا ينافى الحكم الواقعى، وقد أورد الماتن قدس سره على ذلك بأن لازم ما ذكر أن لا تصل تلك الأحكام بقيام الأماره التى قام الدليل على اعتبارها مرتبه التنجّز، وذلك فإن مدلول دليل اعتبارها تنزيل مؤداها منزله الواقع فيكون مؤدّاها حكماً واقعياً تنزيلياً، وبما أن الواقع حكم إنشائى غير فعلى فالحكم الواقعى التنزيلى لا يزيد على الواقعى الحقيقى فيما إذا فرض أن الواقع الحقيقى إنشائى غير فعلى فى عدم لزوم امتثاله.

وبتعبير آخر العلم الوجدانى بالواقعى الإنشائى غير منجّز كما تقدم سابقاً فى توجيه تقييد متعلق القطع بالتكليف الفعلى، فمع الأماره القائمه وثبوت الواقع

بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأماره على وجوبه، ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيه ما لم تصر فعليه ولم تبلغ مرتبه البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائيه، لأنها بذلك تصير فعليه، تبلغ تلك المرتبه.

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم إنشائى لا حقيقه ولا تعبداً، إلّا حكم إنشائى تعبداً، لا حكم إنشائى أدّت إليه الأماره، أما حقيقه فواضح، وأما تعبداً فلأنّ قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره كون مؤدّاها هو الواقع تعبداً، لا الواقع الذى أدّت إليه الأماره، فافهم.

التنزيلى بدليل اعتبارها يثبت حكم واقعى إنشائى تنزيلى.

لا ـ يقال: وإن لم يكن الحكم الواقعى عند الشيخ قدس سره فعلياً مع قطع النظر عن العلم به إلاّ ـ أنه بالعلم به يصل إلى مرتبه الفعليه، فإن العلم بالحكم الإنشائى موضوع لفعليّته، فالمنزل عليه فى دليل اعتبار الأماره ليس مجرّد نفس الحكم الواقعى ليرد عليه عدم لزوم تنجّزه بقيام الأماره الظنيه، بل هو الحكم الواقعى الذى أدت إليه الأماره الوجدانيه أى الحكم الواقعى المعلوم.

فإنّه يقال: إنما تخبر الأماره الظنيه عن الحكم الواقعى المفروض كونه إنشائيا، وغايه مدلول دليل اعتبار الأماره أن مؤدى الأماره هو الحكم الواقعى لا ـ الواقعى الذى قامت به الأماره الوجدانيه، اللّهم إلاّ ـ أن يقال: لو كان مدلول دليل اعتبار الأماره تنزيل المؤدى منزله نفس الحكم الواقعى يكون اعتبارها لغواً فيستفاد من دليل اعتبارها بدلاله الاقتضاء أن المنزل عليه هو الحكم الواقعى الذى أدت اليه الأماره الوجدانيه، ولكن دليل الاقتضاء لا يجرى فى الموارد التى يكون فيها للأحكام الواقعيه فى

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدّى منزله الواقع ــــ الذى صار مؤدّى لها ــــ هو دليل الحجيه بدلاله الإقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلاّ إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائيه أثر أصلاً، وإلاّ لم تكن لتلك الدلاله مجال، كما لا يخفى.

واُخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعليه بعثيه أو زجريّه فى موارد الطرق والاُصول العمليه] ۱].

مرتبتها الإنشائيه أثر كاستحقاق المثوبه على الموافقه.

أقول: إذا فرض أن الحكم الواقعى إنشائى ولا يكون فعلياً إلاّ مع الأماره الوجدانيه يعنى العلم به يكون تنزيل مؤدى الأماره الظنيه منزله الواقعى كافيا فى وصوله مرتبه التنجّز على تقدير المصادفه وذلك لما تقدم فى بحث قيام الأمارات بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى الطريقى من أن تنزيل الشىء منزله جزء الموضوع أو قيده صحيح فيما إذا حصل الجزء الآخر أو المقيد بنفس ذلك التنزيل والأمر فى المقام كذلك، فإنّه بتنزيل المؤدى منزله الواقع يحصل العلم بالواقع ولو كان الواقع تنزيلياً، إلاّ أن العلم به وجدانيٍ والمفروض أن العلم بالواقع موضوع لفعليه ذلك الواقع فالفعليه والتنجز يحصلان معاً وإن كان التنجز متأخرا عن الاُولى مرتبه.

[۱] ومراده مما ذكر الإشكال فيما ذكر الشيخ قدس سره من أن الأحكام فى موارد الطرق والأمارات والاُصول العمليه إنشائيه، ووجه الإشكال أن اعتبار الأماره ومفاد الاُصول هو عند الجهل بالواقع، واحتمال التكليف الفعلى فى مواردها؛ وإلاّ فمع إنشائيه الحكم لا يكون موضوع لاعتبارهما.

أقول: لم يؤخذ فى موضوع اعتبار الأماره عقلاً إلاّ عدم العلم الوجدانى من المكلف بالحكم الواقعى؛ لأنّ التعبد مع العلم بالواقع لا معنى له، وأما مفاد الاُصول فسيأتى التعرض لها فى ذيل الوجه الآتى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

ص: ۶۳

المتكفّله لأحكام فعليه، ضروره أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بإلتزام كون الحكم الواقعى ـــ الذى يكون مورد الطرق ـــ إنشائياً غير فعلى، كما لا يصحّ بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده، بل فى مرتبتين ضروره تأخّر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين[١].

فى مقاله المحقق النائينى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

[١] قد تشبث المحقق النائينى قدس سره بهذا الوجه فى مفاد الاُصول غير المحرزه من إيجاب الاحتياط وأصالتى البراءه والحليّه، وقد ذكر أن المجعول فى الأماره تتميم كشفها، بمعنى أن الأماره القائمه بحكم وتكليف تعتبر علماً بذلك الحكم والتكليف، حيث إن الأمارات جلّها بل كلّها اُمور إمضائيه فى اعتبارها والعقلاء فى بنائهم يرونها علما والأماره وإن تكون فيها بنفسها نوع كشف عن الواقع إلاّ أن كشفها عنه ناقص.

وفيها احتمال اختلاف الواقع عن مدلولها وقد ألغى الشارع تبعاً على ما عند العقلاء احتمال الخلاف، ويترتب على هذا الإلغاء واعتبارها علماً كونها منجزه للواقع أو معذره عنه ولم يجعل الشارع فى موردها غير ما يكون فى الواقع مع قطع النظر عن قيامها واعتبارها ليدعى أن المجعول الثانى بقيامها يكون مضادا أو منافياً لما فى الواقع من الحكم والتكليف، بل يكون حال الأماره مع إصابتها الواقع حال العلم الوجدانى به ومع خطئها يكون كالقطع بالواقع الذى يكون اعتقادا بالواقع خطأً فى كونه عذرا على ما تقدم.

وأما الاُصول فإن كانت محرزه للواقع وناظره إليه كالاستصحاب وقاعدتى الفراغ والتجاوز يكون المعتبر فى مواردها إحراز الواقع والعلم به من حيث الجرى العملى ثبوتا أو سقوطا، بأن كان الشارع معتبرا المكلف محرزا للواقع بحسب عمله

....

فلم يجعل فى مواردها بمفادها غير اعتبار الإحراز للمكلف لا حكم تكليفى أو وضعى آخر غير ما فى الواقع.

ليقال: إن المجعول الثانى مضادّ للحكم الواقعى أو ينافيه.

وإن لم تكن محرزه فالمجعول فيها وان كان حكماً إلاّ أنه لا ينافى الحكم أو التكليف الواقعى، وبيان ذلك أن التكليف الواقعى بأى مرتبه فرضت من الأهميه عند الشارع لا يكون داعيا للمكلف إلى العمل إلاّ بعد وصوله إليه فقسم من الاُصول غير المحرزه يوجب وصول التكليف الواقعى إلى المكلّف، كما فى مورد الأمر بالاحتياط من الشبهه الوجوبيه أو التحريميه، فإن التكليف الواقعى على تقديره لا يدعو المكلف إلى موافقته لعدم وصوله إليه، فالأمر بالاحتياط فى مورد احتماله تحفّظ على ذلك التكليف المحتمل من حيث العمل به، فالملاك الداعى للشارع إلى إيجابه الاحتياط نفس وجوب ذلك الفعل واقعاً أو تحريمه الواقعى من الشبهات الوجوبيه أو التحريميه فيكون الأمر بالاحتياط فى الحقيقه من متمم الجعل الذى لا يكون مع المتمّم بالفتح حكمين حقيقه بل فى مورد ثبوت التكليف الواقعى الناشئ عن مصلحه الفعل أو مفسدته يكون التحفظ على الملاك المزبور موجباً لجعل التكليف واقعاً، وللأمر بالاحتياط عند احتماله بعد جعله وحيث إن الاحتياط هو التحفظ على الواقع ففى مورد لا يكون فيه تكليف أو موضوع لحكم الزامى لا يكون الفعل أو الترك فيه من الاحتياط حقيقه، بل هو تخيّل احتياط ولذا لا يكون فيه وجوب الاحتياط ليكون منافياً للحكم الواقعى فى ذلك المورد وقسم منه يكون عدم الأهميه فى التكليف الواقعى نظير الأهميه فى الفرض السابق داعيا إلى الترخيص فى الارتكاب ما لم يصل التكليف الواقعى إلى المكلّف وهذا الترخيص فى طول التكليف الواقعى

....

بمرتبتين من ثبوته وفرض الشک فيه لا ـ فى مرتبته ليكون بينهـا تضـاد أو تنـاف حيث لا يكون للتكليف الواقعى إطلاق بالإضافه إلى حـال التحيّر فيه، والحاصـل أن للشک فى الحکم أو التكليف الواقعى اعتبارين أحـدهما: أنه صـفه نفسانيه، والثانى: أنه تحيّر فى الواقع وتردّد فيه وهو بالاعتبار الثانى موضوع للأحكام الظاهريه.

أقول: أمـا عـدم الإطلاـق فى الحكم الواقعى بحيث لا ـ يعم حال الشک فيه فقـد ذكرنا أن الإطلاق فيه ذاتى حيث لا يمكن تقييد الحكم الواقعى بصوره العلم به، نعم مع عـدم وصول التكليف الواقعى يكون الترخيص فى الفعل أمرا ممكنا إذا كان فيه مصـلحه نوعيه كما تقدم.

وأمـا تقييـد الأـمر بالاحتيـاط بصوره ثبوت التكليف واقعـا فيه مـا لا ـ يخفى، فـإن الأـمر بالاحتيـاط فى الحقيقه أمر بـإحراز رعـايه التكليف الواقعى على تقديره، فيكون الأمر به طريقيا يترتب عليه تنجيز الواقع على تقديره.

وليس من الحكم النفسـى وجعـل التوسـعه للتكليف بالفعـل الثـابت واقعـاً لينجر ذلـک التكليف إلى ظرف الجهل به ويخرج عن الإهمال الكائن فيه بالجعل الأول.

وعلى الجمله: التكليف الواقعى الـذى له إطلاـق ذاتى فى ظرف الجهـل به يكون على تقـديره واقعـاً واصـلاً بالأمر بالاحتياط فى الواقعه، ومع عـدم الأمر بالاحتياط بل مع الترخيص الظاهرى فى الإرتكاب لا محذور، حيث إنّ التكليف الواقعى على تقديره غير واصل ولا منافاه بين الحكمين لا فى ناحيه مبدئهما ولا فى ناحيه المنتهى أى الغرض منهما، وما ذكره قدس سـره فى ناحيه اعتبار الأمـارات صـحيح ولا ـ يصـغى إلى مـا قيـل من أنّ العلم غير قابـل للجعـل والنقص فى الكشف فى الأمـاره أمر تكوينى غير قـابل للتتميم بالإعتبار وذلک فإن الاعتبار هو فرض شىء شيئاً آخر ليترتب عليه

....

أثر الشىء الآخر وتنجّز التكليف واستحقاق العقوبه على مخالفته مترتب عقلاً على وصوله وخروجه عن عدم البيان له ومع اعتبار الشارع الأماره القائمه به علماً به يتم الموضوع لحكم العقل، وقد ذكرنا أنّه مع إمكان هذا الاعتبار لا مجال لما ذهب إليه الماتن قدس سره من أن اعتبار الأماره عباره عن جعل الحجيه لها فإنّه مع جعل الحجيه إن اعتبرت علماً يكون جعلها لغواً فإنه بمجرد اعتبار العلم يترتب عليها الأثر العقلى فتكون منجّزه ومعذّره وإن لم يعتبرها علماً فهو مخالف لما تقدم من أنّ اعتبار الأمارات إمضاء لما عليه العقلاء، حيث يرون الأماره المعتبره القائمه بشىء علماً به.

وقد ظهر مما ذكرنا من أنّ ما يقال، فى وجه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى تعدّد مرتبتهما بدعوى أنّ المقتضى للحكم الواقعى ما فى نفس الفعل، حيث يكون لحاظه فيه داعياً للمولى إلى جعل حكم واقعى لنفس الفعل وفى هذه المرتبه لا يمكن فرض الجهل به ليكون مقتضياً للحكم الظاهرى فيكون مزاحماً لمقتضى الحكم الواقعى، كما أنّه فى مرتبه جعل الحكم الظاهرى كان الحكم الواقعى مجعولاً من قبل فالتمانع بين المقتضيين إنّما يتصور فيما إذا كانا فى مرتبه واحده.

وفيه، أنّ الإطلاق فى الحكم الواقعى المجعول ذاتى يثبت مع فعليه موضوعه فى ظرف الشک أيضا والحكم الظاهرى المجعول على خلافه ينافى مع ثبوته إلاّ أنْ يدفع بما ذكرنا من أنّ تنافى الحكمين ينشأ من المضاده بين مبدئهما أو فى داعويتهما إلى العمل، ولا تنافى بين المبدأين لهما ولا فى الغرض من جعلهما، ومجرد بيان الاختلاف فى رتبه موضوعهما لا يكون علاجاً لعدم إمكان تخصيص الحكم الواقعى فى صوره الجهل به، بأنْ لا يكون له إطلاق بالإضافه إلى صوره الجهل به ثبوتاً.

وذكر العراقى قدس سره فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى بما حاصله عدم

....

الإطلاق فى الإراده التى يكشف عنها خطاب التكليف ليمتنع فى مرتبه الجهل بالخطاب أو الجهل بانطباقه على الواقعه جعل الحكم الطريقى الظاهرى، وأوضح ذلك بالقوانين المجعوله فى حق الرعايا فى الحكومات، فإنها تجعل ولكن يتأخر زمان إجرائها العملى، فإنّه ربما تكون المصلحه مؤديه إلى جعل القانون بنحو الكليه على موضوع مع عدم قيام المصلحه فى إجرائه ولو لعدم استعداد الرعيه لامتثال هذا القانون، وترى أنّ القانون مع عدم جعله فى مقام الإجراء باق على كليّته مع عدم المصلحه فى إجرائه، وفى مثل ذلك لا يكون المراد من القانون المجعول إلّا مجرد إنشائه على طبق المصلحه الموجوده والقائمه بموضوعه مع خلوّه عن الإراده الفعليه ولو للتسهيل على الرعيه، وإلّا لم يمكن تفكيك القوه الإجرائيه عن قوه جعل القانون على موضوعه فى ظرف وجود موضوعه، فالأحكام الواقعيه مع الظاهريه المجعوله عند الجهل بها من هذا القبيل، وتوهم رجوع شرايط الإجراء إلى شرايط موضوع القانون غلط فاحش؛ لأنّ من شرايط سهوله الامتثال علمهم ومثل هذا الشرط من لوازم موافقه القانون لا من مصحّحات نفسه.

ولا يخفى ما فيه، من أن ما يذكر شرطا لإجراء القانون يرجع إلى قيود الموضوع بنحو القضيه الحقيقيه التى هى مفاد القانون، ولكن هذا بالإضافه إلى القيود التى يمكن لحاظها وأخذها فى مقام الجعل فى ناحيه الموضوع كما فى شرط العلم بالقانون المجعول، فإنّه لا يمكن أخذه فى ناحيه الموضوع له لكون الإطلاق بالإضافه إليه ذاتى لا محاله، ويمكن دخالته فى الغرض من التكليف المجعول على ما تقدم بخلاف قيد زمان الإجراء فإنّ أخذه فى الموضوع للقانون الكلى أمر ممكن، وما عند العقلاء من تأخير زمان الإجراء مرجعه إلى جعل الحكم بنحو الواجب

ص :۶۸

وذلك لا يكاد يجدى، فإن الظاهرى وإن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، إلّا أنه يكون فى مرتبته أيضاً.

وعلى تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ثالثها: إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً[١] بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجه عليه قطعاً.

فإنها لا ـ تكاد تترتب إلاّ ـ على ما اتصف بالحجيه فعلاً، ولا يكاد يكون الإتصاف بها، إلّا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجرياً، ولا يكون موافقته بما هى موافقه انقياداً، وإن

المشروط من الأول أو نسخ إطلاقه وتقييد موضوعه بعد جعله.

[١] قد ذكر قدس سره أنّ الأصل عند الشك فى اعتبار أماره شرعا هو عدم ترتب شىء من آثار الحجه عليها فلا يكون التكليف الواقعى منجزاً بوجودها، ولا يكون المكلف معذوراً فى مخالفه التكليف الواقعى بالعمل بها بمعنى أنّ المنجزيه والمعذريه تترتب على أماره قد أحرزت إنشاء الاعتبار لها.

وبتعبير آخر إذا اعتبر الشارع أماره تكون متّصفه بالحجيه الإنشائيه وإذا وصل ذلك الاعتبار إلى المكلّف تكون متّصفه بالحجيه الفعليه، وعلى ذلك فمع الشك وعدم إحراز اعتبارها لا يترتب عليها شىء من التنجيز والتعذير، وهذا معنى أنّ الشك فى حجيه أماره أى الشك فى إنشائها لها مساوق للجزم بعدمها أى بعدم الحجيه الفعليه، فقد ظهر أنّ المراد بالأصل فى المقام حكم العقل حيث إنّه الحاكم فى استحقاق العقاب والمثوبه لا الأصل العملى من الاُصول المعروفه.

كانت بما هى محتمله لموافقه الواقع كـذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك فى التعبـد به يقطع بعـدم حجيته وعـدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

وأما صحه الإلتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحه نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها [١].

الأصل عند الشك فى اعتبار الأماره

[١] هـذا تعرض لما ذكر الشـيخ قـدس سـره فى تقرير الأصل فى المقام حيث ذكر قـدس سـره أنّ التعبد بأماره لم يحرز اعتبارها بالإلتزام بمؤدّاها، ونسـبه مؤدّاها إلى اللّه سبحانه تشريع محرّم وافتراء عليه تعالى، وهذا غير جائز بالأدله الأربعه، فمن الكتاب قوله سبحانه «قل ءاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون»(١) بناءً على أنّ الافتراء يعم ما لا يعلم أنّه من اللّه أنْ ينسب إليه ولو لم يكن عاما بأنْ كان مختصا بما علم عدم كونه من اللّه فيعم حكمه لما لا يعلم أيضا، حيث ذكر سـبحانه الافتراء فى مقابل إذنه لهم إلى آخر ما ذكره، وناقش الماتن قدس سـره فى التقرير المزبور بأنّ صـحه الإلتزام بمؤدّى الأماره وجواز نسبته إلى اللّه سبحانه ليستا أثرين لاعتبـار الأماره ليكون انتفاؤهما عنـد الشك فى الاعتبار مثمراً فى نفى الحجيه، فإنّ النسـبه بينهما وبين منجزيه الأماره ومعـذريتها العموم من الوجه، فربما تكون الأماره حجه مع انتفائهما كما فى الظن حال الانسـداد على الحكومه ولو فرض عـدم حرمه الإلتزام بمؤدّى أماره وعدم حرمه نسبه مؤدّاها إلى اللّه سبحانه لا يترتب عليها المنجّزيه والمعذّريه كما لو قيل فرضاً بجواز التشريع وعدم حرمته.

١- ١) سوره يونس: الآيه ٥٩.

....

وذكر المحقق النـائينى قـدس سـره على المنـاقشه بـأنّ جواز الإلـتزام بمؤدى الأمـاره ونسـبه ذلـك إلى اللّه سـبحانه لا ينفك عن اعتبارها أصلًا، والنقض باعتبار الظن النوعى حال الانسداد على الحكومه غير صحيح، فإنّ الظن على ذلك المسلك لا يعتبر من نـاحيه العقـل، فإنّ شأن العقل الإدراك لا جعل الحكم التكليفى والوضـعى، بل يكون لزوم رعايه الظن على ذلك المسـلك من جهه التبعيض فى الاحتياط حيث لا يصح للّه سبحانه فى حكمته أنْ يطالب العباد بالموافقه القطعيه العمليه فى الوقايع المبتلى بها، ولاـ يجوز للعبـاد أنْ يقتصـروا فى تلك الوقائع بأقل من الموافقه الظنيه للتكاليف وجواز الإلتزام بمؤدى الأماره وجواز نسـبته إلى اللّه سـبحانه مع فرض عـدم اعتبارها مجرد فرض، وقـد أضاف إلى الإيراد المزبور بعض الفحول قدس سـرهم بأنّ تنجيز التكليف الواقعى لاـ يكون متوقفاً على اعتبـار الأمـاره أصـلًا بـل التكـاليف الواقعيه منجزه بـالعلم بهـا إجمالاًـ فى الوقـايع المسـمى بـالعلم الإجمـالى الكـبير أو بـالعلم الإجمـالى الصـغير كمـا فى دوران الأـمر بين وجـوب الظهر أو الجمعه، بـل قـد يكون التنجيز بمجرد الاحتمال كما فى احتمال التكليف قبل الفحص، فإنّ فى هذه الموارد يكون التكليف الواقعى منجّزاً مع قطع النظر عن الأماره.

نعم الأمـاره المعتـبره على أحـد طرفى العلم الإجمـالى يكون مسـقطاً بوجوب الاحتيـاط ومُعـذّراً عن الواقع على تقـدير مخـالفتها التكليف الواقعى.

أقول: الاسـتدلال على عـدم اعتبار الأماره عنـد الشك فى اعتبارها بما ذكر الشـيخ قدس سـره لا يثبت عدم الاعتبار على مسـلك الماتن قـدس سـره فإنّ المجعول على مسـلكه فى معنى اعتبار الأماره جعل المنجزيه والمعـذريه لها من غير أنْ تعتبر الأماره علماً بالواقع ومن غير أنْ يجعل مؤدّاها حكماً شرعياً للمكلف فى الواقعه، فإنّه على ذلك

....

لا يجوز للمكلف أنْ يلتزم بأنّ مؤداها حكم شرعى للواقعه من الشارع ومجعول من قبله ولو فرض اعتبارها.

نعم على مسلك الشيخ قدس سره فى اعتبار الأماره يكون اعتبارها ملازما لصحه نسبه مؤداها إلى الشارع والإلتزام بأنّه حكم شرعى للمكلّف. وعلى الجمله اعتبار أماره على مسلك الماتن لا يوجب خروج نسبه مؤدّاها إلى الشارع مطلقاً عن التشريع، نعم لا بأس بنسبته إليه سبحانه احتمالاً كما هو الحال فى موارد الأماره الغير المعتبره أيضاً، ثم إنّ ما ذكر من استناد التنجيز إلى العلم الإجمالى الكبير أو إلى العلم الإجمالى الصغير لا يمكن المساعده عليه، فإنّه إذا انحلّ العلم الإجمالى الكبير بالظفر إلى التكاليف التى يحتمل انحصار التكاليف فى الوقايع على ذلك المقدار، ولم يكن فى المسأله علم إجمالى صغير يكون تنجيزالتكليف فيه على تقديره مستنداً إلى الأماره المعتبره القائمه به ولولاها لكان موردها من موارد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أو «رفع عن اُمتى ما لا يعلمون» لتبدل احتمال التكليف فيه قبل الفحص إلى احتماله بعده كما لا يخفى، بل قبل الانحلال أيضا، يثبت التنجيز للأماره إذ قبل اعتبار تلك الأماره ووصولها كان تنجيز التكليف فى الواقعه مستنداً إلى احتماله وكونه من أطراف العلم الإجمالى وبعد الظفر بتلك الأماره يكون تنجيزه مستندا إلى تلك الأماره لا احتمال الضرر.

ولا يخفى أنّه لا ينبغى التأمل فى أن التشريع يكون بالبناء قلباً على حكم أنّه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، أو مع الجهل بكونه منه والعمل خارجاً مبنياً على هذا البناء يدخل فى عنوان الافتراء على اللّه سبحانه موضوعاً أو حكماً فى مقابل الافتراء عليه قولاً، وكما أنّ مجرد البناء على الحكايه بخلاف الواقع لا يدخل فى عنوان الكذب

ضروره أن حجيه الظن عقلاً ـــ على تقرير الحكومه فى حال الإنسداد ـــ لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

والافتراء ما لم يكن مظهراً للبناء وإلتزامه قولاً ويتحقق بعد إظهاره بالقول كذلك ما لم يكن فى الخارج فعل خارجى مظهر لبنائه لا يُعدُّ تشريعاً وافتراءً عملاً نظير الإخبار عن الشىء بالفعل، فالفعل المأتى به بالبناء والقصد المزبور يكون من الافتراء والكذب على اللّه قولاً وعنوان الافتراء عليه محكوم بالحرمه بالكتاب المجيد والروايات، والمناقشه فى الاستدلال على حرمته بقوله سبحانه «ءاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون»(۱) وبما ورد من الروايات الدالّه على حرمه الافتراء ضعيفه، ولا يخفى أنّ من الثمره المترتبه على القول بأنّ المجعول فى باب اعتبار الأماره اعتبارها علما، وبين القول بأنّ المجعول لها الحجيه انحصار اعتبارها على موارد التكاليف والأحكام الشرعيه على الثانى فإنّه لا يعقل جعل التنجيز والتقدير لها إلّا فى تلك الموارد، وأما الأماره القائمه بعوالم القبر والآخره وغيرها من الاُمور الراجعه إلى العقائد ونحوها فلا يعقل فيها التنجيز والتعذير، وكذا الحال بناءً على أنّ معنى اعتبارها جعل مؤدّاها حكماً شرعياً طريقيا، وأما بناءً على اعتبارها علما فلا ينحصر اعتبارها على موارد الأحكام وموضوعاتها، بل يعمّ غيرها فتكون نتيجه الاعتبار فى الموارد المشار اليها جواز الإخبار بها حيث بقيام خبر الثقه بذلك الأمر يثبت العلم به ويترتب على العلم به جواز الإخبار به للغير.

۱- ۱) سوره يونس: الآيه ۵۹.

فبيان عدم صحه الإلتزام مع الشک فی التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالی غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الإستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامه ___ أعلی اللّه مقامه نفسه الزكيه، بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

بقی فی المقام أمران:

أحدهما: أنّه ربما يتمسک عند الشک فی اعتبار أماره بالاستصحاب فی عدم اعتبارها، ويناقش فيه أنّ الاستصحاب إنّما يجری فی ناحيه عدم الشیء إذا كان عدمه موضوعاً لحكم شرعی، وأما إذا كان الموضوع للحكم الشرعی أو الأثر العقلی مجرد عدم العلم به ففی مثل ذلک لا ـ مورد للاستصحاب فی ناحيه عدمه، وقد تقدم أنّ مع عدم إحراز اعتبار الأماره يترتب عليها حرمه التعبد وإسناد مدلولها إلی الشارع، ولا تكون منجزه للتكليف فيما إذا أصابت ولا معذرهً فيما أخطات.

واُورد علی ذلک بأنّ المستصحب إذا كان حكماً شرعياً تكليفيا أو وضعيا يجری الاستصحاب فی ناحيه عدمه.

وبتعبير آخر إذا كان الشک فی وجوب فعل كافيا فی جريان أصاله البراءه بعد الفحص فی وجوبه فلا يمنع ذلک عن جريان الاستصحاب فی ناحيه عدم جعله، كما أنّ جريان أصاله الطهاره فی شیء إذا شک فی جعل النجاسه له لايمنع عن الاستصحاب فی ناحيه عدم جعل النجاسه له.

وفيه أنّ مفاد الأصلين فی مثل هذه الموارد مختلف؛ ولذا يكون مع جريان الاستصحاب فی ناحيه عدم جعل الوجوب أو النجاسه حاكما علی أصاله البراءه أو قاعده الطهاره، وهذا بخلاف حرمه التشريع والتعبد بمدلول أماره لم يعلم اعتبارها، فإنّ الموضوع للحرمه شیء واحد وخصوصيه العلم بعدم اعتبارها أو عدم العلم

وقد انقدح ــ بما ذكرنا ــ أن الصواب فيما هو المهم فی الباب ما ذكرنا فی تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر فی ذيل فصول.

بعدم الاعتبار غير دخيل فی موضوع تلك الحرمه وتحقق التشريع.

وعلى الجمله: المهم فی المقام وهو عدم جواز نسبه المؤدى إلى الشارع، وعدم كون الأماره منجزه أو معذره لا ـ يحتاج إلى الأصل لثبوت الموضوع لهما وجداناً وجواز الإخبار بعدم إنشاء الاعتبار غير مهم فی المقام، وأنْ يكون إحراز الموضوع له بالاستصحاب.

والآخر: قد ذكر الشيخ قدس سره فی ذيل البحث فی الأصل عند الشك فی اعتبار أماره أنّه مع عدم الظفر بالدليل على اعتبارها يكون الإـلتزام بمؤدّاها محرما على ما تقدم من غير فرق بين كون العمل بها ملازماً لطرح الأصل المعتبر أم لا، وإذا عمل بها من غير إلتزام بكون مدلولها حكمه الشرعى يكون العمل بها محرّما فيما كان موجباً لطرح الأصل المعتبر ولذا قد يجتمع فی العمل بأماره غير معتبره أو غير محرزه الاعتبار جهتان من الحرمه، واستدل للحرمه من الجهه الثانيه بقوله سبحانه «لا تقفُ ما ليس لك به علم»(۱) و«إنّ الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً»(۲).

وأورد المحقق النائينى قدس سره على ذلك بأنّه عند الشك فی اعتبار أماره لا يكون التمسك بالعموم المزبور صحيحا؛ لأنّ رفع اليد عنه مع اعتبار الأماره ليس من جهه

۱- ۱) سوره الإسراء: الآيه ۳۶.
۲- ۲) سوره النجم: الآيه ۲۸.

....

تخصیصه، بل لحکومه دلیل الاعتبار للأماره، فمع الشک فی اعتبارها واحتمال کونها علماً فی اعتبار الشارع یکون التمسک بالعموم المزبور من قبیل التمسک بالعام فی شبهته المصداقیه ولکن لا یخفی ما فیه، فأما أولاً: فإنّ مجرد إنشاء الاعتبار لأماره واقعاً مع عدم وصول ذلک الاعتبار إلی المکلّف لا ـ یکون العمل بها سکونا بالعلم، بل کونه عملاً بالعلم یتوقف علی وصول ذلک الاعتبار علی ما تقدم، ومقتضاه أنّ الأماره ما لم یحرز اعتبارها تکون داخله فی العموم المزبور وجدانا، وثانیا: أنّ النهی عن الاقتفاء بغیر علم والنهی عن اتباع الظن وإرشاد إلی حکم العقل بلزوم تحصیل المؤمّن، وعدم کون غیر العلم مؤمناً والتمسک بالعام المزبور عند الشک فی اعتبار أماره من قبیل التمسک بقوله سبحانه: «أطیعوا اللّه»(۱) لإثبات وجوب متابعه القطع بالتکلیف وکون موافقته مؤمناً.

والأولی للشیخ قدس سره أن یقول: إنّ العمل بأماره مع الشک فی اعتبارها غیر جائز إذا لزم منه طرح الأصل المعتبر المثبت للتکلیف؛ لأنّ العمل بها مع عدم إحراز اعتبارها وترک العمل بذلک الأصل معصیه، کما إذا صادف الأصل التکلیف الواقعی وأنّه یحسب تجریا کما إذا لم یصادفه.

۱- ۱) سوره آل عمران: الآیه ۳۲ و ۱۳۲ و . . .

فصل

لا شبهه فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع[۱]. فی تعیین مراده فی الجمله، لاستقرار طریقه العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات، مع القطع

فی حجیّه الظهورات

اشاره

[۱] الکلام الصادر عن المتکلّم له مدلولان:

الأول: ما یعبّر عنه المدلول الاستعمالی وهو ما یرید المتکلم إحضار المعنی المستفاد من الألفاظ الوارده فی کلامه بحسب وضع مؤدّاها وهیئاتها ووضع الهیئه الترکیبیه فیه فی أذهان السامعین، وکذا ما کان المعنی المستفاد بقرائن الاستعمال أو المقام.

والثانی: تعیین أنّ ما هو ظاهر کلامه مطابق لمراده الجدّی المعبّر عنه بالمدلول التصدیقی ومقام الثبوت والواقع، وهذا یکون بعد إحراز المتکلّم فی مقام تفهیم مراده الجدّی، کما هو الأصل فی کلام کل متکلّم عاقل، والتطابق المشار إلیه والبناء علیه مما جرت علیه سیره العقلاء فی الکلام الصادر عنه ما لم یحرز الخلاف، ویلزم اتباعه بالإضافه إلی خطابات الشارع فإنّه لم یخترع لتفهیم مراداته الواقعیه طریقا آخر، ویتعین الأخذ بأصاله التطابق مع عدم إحراز الخلاف، بلا فرق بین کون التطابق مظنوناً أو ظن بالخلاف وکون الواصل إلیه الخطاب ممن قصد المتکلّم إفهامه أو قصد عدم إفهامه أم لا، ویشهد لذلک کله ما ذکرنا من سیره العقلاء فإنّهم یعتمدون علی أصاله التطابق فی مقام الشهاده بالإقرار وإن لم یکن المقر بصدد إفهام الشاهد أو کان بصدد عدم إفهامه، ولا یعذّرون من خالف ظاهر کلام المولی فیما إذا تضمّن

بعـدم الردع عنها، لوضوح عـدم اختراع طريقه أخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سـيرتهم على اتباعهـا، من غير تقييـد بإفادتها للظن فعلًا، ولا بعـدم الظن كـذلك على خلافها قطعاً، ضـروره أنه لا مجال عنـدهم للإعتـذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

تكليفاً يخصّه أو يعمّه بمجرد دعواه أنّه لم يظنّ بمراده الواقعى أو ظنّ بخلافه.

والحاصل أنّ الأُصول الجاريه فى الخطابات مختلفه، فإنّ مقتضـى بعضها تعيين المراد الاستعمالى كأصاله الحقيقه وعدم الإضمار ونحو ذلـك، وبعضـها لتعيين المراد الجـدّى كأصاله العموم والإطلاق ونحوهما، وهـذه الأُصول مما جرت عليه سـيره العقلاء فى محاوراتهم ولا مجال للتشكيك فى اعتبارها فى الجمله، وإنّما وقع الكلام فى اعتبار الظهورات فى مقامات ثلاثه:

الأول: مـا يتوهم من أنّ اعتبـار الظهور فيمـا إذا لم يكن ظن بالخلاف وأشـرنا إلى أنّ ذلـك غير صـحيح لا ـ مجال له، والشاهد لـذلك عـدم صـحه الاعتـذار عن مخـالفته بـدعوى أنّه لم يحصل له الظن بالمراد الواقعى، أو ظنّ بخلافه فضـلًا عن دعوى عـدم حصول الاطمينـان بالمراد الجـدّى، نعم إذا كان الظنّ بالخلاف من طريق معتبر بحيث يعـدّ قرينه عرفيه على خلاف الظهور يتعيّن الأخذ بمقتضاها، ولعلّ منشأ الوهم ما يلاحظ من العقلاء من عدم اعتمادهم على ظاهر كلام مثل الطبيب فيما إذا خطر ببالهم لعلّ مراده الجـدّى من كلامه غير ظاهره، ويسألون عن مراده الجـدّى بإعاده الكلام عليه ولكن لا يخفى أنّ هـذا من الاحتياط فيما إذا كـان الغرض الوصول إلى الواقع فقـط لا ـ الاحتجاج والاعتـذار كما هو المفروض فى المقام. الثانى: ما عن المحقق القمى قـدس سره من أنّه لا اعتبار للظهور بالإضافه إلى غير المقصود بالإفهام إذا كان

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمـه واللجاج، كما تشهد به صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه،

المتكلّم ممن يعتمد على القرائن المنفصله والحاليّه التى تكون عند المخاطب، وعلى ذلك بنى عدم اعتبار ظهورات الأخبار التى وصلت إلينا عن الائمه عليهم السلام بنقل الرّواه فإنّه لم يقصد بها تفهيم عامه الناس بل تفهيم السائلين ومن القى إليه خطاباتهم فقط، وكذا ظهورات الكتاب المجيد بناءً على اختصاص خطاباته بالمشافهين وعدم صحه مخاطبه الغائبين عن مجلس التخاطب فضلًا عن المعدومين فى ذلك الزمان ويذكر لهذا التفصيل وجهاً، وهو أنّه إذا لم يكن من عاده المتكلّم الاعتماد على القرائن المنفصله والحاليه يكون منشأ الخطأ إما غفله المتكلّم عن ذكر القرينه على المراد الاستعمالى أو المراد الجدّى أو غفله السامع عن القرينه باستماعها، وكلا الأمرين يدفع بأصاله عدم الغفله الجاريه فى حق المتكلّم والمخاطب بخلاف ما كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصله والحاليه، فإنّ أصاله عدم الغفله الجاريه فى حقهما لا تفيد فى إثبات كون ظاهر الكلام هو مراده حيث من المحتمل وجود قرينه بين المتكلّم والسامع ولم نطّلع على تلك القرينه، وأوجب ذلك خطأنا فى إصابه المراد، أو لم تصل القرينه المنفصله إلينا.

وعلى الجمله المنشأ لهذا التفصيل إرجاع الأُصول الجاريه فى الخطابات إلى أصاله عدم الغفله، ولكن لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ أصاله الظهور أصل مستقل وكذا سائر الأُصول اللفظيه، كما يشهد بذلك سماع الشهاده على الإقرار وغير ذلك مما أشرنا إليه فإنّه دليل قطعى على عدم انحصار اعتبار الظهورات بالمقصودين

ص: ٧٩

ولا فرق فی ذلک بین الکتاب المبین[۱] وأحادیث سید المرسلین والأئمه الطاهرین علیهم السلام .

وإن ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیه ظاهر الکتاب، إما بدعوی اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، کما یشهد به ما ورد فی ردع

بالإفهام، وأنّه لا یعتنی باحتمال قرینه حالیه بین المتکلّم والسائل أو المخاطب ما لم یحرز، وجریان عاده المتکلّم علی الاتکال بالقرائن المنفصله لا یقتضی سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار مطلقاً، بل مقتضاه الفحص عن القرینه فی موارد احتمالها والاعتماد علی أصاله الظهور بعده، هذا أولاً.

وثانیاً: لم یثبت انحصار قصد التفیهم فی الأخبار المأثوره عن النبی والأئمه صلوات اللّه وسلامه علیهم أجمعین علی السائلین والمخاطبین فقط، بل الثابت من ترغیب الأئمه علیهم السلام إلی نشر الأخبار وکتابتها وحفظ الحدیث إلی سائر الناس، وعموم القصد کما هو الحال فی خطابات الکتاب المجید أیضا، فإنّ خطاباته ذکر للعالمین کما تقدم بیان ذلک فی بحث الخطابات المشافهیه، وأما دعوی عدم جواز الاعتماد علی ظواهر الأخبار المرویه عنهم علیهم السلام لحصول التقطیع فی الأخبار عند تبویبها، ولعلّ الصدر فی بعضها کانت قرینه علی ما فی ذیلها وبالعکس فلا یمکن المساعده علیها، فإنّ غایه ذلک اعتبار الفحص عن القرینه علی الخلاف لا الطرح بالمره خصوصاً فیما کان التقطیع من الثقات العارفین بأُسلوب الکلام والمأمونین بملاحظه الخصوصیات کأرباب الجوامع.

فی حجیه ظواهر الکتاب المجید

[۱] المقام الثالث: ما ذهب إلیه الأخباریون من أصحابنا من عدم جواز الاعتماد علی ظواهر الکتاب المجید لعدم علمنا بالقرائن الاستعمالیه والمدلولات التصدیقیه

أبی حنیفه وقتاده عن الفتوی به.

أو بـدعوی أنه لأجـل احتوائه علی مضـامین شـامخه ومطـالب غـامضه عـالیه، لاـ یکـاد تصل إلیها أیـدی أفکار أولی الأنظار غیر الراسخین العالمین بتأویله، کیف؟ ولا یکاد یصل إلی فهم کلمات الأوائل إلاّ الأوحدی من الأفاضل، فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان وما یکون وحکم کل شیء.

أو بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بـدعوی أنه وإن لم یکن منه ذاتاً، إلاّ أنه صار منه عرضاً، للعلم الاجمالی بطروء التخصـیص والتقیید والتجوز فی غیر واحد من ظواهره، کما هو الظاهر.

أو بدعوی شمول الأخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی، لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی إراده هذا المعنی.

وإنّمـا یعلمها من خوطب بها ونزلت فی بیوتهم هـذا هو الوجه الأول الـذی ذکره الماتن، والوجه الثانی: أنّ ما فی الکتاب المجید من رموز وإشارات إلی المضامین العالیه والمطالب الشامخه الخارجه عن إدراکنا وقد لا ینال ما فی کلمات الأوایل إلاّ الأوحدی من الناس، فکیف ینال ما فی الکتاب المجید عامه الناس مع اشتماله علی علم ماکان ویکون وما هو کائن.

والوجه الثالث: العلم الإجمالی بوجود القرائن المنفصـله علی المـدلولات التصـدیقیه للآیات أو لجمله منها، وهذا العلم الإجمالی یوجب طروّ الإجمال علی آیات الأحکام ولو حکماً کما أشار إلی ذلک الماتن قدس سره فی ذیل الوجه الثالث من کلامه، وهو ورود النهی عن اتباع متشابهات القرآن الشامل لظواهره ولو لم یکن شمولها للظواهر متیقناً فلا أقل من احتماله.

ص :۸۱

ولا۔ يخفى أن النزاع يختلف صغروياً وكبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغروياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى، ويكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، وكل هذه الدعاوى فاسدةٌ[١].

والوجه الرابع ورود النهى عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام الظاهر فى معنى على إراده ذلك المعنى، ومقتضى بعض هذه الوجوه أنّه لا يحرز ظهور للكتاب المجيد حتّى يدخل فى كبرى حجيه الظواهر كما هو مقتضى الوجه الأول، والوجه الثانى والثالث بحسب ما ذكرنا، وأما بحسب الوجهين الأخيرين وهو مقتضى النهى عن اتباع المتشابه الشامل للظواهر أو النهى عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام على إراده ظاهره خروج ظواهر الكتاب عن كبرى حجيه الظواهر.

[١] الوجوه المذكوره كلّها ضعيفه لا توجب سقوط ظواهر الكتاب المجيد عن الاعتبار، فإنّ دعوى كون الكتاب كلّه مجملات ورموز وإشارات إلى مطالب خارجه عن إدراكنا يكذّبها الوجدان، وما ورد فى اختصاص فهم القرآن بأهله المراد فهمه بتمامه بمحكماته ومتشابهاته، أو المراد الأخذ بتلك الظواهر قبل الفحص والسؤال عن القرينه المحتمله التى كانت عند أهل بيت العصمه والطهاره والأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام ، كما كان عليه مثل أبى حنيفه كيف وقد اُمرنا بالأخذ بالكتاب والعمل به وعرض الأخبار المتعارضه عليه وتمييز الشروط الصحيحه عن الفاسده بمخالفتها للكتاب، مع أنّ المراد بالكتاب فى هذه الموارد ظواهره والمنع عن اتباع المتشابه يختص بمجملاته بحملها على معنى يستحسنه الشخص بحسب نظره ورأيه، وهذا المنع غير راجع إلى الأخذ بظواهر آيات الأحكام بعد الفحص وعدم الظفر بالقرينه على خلاف ظواهرها، فإنّ الظاهر يسمى ظاهراً لوضوح مدلوله الاستعمالى وعدم

أما الأولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهه أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به إنما هو لأجل الإستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعه أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والإستدلال بغير واحد من آياته.

اشتباهه كما أنّه لا يكون الأخذ بمقتضى الظاهر بعد الفحص وعدم الظفر بخلافه من القرينه من التفسير بالرأى.

وأما دعوى العلم الإجمالى بطروّ التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهر الكتاب، فالجواب عنها بوجهين.

الأوّل: يحتمل أن يكون المقدار المعلوم بالتفصيل الذى يحصّله المجتهد بعد فحصه فى الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال من التخصيصات والتقييدات والتجوزات، وإن يحتمل زياده المعلوم بالإجمال عنه ولكن لا أثر للعلم الإجمالى بعد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ونظير ذلك فى الشبهات الموضوعيه ما إذا علم بوجود شياه محرّمه فى قطيع غنم، ثم حصل العلم التفصيلى بحرمه مقدار منها واحتمال انحصار المعلوم بالإجمال بالمقدار المعلوم بالتفصيل وهذا هو المراد من جواب الماتن أولاً.

الثانى: أن وجود القرائن فيما بأيدينا من الأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام على خلاف ظواهر الكتاب المجيد معلوم، وأما العلم بعدم إراده الظواهر من الكتاب فى

وأما الثانيه، فلأن احتواءه على المضامين العاليه الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.

وأما الثالثه، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأما الرابعه، فلأن العلم إجمالاً بطروء إراده خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إراده خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيده، فتأمل جيداً.

وأما الخامسه، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف

غير ما يكون بأيدينا من الأخبار فغير موجود من الأول، غايته أنه محتمل وإذا أحرز بعد الفحص فيما بأيدينا من الأخبار عدم قرينه فيها على خلاف مورد ظاهر الخطاب أخذنا فيه بظاهره لخروجه بالفحص عن أطراف العلم الإجمالى، وهذا نظير ما علم أن فى الشياه السود من قطيع الغنم محرّماً، وأما وجود الحرام فى البيض منها غير معلوم بل محتمل، وإذا لم يتميّز السود من البيض يجب الاجتناب عن الجميع كما فى الظلمه ونحوها، وإذا امتازت لم يجب الاجتناب عن البيض وهذا توضيح ما أفاد الماتن فى الجواب ثانياً.

ولعل وجه العدول عن الأول إلى الثانى ما يقال: من أن حدوث العلم التفصيلى فى عده أطراف معينه من العلم الإجمالى لا يوجب انحلاله وإنْ احتمل أن المعلوم بالإجمال كان فى تلك العده من الأطراف من الأول، كما إذا علم بنجاسه بعض الآنيه الموجوده فى البين، وبعد ذلك وقعت النجاسه فى جمله معينه منها وعلمنا ذلك

القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأی، إذ الظاهر أن المراد بالرأی هو الإعتبار الظنی الذی لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل علی محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفی بعض الأخبار (إنما هلك الناس فی المتشابه، لأنهم لم يقفوا علی معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرفونهم).

تفصيلًا، فإنّ احتمال وجود المعلوم بالإجمال فی تلک الجمله من الأول لا يوجب جواز ارتكاب البقيه بدعوی احتمال كونها خاليه عن التكليف من الأول فيرجع فيها إلی أصاله الطهاره أو الحليه أو غيرها من الاُصول النافيه.

ولكن لا يخفی أنّه لا موجب لهذا التوهم فإنّ الموجب للانحلال هو أن يصير المعلوم بالإجمال الأولی معلوماً تفصيلًا فی أطراف معينه ثانياً لا ـ حصول موضوع التكليف فی جمله معينه ثانياً ولولم يكن حاصلًا فيها من قبل، فإنّ هذا لا يوجب انحلال المعلوم بالإجمال؛ لأن الأصل النافی الجاری فی البقيه قد سقط بالأصل الجاری فی الأطراف المعينه قبل وقوع المنجس فيها المعلوم تفصيلًا علی الفرض، بخلاف ما إذا علم أن جمله من الأطراف كان التكليف فيها من السابق، فإن هذا يوجب حدوث تكليف المعلوم بالإجمال فی البقيه من الأول، هذا وفی البين احتمال آخر لوجه عدول الماتن قدس سره عن الأول إلی الثانی بأن لازم الوجه الأول كون العمل بالظواهر بعد الفحص عن جمله منها والظفر بما يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها غير محتاج إلی الفحص عن الظواهر الباقيه لانحلال العلم الإجمالی بخلاف الوجه الثانی، فإنّه مادام لم يفحص عن القرينه عن ظاهر من ظواهر القرآن فی الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم يخرج ذلك الظاهر عن دائره المعلوم بالإجمال كما

هـذا مع أنه لا ـ محيص عن حمـل هـذه الروايـات النـاهيه عن التفسـير به على ذلـك، ولو سـلم شـمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره أنه قضـيه التوفيق بينهـا وبين مـا دل على جواز التمسـك بـالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبـار المتعـارضه عليه، ورد الشـروط المخـالفه له، وغير ذلـك، ممـا لا ـ محيص عن إراده الإرجـاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضـروره أن الآيات التى يمكن أن تكون مرجعاً فى باب تعارض الروايات أو الشـروط، أو يمكن أن يتمسـك بها ويعمل بما فيها، ليست إلّا ظاهره فى معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحوٍ: إمّا باسـقاط، أو تصحيفٍ، وإن كانت غير بعيده[١] كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الإعتبار.

يظهر ذلك بالتأمل فى المثال الذى ذكرناه.

دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه

[١] قيل بعـدم جواز العمل بظاهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه والتحريف المـدعى وقوعه فيه إما بإسـقاط كلمه أو آيه أو بتصـحيف أى اسـتبدال كلمه بـأُخرى كمـا فى اسـتبدال أئمه بـأُمه على مـا روى فى قوله تعالى «كنتم خير أُمه»(١)، وعلى الجمله التحريف بالزيـاده نفيه فى الكتـاب المجيـد أمر متسالم عليه، فإنّ المنشأ لوقوع التحريف فيه بعض الروايات الوارد فيها الاسـتبدال والإسـقاط، وذكر المـاتن قـدس سره أن التحريف فيه بإسـقاط أو تصـحيف وإن لم تكن دعواه بعيـده لشـهاده بعض الأخبـار به ويناسبه بعض الاعتبارات، ولعلّ منها عدم مناسبه بعض آيه مع بعضها الآخر

١- ١) سوره آل عمران: الآيه ١١٠.

....

كقوله سبحانه «وإن خفتم ألّا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء»(۱) لعدم مناسبه ظاهره بين الجزاء والشرط أو أن ما جرى بعد النبى الأكرم فى مسأله الخلافه كان مناسباً للتحريف فيه، إلّا أنّ هذا العلم لا يضرّ باعتبار آيات الأحكام لخروج غيرها من الآيات عن الابتلاء بمعنى اختصاص الحجيّه أى المنجزيه والمعذريّه بظواهر آيات الأحكام ولا اعتبار بالعلم الإجمالى فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر فى بعض الأطراف، وتكون الشبهه فى أنّه كانت قرينه أو قرائن على خلاف ظواهر الكتاب من آيات الأحكام من الشبهه البدويه، وهذا فيما إذا لم يكن الساقط متصلاً بآيات الأحكام بحيث يحتمل كونه قرينه متصله لها فينعقد معها ظهور على خلاف الظهور الأولى، وإلّا فمع اتصاله بها واحتمال كونه موجباً لغلبه ظهوره الأولى فيسقط عن الاعتبار لرجوع الشك إلى قرينيه الموجود ولم تقم سيره من العقلاء على اتباع الظهورات الاقتضائيه فى موارد الشك فى قرينيه الموجود وصيرورته بالإضافه إلى ظهوره الفعلى مجملاً.

أقول: لا يبعد عدم اعتبار الخطابات حتى فيما إذا احتمل أنّ الساقط كان من القرينه المنفصله لأنّ مسأله عدم تنجز العلم الإجمالى بخروج بعض أطرافه عن الابتلاء خارجه عن مسأله حجيه الظهورات بل اعتبارها مستفاد من سيره العقلاء ولم يحرز اتباع الظهورات فى مثل الفرض، ألا ترى أنّه لو وصل كتاب المولى إلى عبده ورأى أنّ بعض الكتاب ممزق قبل الوصول إليه واحتمل أنّ فى المقدار الممزق قرينه على المراد الجدّى لما فى صدر الكتاب يصحّ له الاعتذار فى ترك العمل بما فيه

۱- ۱) سوره النساء: الآيه ۳.

....

حتى يستفسر الحال هذا أوّلاً:

وثانيـاً: أنّ خروج غير آيـات الأحكـام عن الابتلاء مبنى على كـون اعتبـار الأمـاره ومنهـا الظـواهر هى عبـاره عن جعـل المنجزيه والمعـذريه لها، وأمّا بناءً على اعتبارها علماً بالواقع فيدخل كل ظواهره فى الابتلاء لجواز إسـناد مقتضـى ظواهره إلى اللّه سـبحانه وأنّهـا مراداته، ومع فرض العلم الإجمالى بسـقوط شـىء من بعض الآيات وكون الساقط قرينه منفصـله لبعضـها لا يمكن الإسـناد المزبور، ولكن الصـحيح عـدم الإخلال فى ظواهر الكتاب المجيد بعد الفحص عن القرينه فى الآيات الاُخرى والروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام وذلك لوجهين.

أولهمـا: أنه لو كـان فى بعض الآيـات قرينه متصـله أو قرينه منفصـله على المراد فى بعض الآيـات الاُـخرى وقـد سـقطت لتعرض المعصومين عليهم السـلام إلى بيـان المراد وموضع التحريف من تلـك الآيـات أو لاـ أقـل من بيـان الحكم المراد من الآيه فعـدم تعرضهم لذلك يكشف عن عدم الخلل فى ذلك الظاهر.

وعلى الجمله لو فرض سـقوط شـىء من القرائن لبعض الآيـات الراجعه إلى الأحكـام لكـانت تلـك القرائن موجوده فى كلامهم فـإنّهم مبيّنون للكتـاب المجيـد والراسـخون فى العلم بحيث كـان كلامهم جبراناً لما فات من الكتاب، ومما ذكر يظهر الفرق بين الكتـاب المجيـد على القول بـالتحريف فيه وبين الكتاب الممزق بعضه قبل وصوله إلى العبـد إذا لم يعلم به المولى، وأمّا إذا علم وقال إعمل به يعلم أنّه لم يكن فى الممزق قرينه على الخلاف.

والثانى: إنّ القرآن الموجود فى أيدى الناس فى زمانهم صلوات اللّه عليهم

....

بعينه الكتاب المجيد الموجود بأيدينا، وقد أمروا الناس بالأخذ بالقرآن والعمل به فى الشروط فى المعاملات برد الشروط المخالفه له وعرض الأخبار المتعارضه عليه والأخذ بما يوافق الكتاب، فإنّ تلك الأخبار شاهده على عدم وقوع الخلل فى آيات الأحكام، بل لا يبعد دلالتها على عدم التحريف فيها، حيث إنّه لو وقع التحريف فيها بحيث يقتضى طرح الخبر المأثور عنهم عليهم السلام لمنافاته مع الكتاب المجيد وردّ الأمر منهم أن مورده من الكتاب محرّف مع أنّهم جعلوا سلام اللّه عليهم الكتاب المجيد ميزانا فى الأخذ بالخبر المأثور عنهم وردّه وضربه على الجدار.

لا يقال: على ما ذكر يشكل الاعتماد على ظواهر الأخبار المرويه عنهم عليهم السلام فى الوقايع ولو كان النقل بطريق معتبر، وذلك للقطع بأنّ بعض الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم تصل إلينا، ولعل فيما لم يصل إلينا كان قرينه على المراد الجدّى من بعض الواصل، وكذا يحتمل فى الأخبار الواصله إلينا منهم أنّ بعضها كان مقترناً بكلام يعد قرينه متصله على خلاف الظهور الفعلى وقد سقطت عن الكلام عند وسائط النقل.

ولكن لا يخفى أنّ الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لا تسقط عن الاعتبار بما ذكرنا، فإنّ ضياع قرينه متّصله من كلامهم المنقول إمّا بالدس فى الخبر أو ينشأ من غفله بعض الرواه لاعتقاده أنّه لا دخل له فى الحكم المنقول بنقل كلامهم مع كونه فى الواقع قرينه متّصله، والأول مدفوع بإحراز أوصاف الرواه من كونهم ثقات أو عدول وطريق النقل معهود ومألوف بين أصحاب الحديث، والإحتمال الثانى: مدفوع بأصاله عدم الغفله، وأمّا بالنسبه إلى الأخبار التى لم تصل إلينا وكان بين تلك الأخبار بعض الأخبار التى تعد قرينه على المراد الجدّى لبعض الأخبار الواصله إلينا فلا يضر

إلاّ أنّه لا يمنع عن حجيه ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه فى آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو فى غيرها من الآيات غير ضائر بحجيه آياتها، لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه،

باعتبار الظهور، فإنّ الظهور الاستعمالى حجه ما لم تثبت القرينه على خلافها، ومن المحتمل أنّ تلك الأخبار التى لم تصل إلينا لم يكن شىء منها قرينه على المراد الجدّى من الأخبار الواصله، بل كانت تلك الأخبار مطابقه مع الواصل إلينا أو راجعه إلى اُمور كانت وارده فى موارد لا ترتبط بموارد مدلولات الأخبار الواصله بأنْ كان مدلولها بيان الحكم فى الموارد التى ترجع فيها بالاُصول العمليه من غير أنْ يتضمّن تكليفاً لموارد الاُصول النافيه، وهذا لا يقاس بكتاب كل ما ورد فيه يكون مورداً للإبتلاء ولو بالنحو الذى ذكرنا، وقد علمنا بسقوط بعضه بالتمزيق ونحوه على ما قيل على القول بالتحريف فى الكتاب المجيد خصوصاً مع احتمال كون الساقط قرينه متّصله مع قطع النظر عما ذكرنا فى الجواب عنه.

هذا كله فى التحريف بمعنى الإسقاط والتبديل، وأمّا التحريف بمعنى تأويل الآيات إلى غير موارد نزولها أو تأويل ظواهره فهذا واقع قطعاً، وقد عبّر فى بعض الروايات بتضييع الكتاب وتحريفه وكذا على ما قيل من التغيير فى ترتيب السور وكذا فى الحروف والإعراب فى كتابتها بالزياده والنقيصه بما لا ينافى حفظ أصل الكلمه القرآنيه، وكذا فى قراءته من الحركات وبعض الحروف كما يشهد بذلك عدم ثبوت تواتر القراءات أو التحريف بمعنى عدم الإعتناء ببعض مقتضى موارد نزول بعض

وإلّا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.

نعم لو كـان الخلـل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتصل به، لأخلّ بحجيته، لعـدم انعقاد ظهور له حينئـذ، وإن انعقـد له الظهور لولا اتصاله.

ثم إنّ التحقيـق أنّ الإختلاـف فى القراءه بمـا يـوجب الإختلاـف فى الظهور مثـل «يطهرن» بالتشديـد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك [۱].

آياته أو ظهور نفس آياته، وما بيّنه الرسول النبى صلى الله عليه و آله أو بيان ما كان فى جمله من الآيات على ما جمعه على عليه السلام فى المصحف الذى جمعه، فإنّ هذا كلّه خارج عن التحريف الذى حكيت دعواه عن بعض، حيث ورد فيه بعض روايات غير صالحه للاعتماد عليها لضعفها سندا، بل عدم دلاله بعضها على التحريف الذى أنكرنا وقوعه كما يظهر ذلك للمتضلّع فى كيفيه جمع القرآن وحفظه وكتابته واهتمام المسلمين فى حفظه وعدم قبول دعوى وجود آيه أو أكثر فى القرآن نسخت تلاوتها.

[۱] إذا وقع الاختلاـف فى القراءه فمع العلم الإجمـالى بكـون إحـدى القراءات مطـابقه لقراءه النـبى صـلى الله عليه و آله يكون المورد مع اختلاـف الظهور باختلافهـا من إشـتباه الحجه بغير الحجه فلاـ يكون شـىء منهـا معتبراً فى ظهوره حتى فيمـا كـان بين ظهوراتهـا جمع عرفى، وذلـك لعـدم إحراز واحـد منهـا بخصوصـها هو القرآن المنزل ليؤخـذ بظهوره، نعم لو كـان الظهور على بعضها أخصّ من سائرها يؤخذ بذلك الأخص لثبوت الحكم الوارد فى الآيه فيه على كل تقدير ويرجع فى غيره بمقتضى الحجه الاُخرى من خطاب شـرعى أو أصل عملى، ولكن تجوز القراءه فى الصلاه وغيرها بأى من تلك القراءات لثبوت جوازها بإحداها وجواز القراءه كذلك لا يلازم جواز العمل ولو فرض ثبوت تواتر خبر كل من القراءات عن النبى صـلى الله عليه و آله كما ادّعى لكان كل منها حجه إذا كان بين مداليلها جمع عرفى، وأمّا مع عدم الجمع العرفى لا يكون شىء منها حجه كما

والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الإستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءه بها، ولا ملازمه بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الإستدلال بها، فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجيه فى خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، والتخيير بينها بناءً على السببيه، مع عدم دليل على الترجيح فى غير الروايات من سائر الأمارات، فلابد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات[١].

هو الحال فى سائر المتعارضين: إلّا أنْ يقوم دليل على جواز الاستدلال بكل قراءه كما تجوز القراءه بكل منها فإنّه مع قيام الدليل كذلك لكان المتعيّن التخيير لا الترجيح بلا فرق فى ذلك بين مسلكى الطريقيه والسببيه على ما نذكره فى بحث التعارض أنّ الأصل فى الأمارتين المتعارضتين مع التعارض التساقط حتى بناءً على مسلك السببيه، والترجيح بإحدى المرجّحات والتخيير مع عدمه على تقدير تمام الدليل عليه يختصّ بالروايات ولا يعمّ غيرها، وما ذكرنا من تواتر القراءات أو قيام الدليل على العمل بكل منها مجرد فرض وإلّا فليس تواتر فيها ولا دليل على جواز العمل بأى قراءه. وما يظهر عن الشيخ قدس سره من احتمال الترجيح بمرجّحات المتعارضين فى فرض عدم ثبوت جواز العمل بكل من القراءات لا يمكن المساعده عليه، فإنّ المورد مع عدم ثبوت جواز العمل كذلك من إشتباه الحجه بغير الحجه ومورد الترجيح هو الأخبار والروايات فى فرض التعارض.

[١] إنْ كان المراد من (حينئذ) من المضاف بالظرف صوره قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءه كان مقتضاه جواز الاستدلال بكل من القراءتين سواء قيل

....

بمسلک الطریقه أو السببیه، فإنّ الدلیل علی جواز القراءه بکل قراءه کما یقتضی التخییر بین القراءات عند إختلافها کذلک الدلیل علی جواز الاستدلال بکل منهما، ولا یضر بذلک کون الأصل فی المتعارضین التساقط علی الطریقیه، والتخییر علی مسلک السببیه، وإنْ کان المراد صوره عدم قیام الدلیل علی جواز الاستدلال بکل قراءه فالمناسب أنْ یقول: فلابد فی صوره اختلاف القراءات الرجوع إلی الأصل أو العموم والإطلاق حسب اختلاف المقامات من غیر حاجه إلی إضافته.

قد یقال: إنّ الاختلاف فی القراءه فی آیه «فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن»(۱) أو «یتطهّرن» لا یضر بالاستدلال بها، فإنّ اختلاف القراءه أو اشتباه الحجه باللاّحجه فیها یرتفع فی مقام الاستدلال بما ورد فیها «فإذا تطهّرن فأتوهن من حیث أمرکم اللّه»(۲) فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» یعیّن الغایه فی الأمر باعتزالهن وعدم جواز الدخول بهن.

ولکن لا یخفی أنّ هذا وهم، فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن»تفریع علی الغایه فإنْ کانت الغایه «حتی یطهرن» الظاهر فی حصول النقاء یکون التفریع للتصریح ببعض المفهوم، وإنْ کان «یتطهّرن» یکون التفریع بیان تمام مفهوم الغایه، وعلی الجمله التفریع لا یرفع الإشتباه والتردید فی الغایه، نعم لو کان قوله سبحانه «فإذا تطهّرن»بلا تفریع کان ذلک موجباً لإرتفاعهما.

ص: ۹۳

۱- ۱) و (۲) سوره البقره: الآیه ۲۲۲.

قد عرفت حجيه ظهور الكلام فى تعيين المرام[۱]. فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا فلا ـ كلام، وإلاّ ـ فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه فلا خلاف فى أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم.

فى احتمال وجود القرينه

[۱] قد تقدم أنّ للكلام ظهورين،أحدهما: المدلول الاستعمالى.

وثانيهما: المدلول التصديقى بمعنى كون المدلول الاستعمالى مطابقاً للمراد الجدّى للمتكلّم، وإذا اُحرز المدلول الاستعمالى ببركه العلم بالوضع أو بالقرينه وعدم ثبوت قرينه على تخالفهما يؤخذ بمقتضى الموافقه المعبّر عن ذلك بحجيّه الظهور الاستعمالى على المراد الجدّى بلا ـ فرق بين أن يكون احتمال تخالفهما ناشئا عن اتكال المتكلّم على قرينه منفصله متقدمه أو متأخره لم يظفر بها بعد الفحص واليأس عن الظفر بها، أو عدم ذكر القرينه على التخالف لمصلحه فى إخفائها أو أنّ كلام المتكلّم وصل إلينا بطريق النقل ولم ينقل الراوى تلك القرينه الدالّه على مراده الجدّى، ففى جميع ذلك يؤخذ بالظهور الاستعمالى المحرز لكونه حجه على المراد الجدّى، والتعبير بأصاله العموم أو الإطلاق بعد عدم الظفر بالمخصص والمقيّد والقرينه على اراده التخلف مما جرت عليه سيره العقلاء، وأمّا الاُصول التى يحرز بها المدلول الإستعمالى للكلام فنقول: الشك فى المدلول الإستعمالى له صور:

الأولى: ما إذا علم أوضاع الألفاظ والهيئات الوارده فى الخطاب ومع ذلك

وإن كان لإحتمال قرينيه الموجود فهو، وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال ــــ بناءً على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد ــــ إلاّ أن الظاهر أن يعامل معه معامله المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجيه الظن فيه، فإنه ظن فى أنه ظاهر، ولا دليل إلاّ على حجيه الظواهر.

نعم نسب إلى المشهور حجيه قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الإحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمه واللجاج، وعن بعض

يشك فيه لاحتمال وجود قرينه حاليه أو مقاليه متصله بالخطاب ولم تصل تلك القرينه إلى من وصل إليه ذلك الخطاب لغفله الناقل أو سامع الخطاب، وفى مثل ذلك لا ينبغى التأمل فى عدم الإعتناء بإحتمالها، والظاهر أن المعتبر فى الفرض نفس الظهور الاستعمالى الإقتضائى لا أصاله عدم القرينه كما يظهر من بعض كلمات الشيخ قدس سره وتبعه غيره، بدعوى أنّ الظهور الفعلى هو المعتبر ولو كان إحرازه بأصاله عدم القرينه أو أصاله عدم الغفله من المتكلم أو السامعين والناقلين بعد السماع؛ ولذا لا يعملون بكتاب بعضه ممزق مع إحتمال قرينه صارفه عن الظاهر فى الجزء التالف، وكذا الحال فيما إذا عرض للسامع نوم حين تكلّم المتكلّم.

أقول: قد عرفت سابقاً حال الكتاب الممزق وغيره وأن العمل بالظهورات كانت فعليه أو اقتضائيه بسيره العقلاء ولا اعتبار عندهم بالظهور الإقتضائى فى موارد العلم بغفله السامع، واحتمال ذكر المتكلّم قرينه فى فتره غفلته وعدم تحقق الظهور الفعلى مع إحتمال القرينه المتصله وعدم إعتباره مع إحتمال القرينه المنفصله فى تلك الفتره.

الثانيه: ما إذا شك فى المدلول الاستعمالى لإحتمال قرينيه الموجود كما فى

دعوی الاجماع علی ذلک.

وفیه: أن الإتفاق ـ لو سلم اتفاقه ـ فغیر مفید، مع أن المتیقن منه هو الرجوع إلیه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد والعداله.

والإجماع المحصل غیر حاصل، والمنقول منه غیر مقبول، خصوصاً فی مثل المسأله مما احتمل قریباً أن یکون وجه ذهاب الجل لولا الکل، هو اعتقاد أنه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبره من کل صنعه فیما اختص بها.

والمتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق والإطمئنان، ولا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع، بل لا یکون اللغوی من أهل خبره ذلک، بل إنما هو من أهل خبره موارد الإستعمال، بداهه أن همه ضبط موارده،

الأمر الواقع عقیب توهم الحظر أو الحظر حیث یحتمل أنْ یکون الحظر السابق أو توهّمه مما إعتمد علیه المتکلّم فی إرادته الترخیص من الأمر، وفی مثل ذلک لا اعتبار بأصاله عدم القرینیه ولا بالظهور الإقتضائی.

الثالثه: أنّ الشک فی المدلول الإستعمالی لعدم العلم بوضع اللفظ الوارد فی خطاب المولی ولا ـ ینبغی التأمل فی أنّ الظن بالمدلول الإستعمالی لا اعتبار به، کما لا اعتبار بالظن فی سائر المقامات علی ما تقدم، ولکن المشهور علی ما حکی عنهم علی اعتبار قول اللغوی فی تشخیص المدلول الإستعمالی وتعیین المعنی الظاهر من اللفظ وأنّ قوله من الظن الخاصّ، ویقال: فی وجه ذلک اُمور؛ الأول: مراجعه اللغوی من أهل الخبره فی معانی الألفاظ وأوضاعها، قد جرت سیره العقلاء علی المراجعه فی کلّ اُمر إلی أهل خبره ذلک الأمر والأخذ بقوله فیه مع عدم المعارضه بل معها إذا کان أحدهم أکثر خبره من الباقی من غیر اعتبار التعدد والعداله، واعتبار العداله فی الفقیه المعتبر قوله لکونه من أهل الخبره فی استنباط الأحکام واستخراجها من

لاـ تعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً، وإلّا لوضعوا لذلك علامه، وليس ذكره أولاً علامه كون اللفظ حقيقه فيه، للانتقاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن يحصى، لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً فى الجمله لاـ يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الإنسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجيه مطلق

مداركها، وكذا فى القاضى ثبت بدليل خاصّ لا لإعتبارها فى سماع قول أهل الخبره.

الثانى: دعوى الإجماع وأن الرجوع إلى أهل اللغه وكتبهم مما عليه دأب العلماء فى كل عصر وفيه أنه ليس فى البين إجتماع تعبّدى حيث كان الرجوع إلى كتب أهل اللغه لكون الرجوع إليها مع خصوصيه مورد الخطاب قد يوجب العلم والإطمينان بالمراد، وأمّا دعوى كونهم من أهل الخبره ففيها أنّه يعتبر فى أهل الخبره كون الأمر المزبور مما للحدس دخل فيه بحيث يختصّ ببعض الأشخاص، كما فى تشخيص المرض والقيمه السوقيه لمثل الدور والجواهر لا فى الأُمور التى يمكن الإطلاع عليها بالحس من كلّ شخص كالإستماع إلى خطابات أهل المحاوره، ورؤيه الهلال، والنظر إلى الأُفق فى إحراز الغروب وطلوع الشمس، فإنّ المخبر بهذه الأُمور ونحوها يعتبر قوله من جهه الشهاده أو الخبر هذا أولاً، وثانياً: على تقدير كون اللغوى من أهل الخبره فهو بالإضافه إلى معانى الألفاظ أى المستعمل فيه لها، وأمّا أن استعماله فى أى منها بالوضع وظاهر فيه عند الإطلاق وفى الباقى بالعنايه والمجاز، فليس تعيين ذلك من عهدته، ولذا لا يذكرون فى كتبهم للحقيقه والمجاز علامه وذكر معنى من المعانى أولاً لا يكون علامه لكون استعماله فيه بالوضع كما يشهد بذلك ذكرهم المعانى للمشترك.

الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمه لا العله.

لا يقال: على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال: مع هذا لا ـ تكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى ـــ بعد الظفر به وبغيره فى اللغه ـــ وإن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.

وأمّا الأمر الثالث الذى ذكره البعض دليلاً ـ على اعتبار قول اللغوى دعوى إنسداد باب العلم فى معانى الألفاظ المستعمله فى اللغات ولو من حيث سعه معنى اللفظ وضيقه، فإن مثل معنى لفظ الماء من أوضح الألفاظ من حيث المعنى مع أن معناه من حيث السعه بحيث يصدق على الماء الصناعى أو السيل الغليط ونحو ذلك مجهول، فيكون قول اللغوى معتبرا لكونه القدر المتيقّن من الظنّ، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأنه لو أن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه فى الوقايع مفتوحا بحيث لا ـ يلزم فى الوقايع الخاليه عن العلم والعلمى محذور من الرجوع إلى الأصل العملى فلا يفيد فيها قول اللغوى، وإنْ كان باب العلم باللغات منسدا وإنْ لم يكن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه مفتوحا فالمتعين العمل بالظنّ فيها ولو كان حاصلاً من قول اللغوى حتّى مع فرض انفتاح باب العلم باللغات.

أقول: الظاهر دعوى المستدل الإنسداد الصغير وهو ثبوت بعض التكاليف فى الوقايع التى لا يحرز فيها ظاهر الخطابات الشرعيه بحيث يلزم من العمل فيها بالاُصول العمليه المخالفه فى ذلك البعض، لذا يتعيّن فيها العمل بالظنّ الحاصل من

....

قول اللغوی، والجواب کون الرجوع إلی الأصل العملی موجباً للمخالفه غیر محرز، وعلی تقدیر لزومها یلتزم بالاحتیاط فیها، وهذا الاحتیاط لا یوجب الحرج فضلاً عن إختلال النظام کما کان ذلک مفروضاً فی إنسداد باب العلم فی معظم الأحکام الشرعیه.

ص :۱۰۰

فصل

الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهه أنّه من أفراده[١]. من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد فى اعتباره من شمول أدله اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور:

الإجماع المنقول

اشاره

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره أنّه قدّم البحث فى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد على البحث فى اعتباره للتعرض بالملازمه بين اعتبار الخبر الواحد واعتباره وعدمها، حيث إنّ أكثر من ذهب الى اعتبار الإجماع المنقول ذكروا أنّه من أفراد الخبر الواحد فيعمّه ما دلّ على اعتباره.

أقول: المناسب تأخير البحث فى الإجماع المنقول عن البحث فى اعتبار الخبر الواحد حتى يلاحظ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد، ويتّضح عمومه أو إطلاقه بالإضافه إلى الإجماع المنقول وعدمه.

وعلى الجمله لا مورد عندهم لدعوى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد مع عدم اعتبار الخبر الواحد، وإنّما يجرى إحتمال اعتباره بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الخبر الواحد بدخوله فى ذلك الدليل لكونه من أفراده، وهذا يقتضى الفراغ عن ملاحظه ذلك الدليل، وكيف كان ينبغى فى المقام ذكر اُمور:

الأول: أنّ المخبر به فى الخبر الواحد على أنحاء، أولها: أنْ يكون أمرا حسيّا بنفسه كسماع قول أو رؤيه واقعه إلى غير ذلك، ثانيها: أنْ يكون أمراً حدسيّا ولكن له

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأى الإمام عليه السلام ، ومستند القطع به لحاكيه ـ على ما يظهر من كلماتهم ـ هو علمه بدخوله عليه السلام فى المجمعين شخصاً، ولم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً ـ من باب اللطف، أو عاده أو اتفاقاً من جهه حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمه بينهما عقلاً ولا عاده، كما هو طريقه المتأخرين فى دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الإعتقاد بالملازمه العقليه ولا ـ الملازمه العاديه غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام فى المجمعين عاده، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند فى دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعده اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعه كلماتهم، وربما

آثار حسيّه بحيث يكون حس تلك الآثار يعد حسّا له، كإحراز عداله شخص بالممارسه معه مده بحيث يطّلع فيها عاده على حالته النفسانيّه من ملكه العداله وإيمانه الموجب لاستقامته فى دينه وكإحراز شجاعه الشخص وقوه نفسه إلى غير ذلك وثالثها: أنْ يكون المخبر به أمرا حدسيّا وله آثار ومقارنات خارجه عن الحسّ وبعيده عنه كلًا أو بعضا، ورابعها: أنْ يكون أمرا يمكن إحرازه بالحسّ ولو بمقدمات أو آثار محسوسه ويمكن إحرازه بمقدمات إحرازيه بعيده عن الإحساس كلًّا أو بعضا.

ثم بناء على اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر معتبرا فى القسمين الأولين إذا كان المخبر به موضوعا للحكم الشرعى أو نفس الحكم الشرعى، أو كان الإخبار به موضوعاً لحكم شرعى، وأمّا الإخبار فى القسم الثالث فلا يكون فى البين اعتبار إلّا فيما كان المخبر من أهل خبره ذلك الأمر الموضوع لحكم شرعى ويكون حدسه معتبرا بالإضافه إلى غير المتمكن من الحدس به وهذا داخل فى الرجوع إلى أهل

يتفق لبعض الأوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكى الإجماع لبعض دواعى الإخفاء.

الأمر الثانى: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتاره ينقل رأيه عليه السلام فى ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، وأخرى لا ـ ينقل إلاّ ـ ما هو السبب عند ناقله، عقلاً ـ أو عاده أو اتفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً فى ذلك، أى فى أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: إنه لا إشكال فى حجيه الإجماع المنقول بأدله حجيه الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك فى زمان الغيبه موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب

الخبره، وأمّا الإخبار بالنحو الرابع فالظاهر كما يأتى اعتبار الخبر فيه أيضا ما لم تقم قرينه عامه أو خاصّه على أنّ المخبر قد اعتمد فى إخباره به على حدسه.

الأمر الثانى: أنّ اعتبار الخبر فيما كان المخبر به حكماً شرعيا نفسياً أو طريقياً أو كان موضوعا لأحدهما وكان الإخبار به على النحوين الأولين أو بالنحو الرابع من المذكورات فى الأمر السابق ظاهر، وأمّا إذا لم يكن بنفسه حكما شرعيا أو موضوعا له بل ملازما للحكم أو الموضوع له فاعتبار الخبر فيه يختص بمورد يرى المنقول إليه الملازمه بين المخبر به وذلك الحكم أو الموضوع.

وبتعبير آخر: لو كان المخبر صادقاً فيما أخبر به لكانت الملازمه بينه وبين الحكم الشرعى أو موضوعه تامه فإنّ فى مثل ذلك يعتبر الخبر وذلك لكون الدليل على اعتبار خبر الثقه أو العدل السيره العقلائيه الجاريه فى المتشرعه أيضا وهم لا يفرقون فى الإعتماد على الخبر بين هذا الفرض وبين ما كان المخبر به بنفسه أثرا أو ذا أثر عندهم، ألا ـ ترى أنّه لو سقطت طائره ركاب وتلاشت كليّا بحيث لا يسلم

عن حس، إلاّ أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عاده أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معامله المحصل فى الإلتزام بمسببه بأحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمه ثابته عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدله على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتهما، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل فى اعتقاد الملازمه، هذا فيما انكشف الحال.

عاده فى مثله أحد من ركابها، فلو أخبر ثقه أو جماعه من الثقات بأنّهم رأوا زيداً أنّه ركبها قبل إقلاعها وأنّه كان من ركّابها فيحكمون بموته حتى فيما إذا لم ير المخبر بسقوطها الملازمه بين سقوطها وموت جميع ركّابها، وأمّا إذا لم تكن هذه الملازمه عند المنقول إليه فلا يعتمد على الخبر المزبور فى موت زيد حتى فى صوره اعتقاد المخبر بالملازمه بينهما، ولو أخبر ثقه بأنّ زيدا سافر إلى بلد تكون نار الحرب فيه مشتعله ويرى المخبر بذلك الملازمه بين دخوله ذلك البلد والهلاك، ولا يرى المنقول إليهم هذه الملازمه فإنّهم لا يعتمدون على الخبر المزبور بالإضافه إلى موت زيد.

الأمر الثالث: أنّ الإجماع وهو اتفاق العلماء على الفتوى بحكم فى مسأله لا يكون بنفسه حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى بالإضافه إلى المجتهد عندنا إلاّ بالإضافه إلى نفس الإخبار بالاتفاق، وأما بالإضافه إلى نقل قول المعصوم عليه السلام بكون إخبار الناقل به إمّا بالحسّ كما إذا سمع الحكم عن كل واحد من جماعه يعلم أنّ أحدهما الإمام عليه السلام فيروى قوله عليه السلام فى ضمن نقل أقوالهم، ولكن نقل قوله عليه السلام من ناقلين للإجماع كذلك خصوصاً فى زمان الغيبه موهون جدا، لأنّ احتمال تشرف

ص :١٠۴

وأما فيما اشـتبه، فلا يبعد أن يقال بالإعتبار، فإن عمده أدله حجيه الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقه إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيمـا يحتمـل كونه عن حـدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشـىء على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حـدس أو حس، بـل العمـل على طبقه والجرى على وفقه بـدون ذلـك، نعم لا ـ يبعـد أن يكون بناؤهـم على ذلك، فيما لا يكون هناك أماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه.

هـذا لكن الإجماعـات المنقوله فى ألسـنه الأصـحاب غالبـاً مبنيه على حـدس الناقـل أو اعتقاد الملازمه عقلًا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه من استظهار

الناقـل فى خـدمه إمام العصـر «عجل اللّه تعالى فرجه الشـريف» وأخـذ الحكم منه، ونقل قوله عليه السـلام لـذلك لبعض دواعى الإخفـاء وإنْ كـان أمرا ممكنـا ولكن احتمـاله موهون خصوصـا بملاحظه كلمات كثير من نقله الإجماع حيث يـذكرون فى وجه اعتباره ما لا يناسب إحراز قوله عليه السلام كذلك.

ومنها أنْ يكون إحراز قوله عليه السـلام بالحدس إمّا بقاعده اللطف التى اعتمد عليها الشـيخ قدس سره واعتبر الإجماع على تلك القاعده بدعوى أنّه يجب على اللّه سبحانه اللطف بالعباد بإرشادهم إلى ما يقرّبهم إليه سبحانه وإلى ما يجب عليهم الاجتناب عنه وكون ارتكابه موجباً للبعد عنه تعالى، وعلى ذلك فإنْ اتفق علماء العصر على حكم يعلم أنّه موافق لحكم الإمام عليه السلام وإلاّ يكون مقتضى قاعده اللطف أنْ يظهر الخلاف بين الرعيه لئلا يقع العباد فى خلاف الحق والباطل.

وبتعبير آخر يجب على الإمام عليه السـلام عند اتفاق العلماء على خلاف الحق أنْ يلقى الخلاف بينهم على ما هو مقتضى اللطف الموجب لنصبه لكل عصر.

ص :۱۰۵

مقـدار دلاـله ألفاظها، ولو بملاحظه حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخـذ بـذاک المقـدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلاّ فلا يجدى ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهه حكايته رأى الإمام عليه السـلام بالتضمن أو الإلتزام، كخبر الواحد فى الإعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال، بنحو الجمله والإجمال، وتعمه أدله اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه فى أحكامه، وإلاّ لم يكن مثله فى

ولكن لا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الطريقه فى اسـتظهار قوله عليه السـلام ضعيف غايته، فإنّ اللطف الواجب على اللّه بمقتضى حكمته تشـريع الأحكـام وإيصالهـا إلى العبـاد بالنحو المتعارف، وإذا اتفق علماء الاُمه على خلاف الحق فى بعض تلک الأحكام الواقعيه بفعل بعض الظلمه الـذين سدّوا طريق وصول بعض الخطابات الشـرعيّه إلى العباد فى بعض الأزمنه فربّما تكون المصـلحه فى تركهم بحـالهم فتره فى العمـل على مقتضـى الخطابـات الاُخرى والاُصول العمليّه خصوصا فيما كان خطاءُهم بحسب الإلتزام فقط كما إذا اتفق العلماء على حرمه فعل كان فى الواقع مباحاً أو على وجوب فعل كان فى الواقع مسـتحبا ولذا لا يمكن الاعتقاد بأنّه إذا انحصـر الفقيه فى عصـر بشـخص أو شخصين تكون فتواه أو فتواهما مطابقا للحكم الواقعى لا محاله وقد يورد على قاعده اللطف بالنحو الذى ذكر بأنّه لو كان مقتضاها إظهار الإمام عليه السـلام ما عنده من الحكم الواقعى بلا إثبات إمامته فلا فائده فى إظهار الخلاف بصوره دعوى الحكم الشرعى وإذا كان مع إثبات أنّه إمام عليه السلام ليؤخذ بقوله فلزوم الإظهار كذلک مقطوع العدم.

الإعتبار من جهه الحكايه.

وأما من جهه نقل السبب، فهو فی الإعتبار بالنسبه إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إلیه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت علی التفصیل، فلو ضم إلیه مما حصله أو نقل له ــ من أقوال السائرین أو سائر الأمارات ــ مقدار کان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، کان المجموع کالمحصل، ویکون حاله کما إذا کان کله منقولاً، ولا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا کان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فیه وبه قوامه، کما یشهد به حجیته بلاـ ریب فی تعیین حال السائل، وخصوصیه القضیه الواقعه المسؤول عنها، وغیر ذلک مما

وفیه أنّه یمکن للإمام علیه السلام إثبات ماعنده من الحکم الواقعی بطریق الإستدلال لعالم شاخص فی الرعیه ولو بنحو الاستدلال علی خطئه فی مسائل اُخری بحیث یوجب ذلک رجوعه إلی ذلک القول ولو مع عدم الإلتفات إلی أنّه الإمام علیه السلام .

وبتعبیر آخر لاـ ینحصر إظهار الخلاف بأحد فرضین فی کلامه بل یمکن ببعض وجوه اُخری ولو کان ذلک موجباً لعلم بعض علماء العصر أو العالم الشاخص فیما بعد أنّه کان الإمام علیه السلام روحی وأرواح العالمین لمقدمه الشریف الفداء.

وإمّا أنْ یکون الحدس بقوله علیه السلام باعتقاد الملازمه بین اتفاق العلماء أو المشاهیر منهم علی حکم، وقوله علیه السلام بذلک الحکم وطریق الحدس أنّ ناقل الإجماع بالظفر بفتوی بعض العلماء الکبار بحکم یحصل له الظنّ بأنّه هو الحکم الواقعی ویقوی هذا الظنّ شیئاً فشیئاً بالظفر بفتاوی سائر العلماء حتی یبلغ ظنّه مرتبه الاطمینان بل إلی العلم بالحکم الواقعی، وإنْ شئت فلاحظ من وصلت إلیه الأخبار عن حادثه ما، شیئاً فشیئاً فإنّه بکثره النقل عن تلک الحادثه یقوی الظنّ بها إلی أنْ تصل کثره النقل بحیث توجب الإطمینان أو العلم بها.

ص :۱۰۷

له دخل فی تعیین مرامه علیه السلام من کلامه.

وینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: إنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمه عقلًا، لقاعده اللطف، وهی باطله، أو اتفاقاً بحدس رأیه علیه السلام من فتوی جماعه، وهی غالباً غیر مسلّمه، وأما کون المبنی العلم بدخول الإمام علیه السلام بشخصه فی الجماعه، أو العلم برأیه للإطلاع بما یلازمه عاده من الفتاوی، فقلیل جداً فی الإجماعات المتداوله فی ألسنه الأصحاب، کما لا یخفی، بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الإجمال فی الجماعه فی زمان الغیبه، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته ومعرفته أحیاناً، فلا یکاد یجدی نقل الإجماع إلاّ من باب نقل

وفیه أنّ التوافق فی الفتاوی مجرد إحرازه لا یوجب الاطمینان بالحکم الواقعی فضلًا عن الیقین به؛ لأنّ الفتوی حدس من المفتی بحکم الواقعه ویمکن فیه الخطأ من الجلّ والمعظم بخلاف الإخبار بحادثه یقع بها الحسّ، فإنّ کثره الحسّ توجب الاطمینان والعلم بعدم الخطأ فیه، وإذا کان هذا حال رؤیه کثره الحدس فلا یزید نقله عن تحصیله، وهذا فیما کان أمر أو اُمور یطمئنّ الشخص أو یحتمل أنّها مستند فتوی العلماء، وقد یکون فی مسأله خصوصیّه یکون إحراز اتفاق العلماء فی حکمها موجباً للحدس بالحکم الواقعی أو قول المعصوم علیه السلام اطمینانا أو علما، کما إذا کان الحکم المتّفق علیه مخالفا للأصل ولا سبیل للعقل إلیه، ولا دلاله فی الکتاب المجید أو فی الأخبار الواصله إلینا علیه، فإنّه مع ملاحظه ذلک ولحاظ أنّ فقهاءنا قدس سرهم عدول لا یحکمون بحکم بغیر مستند له، فیعلم أنّه کان فی البین ما یصلح مدرکا له لم یصل إلینا ذلک المدرک ولو کان ذلک من قبیل تسالم المتشرعه علی الحکم فی ذلک الزمان وکونه من مرتکزاتهم المتلقاه من أئمتهم علیهم السلام ، وإذا کان الإجماع کذلک فإنْ اُحرز

السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معامله المحصل.

الثانى: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقوله، إذا تعرض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض فى البين، لإحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلّا إذا كان فى أحد المتعارضين خصوصيه موجبه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الإطلاع على الفتاوى على اختلافها

بالنقل أنّ الإجماع المنقول كذلك فاللازم رعايته ولو بالاحتياط فى مورده.

الأمر الرابع: أنّه يتعيّن ملاحظه نقل الإجماع فى المسائل فإنْ كان فى مسأله يمكن فيها الوصول إلى ما يحتمل استناد المجمعين إليه فلا أثر لذلك النقل وإنْ لم يكن فى المسأله ما يحتمل الاستناد إليه وكان نقله معارضاً بنقل الخلاف فيسقط نقله عن الاعتبار، وكذا لو كانت فى البين قرينه على أنّ ناقل الإجماع لم يحرز الاتفاق بالحسّ بل بالحدس بأنْ استفاد اتفاقهم على ذلك الحكم من اتفاقهم على أصل أو قاعده معتمد عليها عندهم كدعوى السيد المرتضى قدس سره الإجماع على جواز الوضوء بالمضاف واستفاده اتفاقهم عليه من تسالمهم على قاعده الحل وأصاله البراءه.

الأمر الخامس: قد ظهر مما تقدم حكم نقل الإجماع بالإضافه إلى قول المعصوم عليه السلام المعبّر عنه فى عباره الماتن بنقل المسبّب وأنّه لا ملازمه بين اتفاقهم على حكم وكونه موافقا للحكم عند الإمام عليه السلام، وأما اعتبار نقله بالإضافه الى اتفاق العلماء على الفتوى المعبّر عنه فى كلامه قدس سره بالسبب فيتّبع فيه كلام الناقل بملاحظه القرائن من حاله فى الاطلاع على فتاوى العلماء وخصوصيه المسأله من

مفصلاً ببعيد، إلّا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلّا مجملاً بعيد، فافهم.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلّا دون حد التواتر، فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر فى الجمله ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

كونها معنونه فى الكتب من قديم الزمان أو فى ذلك الزمان ونحو ذلك، فإنْ كان المنقول بحيث لو كان محرزاً لنا بالوجدان وبنحو التحصيل كان موجبا للوثوق بالحكم الواقعى بنفسه أو بضميمه الاتفاق الحاصل بعد زمان الناقل أيضا فيعتبر، حيث يكفى فى اعتبار الخبر كون المخبر به دخيلاً فى إحراز الحكم الشرعى كما فى اعتبار الخبر بوثاقه الراوى أو سؤال الراوى الدخيل فى ظهور الجواب عنه، وقد ذكر الماتن قدس سره أنّه ربّما يكون الاتفاق المحرز بنقل الإجماع بحيث على تقدير تحصيله مع ضميمه سائر الأمارات التى يحصّلها المنقول إليه بمقدار السبب التام فيعتبر، ولكن لا يخفى أنّه لو كان فى البين سائر الأمارات يحتمل كون مدرك الاتفاق بعضها أو كلها فلا يبقى لإحراز قول المعصوم عليه السلام من ذلك الاتفاق مجال.

ص: ۱۱۰

فصل

مما قیل باعتباره بالخصوص الشهره فی الفتوی[۱].

الشهره فی الفتوی

[۱] یقع الکلام فی الشهره فی الفتوی فی جهتین.

الاُولی: هل کونها من الأمارات المعتبره بالخصوص بالإضافه إلی الحکم الشرعی الذی اشتهرت الفتوی به ولا یلتفت ما فی مقابله بالقول الشاذّ والنادر.

والثانیه: هل تکون الشهره فی الفتوی بمضمون روایه فی طریقها ضعف جابره لها بحیث تکون بموافقتها الفتوی المشهوره صالحه للاعتماد علیها فی الفتوی بها، وأنّ الروایه ولو صحّ سندها ولکنها بفتوی المشهور علی خلاف مدلولها تکون ساقطه عن الاعتبار فلا یمکن الفتوی بمدلولها علی ماهو المعروف فی الألسنه من أنّ عمل المشهور بروایه جابر لضعفها، وإعراضهم عنها موهنٌ لها، أمّا الکلام فی الجهه الاُولی فقد یقال: إنّه یستفاد اعتبارها بنفسها مما ورد فی مقبوله عمر بن حنظله من الأمر بالأخذ بالمجمع علیه بین أصحابک(۱)، وفی المشهور من الأمر بالأخذ بما اشتهر بینهم(۲)، ولکن لا یخفی أنّ الروایتین ناظرتان إلی الشهره فی الروایه بأنْ تکون إحداهما مشهوره بحسب النقل والاُخری شاذّه بحسبه، وهذا یوجب الأخذ بالروایه المشهوره وترک الروایه الشاذّه.

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأوّل.

۲- ۲) مستدرک الوسائل: ۱۷:۳۰۳، الباب ۹ من أبواب کتاب القضاء، الحدیث ۲. عن عوالی اللآلی ۴:۱۳۳.

....

وبتعبير آخر كلمه (ما) فى الروايتين وإنْ كانت موصوله والموصول من المبهمات يكون تعيينه بالصله، إلاّ ـ أنْ التعيين فيه لا ينحصر على الصله فقط فإنّه إذا وقع الموصول فى الجواب عن السؤال عن شىء يكون المراد منه ذلك الشىء، وكذا الحال إذا كان مورد وروده شيئا، مثلاً إذا قيل: أى الدارين أحب إليك؟ فأجبت: ما كان منهما أكبر، فلا يقتضى كون كل أكبر من كل شىء أحب من غير الأكبر، وذكرنا أنّ المراد بالشهره والمجمع عليه الشهره بحسب النقل لا الأعم منه ومن الشهره فى العمل بها، وذلك فإنّه قد ورد فى المقبوله بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه عند أصحابك وبترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه . . . فإنْ كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» وفرض الشهره فى كلا الخبرين شاهد بأنّ المراد خصوص الشهره فى النقل؛ ولذا كما أنّ المقبوله لا تدلّ على اعتبار الشهره فى الفتوى بنفسها، كذلك لا تدلّ على كونها مرجّحه لإحدى الروايتين بالإضافه إلى الأُخرى، وهذا كلّه مع الإغماض عن سند المرفوعه فإنّها مرفوعه رواها فى عوالى اللآلى وقد ناقش فى الكتاب ومؤلفه من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات.

وقد يستدل على اعتبار الشهره فى الفتوى بفحوى ما دلّ على حجيه الخبر الواحد بدعوى أنّ الظن بالحكم الواقعى الحاصل من الشهره أقوى من الظنّ الحاصل بالخبر الواحد، ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ كون تمام الملاك فى اعتبار الخبر الواحد الظنّ بالواقع غير معلوم بل عدمه معلوم، وإلاّ كان مقتضاه اعتبار كل ظنّ بالحكم الواقعى بشرط كونه مساوياً أو أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد.

وعلى الجمله: يحتمل أنْ يكون فى ملاك اعتبار خبر العدل والثقه عن المعصوم عليه السلام مع

ولاـ یساعـده دلیل، وتوهّم دلاله أدله حجیه خبر الواحـد علیه بالفحوی، لکون الظن الـذی تفیـده أقوی مما یفیـده الخبر، فیه مالا یخفی، ضـروره عـدم دلالتهـا علی کون منـاط اعتبـاره إفادته الظن، غایته تنقیـح ذلک بالظن، وهو لا یوجب إلاّ الظن بأنها أولی بالإعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوی القطع بأنه لیس بمناط غیر مجازفه.

کونه أکثر تطابقاً للواقع جهه اُخری ملحوظه.

کمـا أنّه ربّما یسـتدلّ علی اعتبار الشـهره بالتعلیل الوارد فی آیه النبأ الـدالّه علی عـدم جواز الإعتماد علی خبر الفاسق معلّلاً بقوله سبحانه «أن تصـیبوا قوماً بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»(۱) فإنّه بناء علی کون المراد من الجهاله السـفاهه کما هو ظاهرها بملاـحظه موردهـا یکون مقتضاهـا جواز العمل بما لا یکون العمل به سـفاهه ولا یکون العمل بالشـهره فی الفتوی سـفاهه وعملاً سفهیـاً وفیه إن مقتضـی التعلیـل عـدم جواز العمـل بکـل ما یکون العمل به سـفهیاً، لا جواز العمل بکل ما لیس بسـفهیّ، کما أنّ مقتضـی تعلیل حرمه الخمر بإسـکاره حرمه تناول کلّ مسـکر، لا جواز تناول کل شـیء لا یکون مسـکرا مع أنّ عمل فقیه بفتوی فقیه آخر مع إحراز مدرک فتواه واحتمال خطئه لعله داخل فی العمل السفهیّ، نظیر عمل من هو من أهل الخبره بقول خبره آخر مع احتمال الخطأ فی حدسه.

أمّا الکلام فی الجهه الثانیه فإنْ أحرز أو احتمل أنّ عمل المشـهور بروایه ضعیفه فی سندها کونها مطابقه للاحتیاط أو مخالفه لما علیه العـامه، ونحو ذلـک ممـا لا یصـلح بمجرده فی النظر لصـیرورتها معتبره فلا وجه للاعتماد علیها والفتوی بمضـمونها، وإنْ لم یحرز أو لم یحتمل وجه العمل بها فیما وصل بأیدینا بأنْ حصل الوثوق بأنّ وجه

۱- ۱) سوره الحجرات، الآیه ۶.

وأضعف منه، توهم دلاله المشهوره والمقبوله عليه، لوضوح أن المراد بالموصول فی قوله فی الأولی: (خذ بما اشتهر بین أصحابک) وفی الثانیه: (ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به، المجمع علیه بین أصحابک، فیؤخذ به) هو الروایه، لا ما یعم الفتوی، کما هو أوضح من أن یخفی.

نعم بناءً علی حجیه الخبر ببناء العقلاء، لا یبعد دعوی عدم اختصاص بنائهم علی حجیته، بل علی حجیه کل أماره مفیده للظن أو الإطمئنان، لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد.

فتواهم بذلک کان أمراً لو وصل إلینا لکان صالحاً للاعتماد علیه ککون الحکم المشهور الذی تضمنته الروایه المزبوره کان من المتسالم علیه فی ذلک الزمان بین الشیعه، وهذا لو فرض تحقّقه کان بنفسه موجباً للاعتماد علیه، ولا تجعل الروایه المزبوره معتبره لکی یصحّ التمسّک بها فی حکم آخر تضمّنته أو خصوصیّه اُخری وردت فیها لثبوت الحکم الآخر، والمراد بالشهره فی المقبوله کما تقدّم، الشهره فی الروایه ولا تحصر بما إذا دخل الخبر معها فی السنّه وإلاّ کان المتعیّن تقدیم الحکم ممن کان مستنده الخبر المشهور کما لا یخفی مما یستفاد من غیرها، وبذلک یظهر الحال فی کون إعراضهم عن روایه تامه فی سندها ترکها المشهور حیث إنّه لو اُحرز أو احتمل وجه ترکهم ولم یتمّ ذلک الوجه عندنا لا یکون مجرد إعراضهم موهن لها، بخلاف ما إذا حصل الوثوق والاطمینان بخلل فیها لم یصل إلینا بحیث لو وصل إلینا کان ذلک موجباً لحملها علی الاشتباه من الرواه فی نقلها ونحوه، مما تسقط عن الاعتبار بذلک ومثل هذه الروایه قد توجد بین روایاتنا.

ص :۱۱۴

المشهور بين الأصحاب حجيّه خبر الواحد فى الجمله بالخصوص ولا يخفى أنّ هذه المسأله من أهم المسائل الاُصوليّه[١].

حجيه الخبر الواحد

[١] لا ـ ينبغى التأمل فى أنّ اعتبار الخبر الواحد بالخصوص من أهم المسائل الاُصوليه فإن بإثبات اعتباره بالخصوص بضميمه ما تقدّم من اعتبار الظهورات ينفتح باب العلمى فى معظم الأحكام، حيث إنّ حصول العلم الوجدانى فى غالب الأحكام وتحصيله غير ممكن والكتاب العزيز لا ـ يتكفّل ببيان جميع أجزاء العبادات وشرايطها وما يتعلق بها فضلًا عن غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم.

وعلى الجمله: ينسدّ باب العلمى فى معظم الأحكام بعدم ثبوت اعتبار الخبر الواحد بالخصوص، ولذا تكون هذه المسأله من أهم المسائل الاُصوليه، وذكر الماتن قدس سره أن المسأله إذا كانت نتيجتها واقعه فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلّى تكون تلك المسأله من المسائل الاُصوليه ولو لم يكن المحمول فى تلك المسأله من عوارض الأدله الأربعه وإنْ اشتهر على الألسن أن الموضوع لعلم الاُصول هى الأدله الأربعه أى الكتاب والسنّه والعقل والإجماع، وأنه يبحث فى مسائل العلم عن العوارض لموضوع العلم، ولذلك اُشكل على الملتزمين بالأمرين إندراج هذه المسأله فى مسائل علم الاُصول حيث إن المبحوث فيه فى المسأله اعتبار الخبر الواحد، واعتباره ليس من عوارض السنه ولا يفيد فى دخولها فى مسائل علم الاُصول القول بأنّ البحث عن دليليّه الدليل بحث عن أحوال الدليل، سواء جعل

....

الموضوع لعلم الاُصول ذات الأدله أو الدليل بما هو دليل، فإن دليليّه السنه بمعنى قول المعصوم وفعله وتقريره خارج عن المقام، فإن دليليه ما ذكر يتكفلها علم الكلام ومحل الكلام فى اعتبار الخبر الحاكى عنها.

وبتعبير آخر إذا جعل الموضوع لعلم الاُصول ذات الأدله فالبحث عن دليليّتها وإنْ يكن بحثا عن العوارض إلاّ أن البحث فى اعتبار الخبر الحاكى عن السنه غير البحث عن دليليه السنه، والبحث فى المقام فى الأول دون الثانى، نعم البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب المجيد يكون بحثاً فى دليليه الدليل، ولو كان الموضوع لعلم الاُصول الأدله بوصف كونها أدله لا يكون البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب أيضا بحثا فى العوارض التى هى بمفاد (كان) الناقصه، بل من ثبوت الموضوع والذى يكون بمفاد (كان) التامه.

وقد ذكر الشيخ قدس سره فى توجيه دخول المسأله فى مسائل علم الاُصول بأنّه يرجع البحث فى المقام إلى ثبوت السنه بالخبر الواحد فى مقابل ثبوته بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه، وأورد عليه الماتن بأن المراد فى المقام من الثبوت، الثبوت التعبّدى، والثبوت التعبّدى من عوارض مشكوك السنّه لا من عوارض السنّه، مع أنّ الملاك فى دخول مسأله فى مسائل أى علم العنوان المذكور فى ناحيه موضوع المسأله ومحمولها لا ما يلزم على المسأله بالعنوان المذكور لها.

وبتعبير آخر لا يكون المراد من الثبوت الثبوت الحقيقى بأنْ يكون الخبر الواحد علّه لوجود السنّه خارجا ضروره أنّ الخبر الواحد إذا كان صادقا يكون حاكيا عن السنّه وإلاّ فهو خبر غير صادق ولابد من أنْ يكون المراد من الثبوت الثبوت التعبّدى، والثبوت التعبّدى من عوارض نفس الخبر الواحد لا من عوارض السنّه، وقد يوجّه

وقد عرفت فی أول الکتاب أن الملاک فی الأصولیه صحه وقوع نتیجه المسأله فی طریق الاستنباط، ولو لم یکن البحث فیها عن الأدله الأربعه، وإن اشتهر فی ألسنه الفحول کون الموضوع فی علم الأصول هی الأدله، وعلیه لا یکاد یفید فی ذلک _ أی کون هذه المسأله أصولیه _ تجشم دعوی أن البحث عن دلیلیه الدلیل بحث عن أحوال الدلیل، ضروره أن البحث فی المسأله لیس عن دلیلیه الأدله، بل عن حجیه الخبر الحاکی عنها، کما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی أن مرجع هذه المسأله إلی أن السنّه _ وهی قول الحجه أو فعله أو تقریره _ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلاّ بما یفید القطع من التواتر أو القرینه؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشک فیها لدی الأخبار بها لیس من عوارضها، بل من عوارض مشکوکها، کما لا یخفی، مع

کلام الشیخ قدس سره بأنّ الکلام فی المقام لیس فی اعتبار ظهور الخبر الواحد فإنّ البحث فیه یدخل فیما تقدّم من بحث اعتبار الظواهر ولا فی اعتبار جهه الصدور، فإنّه لا ینبغی التأمل فی أنّ الأصل فی کلامّ کل متکلّم ومنه المعصوم علیه السلام کونه لبیان المراد الجدّی علی ما تقدّم فی بیان أصاله التطابق ولا یحمل کلامه علی التقیه ونحوها إلاّ مع قیام القرینه علی الخلاف، والکلام فی المقام فی أنّ الکلام الصادر عن الراوی کالصادر عن المعصوم علیه السلام بمعنی أنّ مغزی البحث فی المقام أنّ خبر العدل منزّل منزله قول الإمام علیه السلام أم لا، ولو کان فی البین دلیل علی التنزیل یتّصف الخبر بکونه منزلاً کما تتّصف السنّه بکونها منزل علیها بالإضافه إلی خبر العدل فیرجع البحث فی المقام إلی البحث فی عوارض السنّه وأنّها منزل علیها بالإضافه إلی الخبر الواحد أو خبر العدل أم لا، ولکن یرد علی هذا التوجیه أمران.

الأول: ما ذکر الماتن من أنّ الملاک فی کون مسأله من أیّ علم العنوان المذکور فی المسأله فی ناحیه موضوعها والمحمول فیها.

أنه لازم لما يبحث عنه فی المسأله من حجیه الخبر، والمبحوث عنه فی المسائل إنما هو الملاک فی أنها من المباحث أو من غیره، لا ما هو لازمه، کما هو واضح.

وکیف کان، فالمحکی عن السید والقاضی وابن زهره والطبرسی وابن إدریس عدم حجیه الخبر، واستدلّ لهم بالآیات الناهیه عن اتّباع غیر العلم والروایات الدالّه علی ردّ ما لم یعلم[۱].

وثانیا: أنّ هذا التوجیه مبنی علی أنّ اعتبار أماره عباره عن تنزیلها منزله الواقع لا اعتبارها علما بالواقع کما اخترنا علی ما تقدّم، وما عن المحقّق النائینی فی إرجاع البحث فی المقام إلی البحث فی السنّه حیث یکون البحث فی کون قول العدل وخبره فردا من السنّه یرجع إلی التوجیه المتقدّم، فإنّ خبر العدل لا یکون فرداً حقیقیّاً للسنّه بل فرداً اعتباریّاً وتنزیلیّاً مع أنّ البحث فی کون خبر العدل سنّه ووجودا لها من قبیل البحث عن ثبوت الموضوع لا من عوارضه کما لا یخفی.

[۱] المحکی عن السید المرتضی وابن الجنید وابن زهره والطبرسی وابن إدریس عدم اعتبار خبر الواحد، بل عن السید المرتضی فی مواضع من کلامه من أنّ العمل بخبر الواحد کالعمل بالقیاس فی کون ترک العمل به معلوماً من مذهب الشیعه، ویستدلّ لهؤلاء بالآیات الناهیه عن اتّباع غیر العلم کقوله سبحانه«لا تقفُ ما لیس لک به علم»(۱) و«إنّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً»(۲) وبالروایات الوارده التی هی علی طوائف منها ما ورد فی ردّ خبر لم یکن له شاهد أو شاهدان من کتاب اللّه(۳)، ومنها ما ورد فی ردّ ما لم یعلم أنّه قولهم علیهم السلام (۴) ومنها أنّ ما لا یوافق کتاب

۱- ۱) سوره الإسراء: الآیه ۳۶.

۲- ۲) سوره النجم: الآیه ۲۸.

۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۸.

۴- ۴) المصدر السابق: ۱۱۹، الحدیث ۳۶.

....

اللّه زخرف(۱)، وما لا يصدّقه كتاب اللّه باطل(۲)، ومنها النهى عن قبول حديث إلاّ ـ ما وافق كتاب اللّه والسنّه(۳) وبالإجماع المشار إليه فى كلام السيد المرتضى وذكر الماتن قدس سره فى الجواب عن الآيات بعدم ظهور لها فى المنع عن اتّباع غير العلم فى غير الاعتقاديّات حيث إنّ المنصرف إليه من مدلولها أو المتيقّن اتّباع غير العلم فى الاعتقاديّات ولا ـ تعمّ الفروع المدّعى اعتبار خبر الثقه والعدل فيها وعلى تقدير عمومها وإطلاقها يرفع اليد عن العموم والإطلاق بما دلّ على اعتبار خبر الثقه أو العدل فى الفروع وقد يقال: إنّ النهى عن اتباع غير العلم وعدم كفايه الظن عن الحق لا يقبل التخصيص والصحيح فى الجواب أن مع قيام دليل على اعتبار أماره كخبر العدل أو الثقه فى الأحكام الفرعيه أو فى غيرها لا يكون اتباعها من اتباع غير العلم كما أن مع قيام الدليل على اعتبار الظواهر لا يكون الأخذ بظاهر الكتاب المجيد ومنها ظواهر الآيات المشار إليها من اتباع غير العلم لا يقال: لو كانت الآيات المانعه غير قابله للتخصيص فكيف اعتبر الشارع غير العلم وجوز الوقوف بغيره فى موارد وحكم بإغنائه عن الحق كما اعتبر سوق المسلمين أماره للتذكيه، والظن بالقبله مجزئاً ومغنياً عن الحق كما هو مفاد قوله عليه السلام : يجزى التحرى كلما لم يعلم القبله(۴).

فإنّه يقال: قد تقدّم قيام الدليل على الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه للتكليف

ص: ۱۱۹

۱- ۱) المصدر السابق: ۱۱۰، الحديث ۱۲.

۲- ۲) المحاسن ۱:۲۲۱.

۳- ۳) وسائل الشيعه: ۱۱۳، الحديث ۲۱.

۴- ۴) وسائل الشيعه ۴:۳۰۷، الباب ۶ من أبواب القبله، الحديث الأول.

أنه قولهم عليهم السلام ، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب اللّه أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب اللّه، أو على أن ما لا يوافق كتاب اللّه زخرف، أو على النهى عن قبول حديث إلاّ ما وافق الكتاب أو السنه، إلى غير ذلك.

والاجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزله القياس، فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعه.

والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الإعتقاديه، لا ما يعم الفروع الشرعيه، ولو سلم عمومها لها، فهى

المعلوم بالتفصيل أمر ممكن، فإنه إما من قبيل جعل البدل الظاهرى كما هو مقتضى قاعده الفراغ أو البدل الواقعى كما فى مورد جريان حديث: «لا تعاد»(1) إذا لم يكن الخلل بما يبطل الصلاه بالإخلال به ولو مع العذر، وكالصلاه إلى الجهه المظنونه إذا لم تكن صلاه إلى دبر القبله، ومثل هذه الموارد لا يحسب من الاقتفاء بغير العلم، نعم اعتبار سوق المسلمين من قبيل اعتبار الأماره ولكن كلّ أماره معتبره إما أنْ يثبت اعتبارها بدليل قطعى أو ينتهى اعتبارها إلى العلم ومع كون اعتبارها معلوماً بأحد النحوين لا يكون السكون إليها من الاقتفاء بغير العلم أو اتباع الظن، فمدلول الكتاب المجيد السكون إلى غير العلم واتّباع الظن والاعتقاد الخيالى كما لا يخفى.

وعلى الجمله فمع ثبوت دليل قطعى على اعتبار أماره إمضاءً من الشارع أو تأسيسا تخرج تلك الأماره عن موضوع النهى عن الاعتماد والسكون بغير العلم أو النهى عن اتباع الظن والحدس؛ لأنّ فى الإعتماد عليها علماً ويقيناً بأنها تجزى عن التكليف، فإن الحق المطلوب فى التكاليف الفرعيّه هو الإجزاء كما لا يخفى.

ص :۱۲۰

۱- ۱) وسائل الشيعه ۵:۴۷۰، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ۱۴.

مخصصه بالأدله الآتیه علی اعتبار الأخبار.

وأما عن الروایات فبأن الإستدلال بها خالٍ عن السداد[۱] فإنها أخبار آحاد.

[۱] لا- یخفی أنّ الأخبار المشار إلیها لا تصلح لإسقاط خبر العدل أو الثقه عن الاعتبار للعلم لصدور الأخبار الکثیره عن الأئمه علیهم السلام فی بیان أحکام الشریعه الموکول بیانها للأنام إلیهم علیهم السلام من قبل النبی الأکرم صلی الله علیه و آله مع سکوت الکتاب المجید عن بیان تلک الأحکام، بل یعلم بورود التقیید والتخصیص للمطلقات والعمومات من الکتاب المجید، وإذا کانت الأحکام التی بیّنوها علیهم السلام منقوله إلینا بخبر العدل والثقه وثبت بما نذکره فیما بعد أن الخبر مع کون مخبره ثقه أو عدلاً علم بقولهم علیهم السلام یخرج ذلک عن مثل ما ورد: وما لم یعلم أنه قولنا فردّوه علینا(۱)، فالأخبار المشار إلیها یراد بها، إما الأخبار التی تصل إلی الناس من مخبر متّهم فی نقله أو کان ما یرویه مخالفا للکتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، أو کان فی تعارض الخبرین الذین یکون أحدهما موافقا للکتاب والآخر مخالفاً له، وعلی الجمله الأخبار المشار إلیها وإنْ تکن من قبیل المتواتر إجمالاً والحکم فی المتواتر الإجمالی الأخذ بالأخص منها مضموناً والأخص منها مضمونا الأخبار المأثوره المخالفه مع الکتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، ودعوی أنّ المکذبین للأئمه علیهم السلام لم یکونوا یضعون الحدیث المباین لظاهر الکتاب بنحو التباین فلا یمکن حمل الأخبار علیه لا یمکن المساعده علیها؛ لأنهم کانوا یضعون الحدیث لإسقاط الأئمه علیهم السلام عن أعین الناس وإشاعه أنهم یخالفون، والأئمه علیهم السلام سدّوا الطریق إلی مثل هذه المحاولات بکثره تعرضهم إلی أن ما خالف الکتاب المجید لیس من قولهم وأنهم لا یخالفون قول ربّهم إلی غیر ذلک مما ورد فی تلک الأخبار.

ص :۱۲۱

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۲۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۷.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ولا معنى، إلّا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالى بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلّا أنها لا تفيد إلّا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد فى إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب والسنه[١]. والإلتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه فى مقام المعارضه.

وأما عن الاجماع، فبأنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً فى المسأله[٢] كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدله الأربعه:

[١] لا يقال: لو اُخذ بتلك الأخبار فى مورد مخالفه الخبر للكتاب والسنه فاللازم عدم جواز تخصيص عموم الكتاب أو السنه بالخبر الواحد وكذلك عدم جواز تقييد إطلاقهما به، فإن المفروض أن الخبر المخالف لهما داخل فى جميع تلك الأخبار وحمل المخالفه على التباين أو العموم من وجه يحتاج إلى ورود خبر فيها يكون مختصاً بهذه المخالفه ليقال: إنه أخص مضمونا من مطلق المخالفه وفيه ما لا يخفى، فإنه قد تقدم أن صدور الأخبار الكثيره عنهم عليهم السلام مما يخالف عموم الكتاب وإطلاقه معلوم لنا وجدانا والمتعيّن حمل المخالفه على غير الموارد التى يكون فيها جمع عرفى وقد ورد فى الخبرين المتعارضين الأخذ بما يوافق الكتاب وترك ما خالفه فالأمر بالترك فى موارد الجمع العرفى يختص بما إذا كان فى البين معارض لذلك الخبر المخالف.

[٢] قد تقدم أن القائل باعتبار الإجماع المنقول يدّعى أنه من أفراد خبر الثقه والعدل بقول المعصوم عليه السلام ولكن حكايته قوله عليه السلام حدسى لا اعتبار به مطلقا

....

خصوصا فی مسأله اعتبار خبر الواحد وعدم اعتباره ومع ذلك نقل الإجماع على عدم الاعتبار موهون وخلاف الواقع لذهاب المشهور إلى خلافه.

ص :

ص :۱۲۴

فصل

فی الآیات التی استدل بها فمنها آیه النبأ، قال اللّه تبارک وتعالی «إنْ جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا»[۱].

المناقشه فی الاستدلال علی اعتبار خبر الواحد بآیه النبأ

[۱] وقد یستدلّ علی اعتبار خبر العدل أو الثقه بالآیات منها آیه النبأ وقوله عزّ من قائل «إنْ جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا أنْ تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»(۱) وتقریب الإستدلال بمفهوم الشرط تاره وبمفهوم الوصف اُخری وینبغی قبل التعرض لتقریب دلالتها بمفهوم الشرط علی ما قیل بیان أمرین، الأول: أنه لا یختلف مقام الثبوت بین کون الشیء قیدا للحکم فی الخطاب أو قیدا لموضوع ذلک الحکم، حیث إن قید نفس الحکم أیضا یفرض فی مقام جعل الحکم مفروض الوجود کما یفرض قید الموضوع فی جعله کذلک، وإذا ورد فی الخطاب إذا کان الماء کرا لا ینجسه شیء ورد فی خطاب آخر أن الماء الکر لا ینجسه شیء، یکون المستفاد منهما اعتصام الماء الکر بحسب مقام الثبوت وإنما یختلف کون شیء قیدا لنفس الحکم فی الخطاب أو لموضوعه فیه فی مقام الإثبات والدلاله، بمعنی انه إذا کان شیء فی الخطاب قیدا لنفس الحکم یکون مقتضی إطلاق القید وعدم ذکر العدل له فی الخطاب انتفاء ذلک الحکم فی فرض انتفاء ذلک القید علی ما تقدم بیانه فی مفهوم الشرط من أن المفهوم مقتضی تعلیق طبیعی الحکم فی جمیع الحالات علی حصول القید المذکور فی الشرط، بخلاف ما إذا ذکر القید فی الخطاب فی

۱- ۱) سوره الحجرات: الآیه ۶.

....

ناحيه الموضوع فإنه لا يكون لذلک الخطاب دلاله على ثبوت الحکم أو انتفائه عن ذلک الموضوع عند حصوله بشيء آخر على ما تقدم فى بيان عدم المفهوم للوصف.

الأمر الثانى: أن المذکور فى ناحيه الشرط فى القضيه الشرطيّه قد لا يکون أمرا زايداً على حصول نفس الموضوع أو ما يتوقف عليه متعلق الحکم الوارد فى الجزاء، کما فى قوله: إذا رکب الأمير فخذ رکابه، وإنْ رزقت ولدا فاختنه، فإن الأخذ بالرکاب أو الختان يتوقف على رکوب الأمير وحصول الولد، وفى مثل ذلک لا تدلّ القضيّه الشرطيه على المفهوم بل يکون انتفاء الحکم الوارد فى الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل إرتفاع الحکم بانتفاء الموضوع، وقد يکون المذکور فى الشرط أمرا زايدا على حصول الموضوع ولا يکون مما يتوقف عليه متعلق الحکم خارجا، کما فى قوله: إذا جاءک زيد فأکرمه، فإن إکرام زيد غير موقوف على مجيئه، وفى مثل ذلک يکون ظاهر تعليق مضمون الجمله الجزائيه على حصول الشرط من غير ذکر عدل له، عدم تحقق مضمونها بلا حصوله، ومنشأ الظهور مع فرض التعليق عدم ذکر عدل للشرط وعدم ضم أمر آخر إليه وتشخيص أن الشرط الوارد فى القضيه الشرط من القسم الأول أو الثانى، فيما إذا کان المذکور فى الشرط أمرا واحدا ظاهر، وأما إذا کان أمرين أو أکثر فلابد من ملاحظه أن أيا من الأمرين أو الاُمور مما يتوقف عليه حصول متعلق الحکم الوارد فى الجزاء، وأن أيا منهما أو منها المعلق عليه لمضمون الجمله الجزائيه، کما إذا قيل إذا رکب الأمير وکان يوم الجمعه فخذ رکابه، فإن الأمر الأول المذکور فى الشرط محقق لمتعلق الحکم خارجاً، والأمر الثانى المعلق عليه للحکم فيکون للقضيه الشرطيه مفهوم بالإضافه إلى الأمر الثانى أيضا.

وعلى ذلک فيقال: إن المذکور فى آيه النبأ فى ناحيه الشرط أمران أحدهما

....

حصول النبأ، والثانى كون الآتى به فاسقا، والأول محقق للموضوع ولا مفهوم بالإضافه إليه، والثانى قيد للحكم فيكون مفاد الآيه أن النبأ يجب التبين فيه إذا كان الآتى به فاسقا ومفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الآتى به فاسقا، وبهذا يظهر الخلل فى كلام الماتن حيث ذكر أنه لو كان الشرط نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به لكانت القضيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

أقول: الملاك فى الدلاله على المفهوم فيما كان المذكور فى الشرط أمرين أو أزيد ويكون الموضوع فى الجزاء مفروض الوجود على تقدير ما ورد فى الشرط وعدمه وعلق الحكم الثابت له على تحقق ذلك الأمر، فيكون للقضيه مفهوم بالإضافه إلى فرض عدم تحققه، وأما إذا كان الموضوع فى الجزاء أمرا لا يكون له وجود إلّا مع تحقق الأمرين معا، كما فى قوله إذا أعطاك زيد مالاً فتصدق به فلا تعليق فيه بالإضافه إلى حكم المال المضاف إلى زيد.

وبتعبير آخر المفروض فيها بحسب المدلول الإستعمالى تملك المال من زيد والحكم عليه بالتصدق، لا فرض وجود المال وتعليق الحكم بالتصدق به على إعطاء زيد كما هو مفاد قوله: المال إذا أعطاه زيد فتصدق، والمدلول الإستعمالى للآيه المباركه أيضا من قبيل إذا أعطاك زيد مالاً فتصدق به، لا قوله المال إذا أعطاه زيد فتصدق به كما يظهر ذلك بالتأمل، وأما ما ذكر الماتن قدس سره من أنه لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به كانت القضيه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع لا يمكن المساعده عليه، بل كان الصحيح أنه لو كان الشرط مجىء الفاسق بنبأ كانت الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، وإلّا فلو كان الموضوع طبيعى النبأ وعلق التبين فيه على مجىء الفاسق به كانت القضيه الشرطيه ذات مفهوم كما ذكر قدس سره فى

....

تقریبه دلالتها علی المفهوم.

ثم إنه قد یقال: بأنّه لو کان الموضوع للحکم فی الجزاء نفس طبیعی النبأ، وأن الحکم بالتبین معلق علی مجیء الفاسق به وأن مقتضی التعلیق عدم لزوم التبین فیما إذا کان الآتی به غیر فاسق فلا یمکن أیضا الإلتزام بالمفهوم؛ لأنّ ما ورد فی ذیلها یمنع عن انعقاد المفهوم لها وهو تعلیل لزوم التبیّن بما یجری فی خبر العادل أیضا، وأجاب الشیخ قدس سره عن ذلک بأن المراد من الجهاله فی التعلیل لیس مقابل العلم لیعم التعلیل خبر العادل أیضا وتکون قرینه علی عدم إراده المفهوم حیث إن التعلیل أقوی ظهورا، بل المراد منها السفاهه وفعل ما لا ینبغی فعله، ومن الظاهر أن هذا المعنی لا یجری فی العمل بخبر العادل، فإن العمل به لا یکون أمرا سفهیا، کیف وبناؤهم علی العمل بأخبار العدول والثقات، لا یقال: لا یمکن أن یکون المراد من الجهاله السفاهه وفعل ما لا ینبغی صدوره عن عاقل، حیث إن الآیه نزلت فی واقعه ترتیب الأثر علی خبر الولید بارتداد القوم ولا یمکن الإلتزام بأن أصحاب النبی صلی الله علیه و آله کانوا بصدد القیام بأمر سفهی، فإنّه یقال: کان قصدهم العمل لغفلتهم عن حال الولید وان التعلیل بلحاظ فسق المخبر لا بلحاظ الغفله عن حاله والاعتقاد والوثوق بصحه خبره فلا ینافی ذلک إراده السفاهه من الجهاله.

فی الاستدلال علی اعتبار خبر العدل بآیه النبأ

وقد یقال: لو کان المراد من الجهاله خلاف العلم لما کان أیضا فی التعلیل ما یمنع عن دلاله الآیه بالمفهوم لاعتبار خبر العدل حیث إن مقتضی المفهوم کون خبر العدل علما، ولذا لا ینافی التعلیل الوارد فی الآیه اعتبار سائر الأمارات کالظواهر ولکن لا یخفی ما فیه، فإن المفروض فی المقام استفاده اعتبار خبر العدل من مفهوم

....

الآـيه بحيث لو لم يكن فى البين ما دلّ على اعتبار خبر العدل لاستفيد اعتباره من مفهومها، ومن الظاهر أنه ليس مفهومها كون خبر العدل علماً ليخرج خبر العدل عن التعليل، بل لو كان المستفاد منها عدم وجوب التبين فى خبر العادل يستلزم ذلك اعتبار كون خبره علما، والإشكال فى المقام هو أن التعليل الوارد فى الآـيه يمنع عن انعقاد المفهوم بعدم وجوب التبين فى غير خبر الفاسق وربما يقال لو كان المراد بالجهاله السفاهه لما أمكن أيضا إستفاده اعتبار خبر العدل منها، حيث إن التعليل فيها غير مقصود بقوله سبحانه «أنْ تصيبوا قوما بجهاله» بل ذكر فيه «فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»(١) ففى الحقيقه إيجاب التبين فى خبر الفاسق من جهه أن العمل به بلا تبين تعريض للنفس بالندامه، وهذا يجرى فى خبر العادل أيضا فإنه قد يوجبها العمل به ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الندامه بالإضافه إلى التكاليف عدم كون المكلّف معذورا فى مخالفتها، والابتلاء بمخالفه الواقع مع كون المكلف معذورا لا يوجب الندامه بخلاف الموارد التى يكون الغرض فيها مجرد الوصول إلى الواقع، ودعوى أن حمل الندامه على ما ذكر لا يناسب مورد الآيه، حيث لا يمكن الإلتزام بأن الندامه فى قضيه خبر الوليد كان موجبا للعقاب يدفعها ما تقدم من أن التعليل كان بلحاظ فسق المخبر واقعا لا بلحاظ الغفله عن حاله أو الاعتقاد بصحه إخباره، وعلى الجمله فمفاد الآيه على تقدير كون الجهاله بمعنى السفاهه، أن الفاسق يكون العمل بخبره بلا تبين تعرضا للندامه، وهذا إذا لم يكن العمل به مع الاعتقاد بعدم فسقه بخلاف خبر العدل فإنّه ليس العمل به تعريض للنفس بالندامه هذا أولاً.

١- ١) سوره الحجرات: الآيه ۶.

....

وثانيا: يمكن أن يراد بالندامه ما يحصل من العمل بمخالفه الواقع لكذب الخبر، وهذا الأمر غالبى فى خبر الفاسق بخلاف خبر العادل فإن الندامه فى العمل به أمر اتفاقى، ولذا لا يكون التعليل المزبور مانعا عن انعقاد المفهوم لو لم تكن الشرطيه مسوقه لتحقق الموضوع.

وقد يشكل على الاستدلال بالآيه على اعتبار خبر العدل مع قطع النظر عن التعليل الوارد فيها بأنه لا مفهوم لها؛ لأنّ الحكم الوارد فى الجزاء ليس حكما شرعياً ليقال إنّ تعليقه لموضوعه على حصول الشرط وعدم ذكر العدل للشرط مقتضاه انتفاؤه عن موضوعه بانتفاء الشرط، حيث إن المراد بالتبين هو العلم، واعتباره ولزوم العمل به عقلى لا يرتبط بشىء ولا يعلق على مجىء الفاسق بالنبأ.

وبتعبير آخر حكم العقل بلزوم اتباع العلم أو تحصيله بالأحكام الكليّه لا يكون معلقاً بشىء ليقضى بانتفائه بانتفاء الشرط، هذا إذا أُريد من التبيّن العلم الوجدانى، وأما إذا أُريد منه الوثوق ليكون الأمر بتحصيل الوثوق والعمل به طريقيا دالاًّ على اعتباره فلا يمكن الجمع بين منطوق الآيه ومفهومها، فإن مقتضى المنطوق جواز العمل بخبر الفاسق مع حصول الوثوق بالمخبر به، ومفهومها جواز العمل بخبر العدل، حصل الوثوق بالمخبر به أم لا، والإلتزام بالمنطوق والمفهوم كما ذكر إحداث قول ثالث، فإن القائل بالخبر الموثوق به يلتزم باعتباره سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقا والقائل باعتبار خبر العدل دون الفاسق يلتزم باعتبار الأول دون الثانى سواء كان موثوقا به أم لا، فالجمع بين اعتبار خبر العدل مطلقا واعتبار خبر الفاسق الموثوق به يكون قولاً ثالثاً فى المسأله. وفيه، أنه يمكن أن يكون الإرشاد إلى لزوم تحصيل العلم عند خبر الفاسق للنهى الطريقى عن الإعتماد على خبره فيكون مفهومه عدم

....

هـذا النهى فى خبر العـادل بالإرشـاد إلى عـدم لزوم تحصـيل العلم فى مورده، ولو اُريـد بالتبيّن الوثوق لكان المفهوم عـدم لزوم تحصيله فى خبر العدل ولا محذور فى الإلتزام بذلك بل لا مناص عنه كما سيأتى.

وقد يقال: بأن فى القضـيه الشـرطيه قرينه على أنها ليست بذات مفهوم، فإنه إذا وصل فى واقعه خبران أحدهما من الفاسق والآخر من العـادل ولو كـان معنى منطوق الآـيه أن طبيعى الخبر إذا جـاء به فاسق، فاللازم التبين فيه لزم فى الفرض التبين من خبر العادل أيضـا، لأـنّه يصـدق أن الطبيعى جـاء به فـاسق، فاللاـزم التبين من الطبيعى الصـادق على خبر العادل أيضا فيلزم القول باعتبار خبر العادل إذا انفرد، وعدم اعتباره إذا انضم إليه خبر الفاسق، ولكن لا يخفى أن مناسـبه الحكم والموضوع مقتضاها اختصاص التبين بصوره اختصاص المخبر بالواقعه بالفاسق.

وقـد يقال: بعـدم المفهوم للقضـيه الشـرطيه؛ لأنّ المفهوم على تقـديره لا يمكن أنْ يؤخذ به فى مورد نزول الآيه حيث إن ارتداد شخص أو قوم لاـ يثبت بـالخبر الواحـد سواء كـان المخبر عادلاً أو فاسـقا، والإلتزام بخروج المورد عن المطلق أو العام مسـتهجن فيتعيّن الإلتزام بأن الآيه إرشاد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق خاصه.

والجواب كما عن الشـيخ الأنصارى قدس سـره أنه لا يلزم على البناء للمفهوم إخراج المورد، فإن المراد من الفاسق المضاف إليه النبـأ طبيعى الفـاسق لاـ فـاسق واحـد ليكون المفهوم اعتبـار خبر العـدل الواحـد، بـل المراد فى نبـأ العـادل أيضا نبأ طبيعى العادل فـالمنطوق مـدلوله أن النبأ إذا جاء به الفاسق فما دام لم يظهر صـدقه لا يجوز الإعتماد عليه والعمل به، بخلاف خبر طبيعى العادل فإنّه يجوز الاعتماد عليه كما هو مقتضى المفهوم حتى فى مورد نزول الآيه، غايه الأمر العمل به فى مورد نزولها مقيّد بما إذا

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهه مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذى جئ به على كون الجائى به الفاسق، يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

ولا ـ يخفى أنه على هذا التقرير لا ـ يرد: أن الشرط فى القضيه لبيان تحقق الموضوع فلا ـ مفهوم له، أو مفهومه السالبه بانتفاء الموضوع، فافهم.

انضم إليه نبأ عادل آخر.

وبتعبير آخر قد ثبت فى مورد نزولها تقييد المفهوم بالإضافه إلى المورد لا أن المورد قد خرج عن المفهوم رأسا ولا استهجان فى تقييد المفهوم خصوصاً مع بقاء المنطوق فيه على إطلاقه.

ولا يخفى أيضاً أن الفاسق وإنْ يعمّ الفاسق المتحرز عن الكذب، إلّا أنه لابد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافه إلى المتحرز عنه فى غير موارد اعتبار شهاده العدل من الإخبار بالموضوعات والأحكام الكليه بما دلّ على اعتبارهم خبر الثقه، حيث إن ردع السيره الجاريه على اعتبار خبر الثقه بإطلاق المنطوق غير تام خصوصا بملاحظه التعليل الوارد فى ذيل الآيه.

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف فى آيه النبأ

ثم إنه قد يوجّه دلاله آيه النبأ على اعتبار خبر العدل بمفهوم الوصف، والمراد من الفاسق ذكر عنوان الفاسق، فإن قوله سبحانه «إنْ جاءكم فاسق بنبأ»، فى قوله، قوله إنْ جاءكم من هو فاسق بنبأ.

وفيه أن الوصف المعتمد على موصوفه لا يدلّ على المفهوم على ما تقدم الكلام فى مفهوم الوصف، فكيف بغير المعتمد عليه كما فى الآيه حيث إن غير

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضيه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضيه ولو كانت مسوقه لذلك، إلاّ أنها ظاهره فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر.

المعتمد كاللقب فى أن إثبات حكم لموضوع لا يدلّ على انتفائه عن غيره بعدم جعل مثله لغيره كما فى قوله أكرم العالم.

وذكر الشيخ الأنصارى قدس سره أن فى العدول عن ذكر العنوان الذاتى إلى العنوان العرضى دلاله على اعتبار خبر العدل لأنّ خبر الفاسق بعنوانه الأولى خبر واحد وبعنوانه الثانوى خبر الفاسق، ولو كان الخبر الواحد على الإطلاق غير معتبر لكان المناسب أنْ يقال: إن جاءكم نبأ واحد فتبينوا ففى العدول عن هذا التعبير إلى ما فى الآيه اقتضاء أنْ لا يكون خبر الفاسق بعنوانه الأولى محكوما عليه بلزوم التبين، وهذا لا يكون إلاّ باعتبار خبر العدل.

وقد يورد على الاستدلال بأن كون الخبر خبر فاسق كما أنه عنوان عرضى كذلك كون الخبر خبر الواحد ويحتمل دخاله عنوان الخبر الواحد فى لزوم التبيّن عند إراده العمل، وذكر الفاسق بخصوصه للدلاله على فسق المخبر فى مورد نزول الآيه، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ قدس سره من العنوان العرضى ليس مقابل الجنس والفصل والنوع ومن الذاتى أحدها، بل المراد أن عنوان الخبر الواحد ينطبق على خبر الفاسق بلا ملاحظه حال المخبر، بخلاف عنوان خبر الفاسق أو خبر العادل فإنّ انطباقهما يحتاج إلى ملاحظه حال المخبر.

وبتعبير آخر دعوى عدم دلاله الوصف على المفهوم لاحتمال ذكر عنوان الفاسق فى الشرط للدلاله على فسق المخبر فى مورد نزولها لا يحتاج إلى المناقشه

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهره فى المفهوم، لأن التعليل بإصابه القوم بالجهاله المشترك بين المفهوم والمنطوق، يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهاله بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهه وفعل مالا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيده.

ثم إنّه لو سلم تماميه دلاله الآيه على حجيه خبر العدل، ربّما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطه أو وسائط[١].

فى العنوان الذاتى أو العرضى بالمعنى الذى ذكرنا.

[١] حاصل الإشكال أن الآيه الشريفه ونحوها مما يدلّ على اعتبار خبر العدل أو الثقه لا يفيد فيما إذا كان الخبر المنقول النبأ عن المعصوم عليه السلام بوسائط أو حتى بالإضافه إلى من يصل إليه الخبر عن الإمام عليه السلام بواسطه بأنْ لا يخبر إليه المخبر الخبر عن الإمام بلا واسطه، وكذلك الحال فيما إذا أخبر العادل بعداله مخبر حتى فيما إذا كان الإخبار بعدالته مباشره، والوجه فى الإشكال أنّه إذا كان الواصل إلينا خبر العادل عن الإمام عليه السلام بلا واسطه بينه وبين الإمام عليه السلام فمقتضى وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ترتيب أثر قول الإمام عليه السلام على خبره، وأما إذا كان خبره عنه مع الواسطه فلا يكون دليل اعتبار الخبر مقتضيا لاعتبار الخبر الواصل إلينا فإنه ليس واقع خبر المخبر لنا إلّا خبر الواسطه الذى ليس بنفسه أثر شرعى، ولا موضوع لأثر شرعى غير وجوب التصديق الذى جعل له هذا الأثر الشرعى بدليل الاعتبار، ولو كان الأمر بترتيب هذا الأثر مدلولاً لدليل الاعتبار لزم كون وجوب تصديق العادل فى خبره موضوعا وحكما فى دليل الاعتبار، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، وذكر الماتن قدس سره أنه إذا صار خبر العدل عن الإمام عليه السلام أو خبره بالعداله بموضوع ذى حكم

....

بخطاب اعتبار خبر العدل، فيمكن ورود خطاب آخر ينشأ به بالخبر العدل عن المعصوم عليه السلام من الأثر على خبر العدل بذلك الخبر، ومعه ينحل إشكال اتحاد الموضوع والحكم ولكن المفروض فى المقام أن ما يستفاد منها اعتبار خبر العدل مع تعدّده لا يستفاد منه إلاّ إنشاء واحد وهو ترتيب ما للمخبر واقعا من الأثر على إخبار العادل به.

أقول: لا يكفى الخطاب الآخر إلاّ فيما وصل الخبر بقول المعصوم عليه السلام بواسطه واحده وفيما كان بواسطتين أو أكثر يتعين خطاب ثالث أو أكثر ينشأ به أثر الإخبار بالخبر عن المعصوم عليه السلام للخبر عن ذلك الإخبار، وهكذا وإلاّ لزم اتحاد الحكم والموضوع بالإضافه.

وأجاب الماتن قدس سره عن أصل الإشكال بأنه لم يلاحظ فى وجوب تصديق العادل فى خبره إلاّ طبيعى الأثر، لا الأثر المفروض للمخبر به مع قطع النظر عن الحكم بترتيبه على الخبر العدل حتى يستشكل فى خبر عن المعصوم عليه السلام عليه بالواسطه وفى الإخبار بعداله الراوى، بل المراد من الأثر للمخبر به المأثور بترتيبه على الخبر طبيعى الأثر ولو كان ذلك الطبيعىّ بنفس ذلك الأمر، كما يقال مثلاً: الكلام ما يصحّ السكوت عليه فإنّ عنوان الحكم بطبيعى الكلام بأنه يصحّ السكوت عليه يعمّ نفس هذا الكلام الذى يتمّ بنفس هذا الحكم.

وبتعبير آخر إذا شمل مفاد دليل الاعتبار لخبر المخبر عن الإمام عليه السلام يكون شموله له موجبا لشموله لخبر المخبر بذلك الخبر أيضا، فإنّه بشمول دليل الاعتبار للمخبر عن الإمام عليه السلام وصيروره الخبر ذا أثر يكون تنزيل الخبر بذلك الخبر أيضا محققا، وهذا حاصل ما أجاب به أولاً.

فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس إلّا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر، لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلّا أنه بنفس الحكم فى مثل الآيه بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

وأجاب ثانيا: بأنه لو فرض عدم شمول دليل الاعتبار للخبر بالخبر بالدلاله اللفظيه ثبت اعتبار الخبر مع الواسطه بعدم احتمال الفرق بين الأثر الثابت للمخبر به مع قطع النظر عن خطاب الاعتبار، وبين الثابت للمخبر به بلحاظ خطاب الاعتبار أضف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين ترتيب أثر وأثر آخر.

أقول: الصحيح فى الجواب أنْ يقال ليس اعتبار الخبر بمعنى تنزيله منزله واقعه، ليقال: إنه لابد من أنْ يكون لواقعه أثر مع قطع النظر عن التنزيل أو يكون لواقعه موضوعا أو حكما شرعيا، بل معنى حجيه الخبر اعتباره علماً وإحرازاً بالمخبر به، فلابد من أنْ يكون فى البين ما يوجب خروج الاعتبار عن اللغويه ولو بأنْ يكون للعلم بالمخبر به أثر من جواز الإخبار به ونحوه، مثلًا إذا روى المفيد عن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن الإمام عليه السلام يكون مقتضى دليل الاعتبار أن خبر المفيد إحراز لخبر ابن الوليد فيجوز لنا الإخبار بأن ابن الوليد أخبر المفيد بكذا، وبعد إحراز خبر ابن الوليد يكون مقتضى دليل الاعتبار خبر ابن الوليد لكون خطاب الاعتبار إنحلاليا، فإن خبر ابن الوليد علم بخبر الصفار فيجوز الإخبار بأن الصفار قد أخبر ابن الوليد، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام وبضميمه أصاله الظهور وجهه الصدور يكون العلم بقول الإمام عليه السلام بظاهره وجهه صدوره مستندا للحكم الشرعى الفرعى فى الواقعه.

ولو أُغمض عن ذلك وقيل بأن معنى اعتبار الخبر تنزيله منزله واقعه المخبر به

نعـم لـو أنشـأ هـذا الحكم ثانيـاً، فلاـ بـأس فى أن يكـون بلحـاظه أيضـاً، حيث إنه صـار أثراً بجعـل آخر، فلاـ يلزم اتحـاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلاّ جعل واحد، فتدبر.

ويمكن ذب الإشكال، بـأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضـيه طبيعيه، والحكم فيها بلحاظ طبيعه الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلاّ فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه حكم الطبيعه إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هـذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هـذا الأثر ــــ أى وجوب التصـديق ــــ بعـد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، فى وجوب

فيمكن القول بـأن المنزل عليه لخبر المفيـد ليس خبر ابن الوليـد، ليقـال إنّ خبر ابن الوليـد ليس بـذى أثر مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، بل حيث إن عمـده الـدليل على اعتبار خبر العدل أو الثقه سيره العقلاء وهم لا يفرقون فى الخبر بالواقعه بين كون الخبر بواسطه أو بـدونها، فيكون مقتضـى السـيره وإمضائها تنزيل خبر المفيـد عن ابن الوليد عن الصـفار عن الإمام عليه السـلام تنزيل الخبر بمجموع سنده منزله العلم بقول المعصوم عليه السلام .

نعم إذا كـان بعض الوسائط مجهولاًـ أو ضـعيفا فلاـ يكون فى الخبر المزبور هـذا التنزيل لخروجه عن دائره السـيره المشار إليها، ولكن لاـ يخفى أنّه فى إجراء الـدفع بأحـد الوجهين فى الخبر بعـداله الراوى تأمـل، اللّهمّ إلاّـ أنْ يقال: إن الإخبار بعـداله الراوى إخبار عن موضوع ذى حكم وهو ترتّب وجوب التصديق على خبره ولا يضرّ إستفاده حكم ذلك الموضوع من نفس دليل اعتبار الخبر لما تقدم من أن الأثر الملحوظ للمخبر به فى دليل الاعتبار طبيعى الأثر الانحلالى بانحلال خبر العدل.

ص :۱۳۷

الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعى وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم فى الآيه به، فافهم.

ولا يخفى أنّه لا مجال بعد إندفاع الإشكال بذلك للإشكال فى خصوص الوسائط من الأخبار[١].

[١] ثم إن فى المقام إشكالاً آخر فى اعتبار الأخبار مع الواسطه وهو أنه إذا شمل دليل الاعتبار لخبر المفيد عن ابن الوليد وباعتبار خبره الثابت وجداناً يحرز خبر ابن الوليد ولكن لا يمكن أنْ يعم وجوب التصديق لخبر ابن الوليد بأنْ يثبت وجوب التصديق لخبر ابن الوليد أيضا؛ لأنّ الحكم لا يعمّ الفرد من الموضوع الذى تتأخّر رتبته عن ثبوت ذلك الحكم للموضوع، ولكن الإشكال ضعيف فإن الحكم إذا كان إنحلاليا وبثبوته لفرد من الموضوع يتحقق أو يحرز فرد آخر من الموضوع، يثبت الحكم الانحلالى للفرد المتحقق أو المحرز أيضا، فإن الحكم الثابت فرد آخر من الحكم فلاحظ مسأله الإقرار بالإقرار والبينه على البينه، فإنه بشمول دليل الاعتبار للإقرار المحرز بالوجدان يحرز الإقرار بالحق ويحكم بنفوذه، فيثبت الحق، كما أن بشمول دليل الاعتبار للبينه على شهاده العدلين يحرز البينه بالحق وبنفوذها تثبت الدعوى.

ولكن ذكر الماتن قدس سره أنه لا يبقى مجال لهذا الإشكال مع ظهور الجواب عن الإشكال الأول الراجع إلى لزوم إتحاد الحكم والموضوع؛ لأنّ الموضوع فى الحقيقه نفس الأثر الثابت للمخبر به على تقديره ولو كان ذاك الأثر بلحاظ أفراد طبيعى الأثر حتى ما كان مستفادا من خطاب اعتبار خبر العدل، فإنّه بذلك الدليل يثبت للخبر اللاحق الأثر الثابت للسابق على تقديره.

أقول: قد ذكرنا أن إرجاع وجوب التصديق لخبر العادل إلى الأثر الشرعى

كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلًا، بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاًـ حكماً له أيضاً، وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكى للخبر بنحو القضيه الطبيعيه، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.

بترتيب الأثر الثابت للمخبر به على خبر العدل خلاف اعتبار الأماره عند العقلاء، فإن اعتباره عندهم اعتبارها علما بالمخبر به على ما تقدم، نعم إذا لم يصح أن يعمّ الحكم لجميع أفراد موضوعه حتى الفرد الذى تتأخر رتبته عن الحكم بأن دار الأمر فى ذلك الحكم أنْ يختص بالأفراد التى لاـ تتوقف فرديتها للموضوع على الحكم المجعول له أو يختص بخصوص الفرد الذى يتوقف فرديته على ذلك الحكم، كما فى قوله كل خبرى كاذب فلا يبعد القول بأنّه لا يعمّ الفرد المتوقف فرديته على هذا الحكم ويعدّ اختصاصه به من التخصيص المستهجن، ومن هذا القبيل تردد شمول دليل اعتبار خبر العدل أو الثقه للأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام الواصله إلينا بواسطه العدول والثقات أو للإجماع المنقول فى كلام السيد من كون العمل بالخبر الواحد عند أصحابنا نظير العمل بالقياس عندهم مع كون نقله الإجماع موهونا معارضا بالمثل، وعدم الملازمه بين اعتبار خبر العدل عن المعصوم عليه السلام بنحو نقل الروايه وبين نقل مثل الإجماع المزبور، وأن شمول اعتبار خبر العدل لما نقله من الإجماع غير معقول لأنّه يلزم من شمول دليل الاعتبار له عدم اعتباره؛ لأنّ غايه الإجماع المنقول أنه خبر الواحد وما يلزم من اعتباره عدم اعتباره غير ممكن الاعتبار.

ص: ۱۳۹

ومنها: آيه النفر، قال اللّه تبارك وتع_الی: «فلو لا نف_ر من كل فرقه منهم طائفه» الآيه، وربّما يستدلّ بها من وجوه.

أحـدها: أنّ كلمه (لعلّ) وإن كانت مسـتعمله علی التحقيق فی معناها الحقيقی وهو الترجّی الإيقاعی] ١] الإنشائی، إلاّ أن الداعی إليه حيث يستحيل فی حقه

فی الاستدلال علی اعتبار الخبر الواحد بآيه النفر

[١] من الآيات التی إسـتدل بها علی اعتبار خبر العـدل آيه النفر قال اللّه تعالی «لولا نفر من كل فرقه منهم طائفه»(١) الآيه، وذكر الماتن قدس سره أنّه يستدلّ بها علی اعتبار خبر العدل من وجوه.

الأول: أنّ كلمه (لعلّ) وإنْ تكن مستعمله فی معناها الموضوع له وهو الترجّی الإنشائی، إلاّ أنْ الداعی إلی استعمالها فيه لا يمكن أنْ يكون هو الترجّی الحقيقی الممكن من الجاهل بحقيقه الأمر والواقع، ويتعيّن كون اسـتعمالها فيه لإظهار مطلوبيه الفعل المنشـأ له الترجّی، وإذا ثبت مطلوبيّه التحـذّر أی قبول الإنذار والعمل علی مقتضاه ثبت وجوبه شـرعا لعدم الفصل بين مطلوبيته ووجوبه، فإن التحذّر لا يقبل الاسـتحباب فإنّه يجب مع ثبوت مقتضـيه ولا يكون مطلوبا أصـلًا مع عدم مقتضـيه، والثانی، أن الإنذار الوارد فی الآيه واجب حيث جعل غايه للنفر الواجب فإن وجوب النفر مسـتفاد من كلمه لولا التحضيضـيه المتضـمنه للتوبيـخ علی ترك الفعل، وإذا كان الإنذار واجبا وجب ما يترتب عليه من الفرض حيث لا يمكن وجوب شیء وعدم وجوب غايته المترتبه عليه من الغرض.

وعلی الجمله لا يمكن عدم لزوم الغايه التی تقبل التكليف ويترتّب علی الواجب وذكر غرضاً لذلك الواجب.

١- ١) سوره التوبه: الآيه ١٢٢.

....

والثالث: أن الإنذار واجب لما تقدم وذكر التحذر غايه له، ومن الظاهر أن وجوب ذى الغايه التى تقبل التكليف ترشحى من وجوب غايته، وإذا لم تكن الغايه واجبه فكيف يترشح الوجوب إلى ذيها يعنى الإنذار.

والفرق بين الوجه الثالث والوجه الثانى، أن الثانى كان ناظرا إلى إيجاب ذى الغايه وأن وجوبه من غير لزوم غايته التى تقبل التكليف غير ممكن بلا- نظر إلى كون وجوب ذى الغايه نفسيا أو غيريا، والوجه الثالث ناظر إلى أنّ إيجابه غيرى فلابد من وجوب الغايه ليترشح الوجوب منها إلى ذيها حتى فيما فرض أنّ لذى الغايه فائده أُخرى يترتب عليها بحيث لا يكون إيجابه نفسياً بدون إيجاب غايته لغواً، كظهور الحق ووضوح الواقع فإن ذلك يترتب على الإنذار مع تراكمه وكثره المنذرين ولكن وجوب الإنذار غيريا مع عدم وجوب التحذر غير ممكن.

وأجاب قدس سره عن وجه الإمكان بإمكان الاستحباب فى التحذر؛ لأنّ إنذار المنذرين لو كان موجباً للعلم بالواقع كما إذا كانوا من الكثره بحيث يحصل من إنذارهم فى واقعه العلم بالتكليف الواقعى يتعين الحذر للزوم اتباع العلم بالتكليف، وأما إذا لم يكن موجبا له فيكون التحذر من الابتلاء بمفسده الفعل أو فوت المصلحه الملزمه أمرا حسنا، والتحذر لرجاء عدم الابتلاء أو عدم فوت المصلحه الملزمه مستحباً فإنّه من الاحتياط، وبتعبير آخر حجيه غير العدل تنتزع من إيجاب الحذر لا من مجرد مطلوبيته، وكلمه (لعلّ) لا- يستفاد منها إلّا المطلوبيه لا كونها بنحو اللزوم، فالفصل بين مطلوبيه الحذر وعدم وجوبه بأنْ يثبت الأوّل عند إخبار العدل دون الثانى أمر ممكن فإنّ الخوف يصدق إذا كان فى البين احتمال الابتلاء بالمفسده أو فوت المصلحه الملزمه.

ص :۱۴۱

تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبيه التحـذر عنـد الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شـرعاً، لعدم الفصل، وعقلًا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب، كما هو قضيه كلمه (لولا) التحضيضيه، وجب التحذر، وإلّا لغى وجوبه.

ويورد على الوجه الثانى بأن إيجاب الإنـذار مع عـدم وجوب الحذر بإطلاقه أو اشتراطه بصوره إحراز صدق الإنذار لا يكون لغوا حيث إن وجوب الإنـذار على المنـذر مع عـدم لزوم العمل بإنـذاره مطلقا لوضوح الواقع بتراكم الإنـذار، وعلى الوجه الثالث: بأن الإنذار فعل المنذر والحذر فعل من وصل إليه الإنذار فلا يعقل أنْ يكون فعل المنذر واجبا غيريا ترشـحيا، بل يتعين كونه نفسـيا، غـايه الأـمر الـداعى إلى إيجـابه وجوب الغـايه، ولكن كون وجوب الغـايه على الإطلاـق غير ظاهر بل لعلّه مشـروط بصوره العلم والوثوق بصدق الإنذار.

لا يقال: وجوب العمل بإنـذار المنـذر مطلق سواءً حصل العلم بصـدق الإنذار أم لا، مقتضـى الإطلاق وعدم تقييد مطلوبيه الحذر بصوره العلم، فإنّه يقال: لا مجرى لأصاله الإطلاق فى ناحيه وجوب الحـذر لعدم كون الآيه وارده إلّا فى مقام إيجاب النفر للتفقه كفائيًا هـذا أولاً، وثانيا ما يقتضـى إختصاص وجوب الحذر بصوره إحراز الصدق موجود فى نفس الآيه بمعنى أنه لو كانت الآيه فى مقام البيان حتى فى ناحيه وجوب العمل بإنـذار، لكان وجوب الحذر مختصا بصوره إحراز صدق الإنذار، وذلك فإن إيجاب النفر بنحو الوجوب الكفـائى كمـا هو ظـاهر الآـيه للتفقه وتعلم معالم الـدين لإبلاغها للمتخلفين أو لإبلاغ المتخلفين إلى النافرين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، ويجب الحذر على المتخلّفين النافرين فيما إذا اُنذروا بأحكام الدين

ص :۱۴۲

....

ومعالمها ولا يكون هذا الوجوب منجزا إلّا مع إحرازهم أنّهم أنذروا بها.

وبتعبير آخر الإنـذار بمعالم الدين وأحكامه موضوع لوجوب القبول على الآخرين فيحتاج فى وجوب القبول عليهم إلى إحرازهم أنهم أُنـذروا بهـا كسـائر الأحكـام المترتبه على سـائر الموضوعـات فى توقف تنجزها على إحراز فعليه موضوعاتها وهـذا ما أفاده الماتن بزياده التوضيح منّا.

أقول: ما ذكره قدس سره أوّلاً من أنّ الحذر بنفسه لا يقتضى أنْ يكون الطلب المتعلق به لزوميا بل يمكن كونه بنحو الإستحباب أمر صـحيح فى نفسه، نظير قوله فأحـذر إذا نصـحك أخوك، ولكن المحـذور منه فى الآيه المباركه مخالفه إنـذار المنذر، ومن الظاهر أنّ المنذر إما أنْ يخبر بالتكليف الواقعى بالمطابقه وبالعقاب على مخالفته بالإستلزام أو بالعكس، وظاهر الحذر عمّا اُنذروا الحـذر عمـا يترتب على مخـالفه الإنـذار من احتمـال العقـاب، وفوت الملاـك على تقـديره لا يعبأ به عامه الناس مع فرض عـدم إحتمال العقاب فطلب الحـذر مع عدم ترتب احتمال العقاب على المخالفه بلا معنى، ولذا لو ورد فى الخطاب الشـرعى لاُخذ فى إنذار الفاسق إذا أنذرك بما تفقّه، كان الكلام المزبور صحيحاً وإن يحتمل فوت الملاك الواقعى بصدق إنذاره.

وأما ما ذكر قدس سره من عدم الإطلاق فى طلب الحذر ولعله مشـروط بحصول العلم بصدق الإنذار، بل فى الآيه دلاله على أن المطلوب القبول والعمـل إذا كـان الإنـذار بمعـالم الـدين وأحكـامه، واللازم إحراز ذلك كسائر الموضوعات للأحكام لا يمكن المساعـده عليه، فـإن اختصـاص كون الآـيه فى مقـام بيان وجوب النفر فقط غير معلوم، فإنّ سوقها فى مقام وجوب النفر لا ينافى كونها فى مقام بيان وجوب التفقه ووجوب

ثالثها: إنه جعل غايه للانذار الواجب، وغايه الواجب واجب.

ويشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع فى محذور مخالفته، من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائده الإنذار ب [إيجاب] التحذر تعبداً، لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق، ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايتيه التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو

الإنذار ووجوب الحذر أيضا، حيث إن الأحكام الوارده فيها أحكام متعدده وكونها وارده فى بيان واحد منها خلاف أصاله كون المتكلم فى بيان كلّ حكم يرد فى خطابه، وكذا دعوى أنّ فى الآيه قرينه على ما يقتضى اختصاص وجوب الحذر بصوره العلم بصدق الإنذار، وذلك فإنه لم يؤخذ فى ناحيه الإنذار إلّا الإخبار بترتب العقاب على الترك والفعل سواء كان الإخبار بالدلاله المطابقيّه أو بغيرها، وكما أنّ مقتضى إطلاق الآيه وجوب الإنذار على المنذرين سواء أفاد العلم بالصدق للسامعين أم لا، كذلك الحال فى ناحيه وجوب القبول على المنذرين بالفتح بلا تقييد بصوره علمهم بصدق الإنذار، ومقتضى هذا الإطلاق اعتبار إنذارهم علما بمعالم الدين وأحكامه، ولكن هذا فى الحقيقه عباره اخرى عن اعتبار فتوى الفقيه فإن مضمون الآيه اعتبار محتوى كلام المنذر، بما هو منذر وما أجاب به الماتن قدس سره عن ذلك بأنّه لم يكن حال الرواه فى الصدر الأول الناقلين عن النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام إلّا كحال نقله الفتاوى عن المجتهدين فى هذه الأعصار، وكما يصدق الإنذار على نقل نقله الفتاوى عن المجتهد إذا كان المنقول حكماً إلزامياً يستلزم التخويف على

لم نقل بكونه مشروطاً به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفه ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله ، كى ينذروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين فى تفسير الآيه، لكى يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا

المخالفه، كذلك الحال فى نقل كلام النبى صلى الله عليه و آله والمعصوم عليه السلام فى تلك الأعصار.

وعلى الجمله إذا كان النقل مع التخويف معتبرا كان معتبرا بلا تخويف لعدم القول بالفصل وعدم احتمال الفرق بين الخبر المقارن للتخويف وبين غيره.

وعن بعض الأعلام قدس سره أن التفكيك بين نقل الحديث والفتوى وقع فى الأزمنه المتأخره لكثره الأخبار واختلافها فى العبادات وقلتها فى المعاملات جدا، بحيث يحتاج استفاده أحكام المعاملات من تلك الروايات إلى صرف العمر فى وجه الإستفاده وكيفيتها منها، وإذا دلّت الروايه على اعتبار الإنذار فى الصدر الأول كان مقتضاها اعتبار خبر العدل والثقه. وفيه أنّ الآيه على تقدير الإطلاق لا تدلّ إلّا على اعتبار الفتوى يعنى الإفتاء، وذلك فإنّ المهم فى بحث حجيه خبر الواحد هو إثبات أن الكلام الصادر من الراوى علم بكلام المعصوم عليه السلام بحسب الصدور، وأما المعنى المستفاد ومحتواه فقول الراوى بما هو راوٍ غير معتبر فيه، فإنّه يمكن أنْ يكون المستفاد منه عند المروى إليه خلاف ما استفاد الراوى، وعلى ذلك فمفاد الآيه اعتبار الإنذار بما هو إنذار وقبول إنذاره على المنذر بالفتح، وهذا فى قوه اعتبار محتواه الذى عند الراوى أو حتى إذا لم يكن إنذاره بنقل الروايه.

وبالجمله كون الإنذار فى الصدر الأول كان مع نقل كلام المعصوم عليه السلام لا يوجب كون موضوع الاعتبار نقل كلامه عليه السلام مع قطع النظر عن الإنذار كما لا يخفى.

دلاله لها على حجيه الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوى إلاّ الإخبار بما تحمله، لا التخويف والإنذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبه إلى المسترشد أو المقلد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواه فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلاّ كحال نقله الفتاوى إلى العوام.

ولا شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه، فالآيه لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجه بدونه أيضاً، لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم. ومنها: آيه الكتمان «إنّ الّذين يكتمون ما أنزلنا . . .» الآيه[۱].

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الكتمان

[۱] قد يستدل بقوله سبحانه «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس فى الكتاب أُولئك يلعنهم اللّه ويلعنهم اللاعنون»(۱) وتقريب الإستدلال هو أنّ الغرض والغايه من وجوب الإظهار أو حرمه الكتمان ترتب التصديق العملى على الإظهار، ومقتضى إطلاق الآيه وجوب الإظهار ولو فيما لا يوجب العلم للسامعين، ومقتضى وجوب الإظهار فى الفرض ترتب وجوب العمل على طبقه وهذا معنى التعبّد بالإظهار، وبتعبير آخر يكون الإظهار حجه ويعتبر علما ولو فيما لا يوجب العلم وجدانا نظير ما يذكر فى قوله سبحانه «ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق اللّه فى أرحامهن»(۲) من أنّ نهى المرأه عن كتمانها حتى فى صوره عدم إفاده إظهارها العلم بالصدق مقتضاه اعتبار قولها فى إخبارها بحملها، وقد أورد

۱- ۱) سوره البقره: الآيه ۱۵۹.

۲- ۲) سوره البقره: الآيه ۲۲۸.

وتقريب الاستدلال بها: إن حرمه الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلًا، للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمه لا ـ مجال للإيراد على هذه الآيه بما أورد على آيه النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا ـ يخفى، لكنها ممنوعه، فإن اللغويه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحق

الشيخ قدس سره على الاستدلال بأن الغايه من وجوب الإظهار أو حرمه الكتمان أن يكون العمل بمقتضى الإظهار، إلّا أنّه لا دلاله للآيه على لزوم العمل بالإظهار تعبدا للإهمال فى ناحيه وجوب القبول، بل يمكن دعوى ظهورها فى العمل بالإظهار مع إحراز كونه إظهاراً للهدى، والتذكر بالبينه، وأورد عليه الماتن قدس سره أنّه بعد تسليم الملازمه والإطلاق فى وجوب الإظهار أو حرمه الكتمان لا ـ يمكن دعوى الإهمال فى وجوب القبول، وذلك فإنّه بناءً على الإهمال أو إختصاص وجوب العمل بصوره العلم بكون إظهاره إظهارا للهدايه، يكون وجوب الإظهار أو حرمه الكتمان حتى فى صوره عدم إفاده الإظهار العلم للسامع من اللغو، وهذا بخلاف آيه النفر فإنّه قد تقدم أنّه لا إطلاق فيها بالإضافه إلى وجوب الإنذار أيضا، والجواب الصحيح عن الاستدلال بآيه الكتمان منع الملازمه، بمعنى أنّه لم يعلم أن الغرض من حرمه الكتمان أو وجوب الإظهار العمل بالإظهار كما كان هذا غرضا للإنذار فى آيه النفر، بل الغرض من وجوب الإظهار وحرمه الكتمان وضوح الحقّ والعرفان به والشاهد لذلك ورود الآيه فى نبوّه نبينا صلى الله عليه و آله حيث وقع الإخبار بها فى الكتب المنزله من قبل، وبهذا يفترق المقام عن حرمه الكتمان على المرأه وإيجاب إظهار ما فى رحمها من الحمل حيث إن خبر المرأه الواحده لا يفيد عاده العلم بقولها فيتعيّن أن يكون تكليفها بالإظهار للعمل بقولها من جواز إطلاقها فى أى حال وإستحقاقها نفقتها ولو كان طلاقها بائناً إلى غير ذلك.

بسبب کثره من أفشاه وبیّنه، لئلا یکون للناس علی اللّه حجه، بل کان له علیهم الحجه البالغه.

ومنها: آیه السؤال عن أهل الذکر «فاسألوا أهل الذکر إنْ کنتم لا تعلمون»[۱].

فی الاستدلال علی اعتبار الخبر الواحد بآیه السؤال

[۱] الاستدلال بآیه السؤال عن أهل الذکر(۱) علی اعتبار خبر العدل مبنی علی أنّ مفادها قضیه کلیّه یختلف مصادیق ذلک المفاد، فإنّه إذا کان الشخص جاهلاً بنبوه نبینا صلی الله علیه و آله وسلم وأنّه هل الوعد برسالته ونبوته وارد فی أخبار الأنبیاء السابقین أو أنّه یمکن کون النبی صلی الله علیه و آله وسلم بشرا، أو یکون أهل الذکر علماءهم العارفین بکتب الأنبیاء السابقین وأحوالهم، کعلماء الیهود والنصاری، والمأمور بالسؤال عوام الیهود والنصاری وحیث إنّ هذا الأمر راجع إلی الاعتقادات یکون الأمر بالسؤال عنهم لتحصیل العلم والإعتقاد بنبوه نبینا صلی الله علیه و آله وسلم ، وکذا إذا کان الشخص عالما بنبوه نبینا صلی الله علیه و آله وسلم جاهلاً بوصیّه وخلیفته من بعده فأهل الذکر فی هذا الأمر نفس النبی صلی الله علیه و آله وخیار أصحابه العالمین بما سمعوا منه فی قضیه الخلافه من بعده، وإذا علم الإمام المعصوم علیه السلام وجهل الشخص قوله علیه السلام فأهل الذکر فی هذا الأمر نفس المعصوم علیه السلام أو الرواه عنه الذین أخذوا منه علیه السلام الحدیث بلا واسطه أو معها، فالفقیه غیر راوٍ للحدیث عنه علیه السلام ، بل مأمور بالأخذ بقول الإمام علیه السلام عن الرواه، فإن الراوی عنه علیه السلام أهل الذکر بالإضافه إلی الفقیه المزبور، کما أنّ الفقیه المزبور من أهل الذکر بالإضافه إلی العامی الذی یجهل تکالیفه وهمّه معرفته بها لیعمل علی طبقه، فالأمر بالسؤال فی موارد الاُمور الاعتقادیه لتحصیل العلم، وفی مورد الأحادیث الأخذ بمضمونها، وفی موارد التکالیف العمل علی طبق الفتوی المأخوذه فلا بدّ فی أنْ یکون مقتضی الآیه

۱- ۱) سوره النحل: الآیه ۴۳، وسوره الأنبیاء: الآیه ۷.

....

المباركه دليلًا على حجيه الخبر فى مورد نقل الروايه، وعلى حجيه الفتوى فى مورد الاستفتاء.

وعلى الجمله كما يكون مقتضى الآيه اعتبار الفتوى بالإضافه إلى المستفتى كذلك مقتضاه اعتبار روايه الراوى بالإضافه إلى المروى إليه غايته، كما يعتبر فى المفتى بعض الأُمور كذلك يعتبر فى الراوى عدم كونه فاسقا لما دلّ فى آيه النبأ على عدم اعتبار خبره، وفيه أن مفاد الآيه والأمر بالسؤال فيها على أهل الذكر لكون السؤال عنه طريقا لعرفان الحق والوصول إليه، فلا يكون الشخص معذوراً إذا ترك السؤال والفحص بأنْ كان عدم عرفانه الحق والوصول إليه لتركه السؤال والفحص، ولم يظهر فيها أنّ الأمر بالسؤال لمجرّد التعبّد بالجواب خصوصا بملاحظه مورد الآيه فى كون السؤال فى أمر إعتقادى بوجوب تحصيل العلم والعرفان به.

أضف إلى ذلك ما فى ذيلها فى قوله سبحانه «إنْ كنتم لا تعلمون» وقد نوقش فيها أيضا بأنّ راوى الحديث بما هو راوٍ يصدق عليه أهل الذكر، فلا دلاله فى الآيه على اعتبار خبر الراوى حتى لو قيل بأن مفادها التعبّد بالجواب، وأجاب الماتن قدس سره عن المناقشه بأنه يصدق أهل الذكر على بعض الرواه الذين هم من الفقهاء كأضراب زراره، وإذا دلّت الآيه على اعتبار خبره فى الجواب حتى فيما كان السائل عنه فقيهاً لكانت روايه غيره من العدول معتبره وإن لم يكن ذلك الغير فقيهاً للقطع بأنه ليس كون الراوى فقيهاً دخيلًا فى اعتبار روايته، كما لا يحتمل الفرق فى اعتبار خبر العدل بين كونه المبتدأ أو المسبوق بالسؤال.

أقول: لو لم تكن لفقاهه زراره وأضرابه دخاله فى الرجوع الى روايتهم لم تعم الآيه للسؤال عنهم من الروايه لظهور الآيه المباركه لدخاله عنوان أهل الذكر فى اعتبار

وتقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان.

وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلاله لها على التعبد بما يروى الراوى، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجيه الفتوى لا الروايه.

وفيه: إن كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه

جوابهم فيقتصر مدلولها فى الشمول باعتبار فتوى الفقيه، ولعله قدس سره يشير إلى ذلك بقوله: فافهم.

ولكن مع ذلك من كان شأنه جمع الروايات بطرقها المعروفه فى الأخذ والنقل المعبّر عنهم بنقله الأحاديث يصدق عليه عنوان أهل الذكر مع قطع النظر عن فقاهته وعدمها، والسؤال عنهم من الروايات الواصله إليهم بالطرق المعروفه يدخل فى السؤال عن أهل الذكر، وإذا كان المستفاد من الآيه جواز التعبد بجوابهم يكون ذلك فى معنى اعتبار الخبر، والعمده فى الإشكال على الإستدلال بالآيه أنّه لم يظهر من الآيه أنّ الأمر بالسؤال عن أهل الذكر للأخذ بجوابهم ولو تعبدا بل الظاهر بقرينه مورد الآيه وما ورد فى ذيلها من قوله سبحانه: «إنْ كنتم لا تعلمون» للإرشاد إلى طريق تحصيل العلم بالواقع والحق وعدم كون الشخص معذورا إذا ترك طريق الفحص على ما مرّ، نعم لو قام دليل من الخارج أن خبر العدل عن الإمام عليه السلام ولو كان بعنوان خبر الواحد علم بقوله عليه السلام أو أن فتوى الفقيه علم بالحكم الواقعى كان الرجوع إلى الروايه والظفر بالخبر العادل فى مورد كالظفر بفتوى الفقيه من تحصيل العلم بقول المعصوم أو بالحكم الشرعى.

السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه، وجب قبول روايتهم وروايه غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زراره وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروى ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آيه الأُذن «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أُذن قل أُذن خير لكم يؤمن باللّه ويؤمن للمؤمنين»[۱]. فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الأُذن

[۱] ووجه الاستدلال بها على اعتبار الخبر الواحد هو مدح اللّه سبحانه نبيّه صلى الله عليه و آله وسلم على تصديقه للمؤمنين وقرن تصديقهم بتصديق اللّه سبحانه، ولو لم يكن خبر العدل أو الثقه معتبرا لما كان فى تصديقه صلى الله عليه و آله موضع مدح، وقد أورد الماتن على الإستدلال بوجهين، الأول: أن المراد من الأُذن سريع القطع والاعتقاد لا العمل بالخبر تعبدا، والثانى: أنّه على تقدير كون المراد تصديق الغير فى خبره عملاً فهو بالإضافه إلى ما ينفع المخبر ولا يضرّ بالغير.

وبتعبير آخر عدم إظهار خلاف خبره له وردّ خبره عليه، لا ترتيب آثار ثبوت المخبر به عليه، وهذه جهه أخلاقيه حيث يرى الغير تصديق خبره وثبوت اعتباره عند السامع، وقد ذكر الشيخ قدس سره أن اختلاف الجارّ فى إضافه إيمانه صلى الله عليه و آله إليه سبحانه «يؤمن باللّه» عن الجارّ فى إضافته إلى المؤمنين مع تكرار الفعل «يؤمن للمؤمنين» قرينه على اختلاف المراد من الإيمان فيهما ففى إضافته إليه سبحانه بمعنى الاعتقاد واليقين وفى إضافته إلى المؤمنين التصديق صوره بمعنى عدم الإنكار عليهم عند

وفيه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبداً.

وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب فى باب حجيه الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه، وتصديقه للّه تعالى بأنه نمّه، كما هو المراد من التصديق فى قوله عليه السلام : (فصدقه وكذبهم)، حيث قال

خبرهم، بل الإصغاء والسكوت. وقول ما يتخيّل المخبر تصديق خبره، ولكن لا يخفى أن الإيمان يتعدى بكل من الباء واللام ويراد منه التصديق والاعتقاد واقعا كقوله سبحانه: «فما آمن لموسى إلّا ذريةً من قومه على خوف من فرعون»(۱) و«قالوا إن أنتم إلّا بشرٌ مثلنا»(۲) و«قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً»(۳) إلى غير ذلك، وقوله سبحانه «فآمنوا باللّه ورسوله النبى الأُمى»(۴) وقد يفرق بين الباء واللام بأن المراد فى موارد التعدى باللام الإيمان والاعتقاد بالشخص فى قوله، وفى موارد التعدى بالباء الاعتقاد بحصول نفس الشىء وحيث إن تصديق اللّه سبحانه فى وعده وقوله من جهات الاعتقاد بنفسه فإن ذاته سبحانه عين كماله والإيمان به لا ينفك عن التصديق بكلامه وخبره اختلفت التعديه فى إضافه الإيمان إليه سبحانه عن إضافته إلى المؤمنين.

أقول: لا يمكن أن يكون المراد من الأُذن فى الآيه سريع القطع والاعتقاد، فإن كون إنسان سريع الاعتقاد والقطع نقص له ولا يكون موجبا للمدح بل يكون قادحا

۱- ۱) سوره یونس: الآیه ۸۳.

۲- ۲) سوره ابراهیم: الآیه ۱۰.

۳- ۳) سوره الإسراء: الآیه ۹۰.

۴- ۴) سوره الاعراف: الآیه: ۱۵۸.

ــ على ما فى الخبر ــ : (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك: فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلاّ فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين فى قصه إسماعيل، فتأمل جيداً.

فيه خصوصا الذى يشغل منصب الزعامه لقوم فضلاً عن الاُمه وجميع البشر، هذا مع الإغماض عن كون النبى صلى الله عليه و آله وسلم معصوما وحيث إنّ الإيمان باللّه سبحانه والتصديق بكلّ مخبر فى خبره ولو كان فاسقا وكاذبا لا يجتمعان كما هو المفروض فى مورد نزول الآيه، يتعين أن يكون المراد من تصديق المؤمنين فى خبرهم إظهار التصديق لا بداعى الإعتقاد والتصديق الحقيقى لأدب المعاشره ولو فى موارد العلم بكذب المخبر فى خبره كما هو المفروض فى مورد نزولها، وهذا هو المراد أيضا من التصديق المروى عنه عليه السلام «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم»(۱).

والحاصل لا دلاله فى الآيه الكريمه على اعتبار الخبر الواحد بوجه.

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۲:۲۹۵، الباب ۱۵۷ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۴.

فصل

فی الأخبـار التی دلّت علی اعتبـار أخبار الآحاد وهی وإن کانت طوائف کثیره[۱]. کمـا یظهر من مراجعه الوسائل وغیرها، إلاّ أنه یشـکل الاسـتدلال بها علی حجیه أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غیر متفقه علی لفظ ولا علی معنی، فتکون متواتره لفظاً أو معنی.

ولکنه منـدفع بأنهـا وإن کـانت کـذلک، إلاّـ أنها متواتره إجمالاً، ضـروره أنه یعلم إجمالاً بصـدور بعضـها منهم علیهم السـلام ، وقضـیته وإن کان حجیه خبر دلّ علی حجیته أخصـها مضموناً إلاّ أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیه، وقد دلّ علی حجیه ما کان أعم، فافهم.

فی الأخبار التی استدل بها علی اعتبار الخبر الواحد

[۱] قـد یسـتدل علی اعتبـار الخبر الواحـد بالأخبـار التی یسـتظهر منهـا اعتباره، أو یکون ظاهرها اعتباره، وبما أنّ الاسـتدلال علی اعتبـار خبر الواحـد بـالخبر الواحـد مصـادره ولاـ تکون تلـک الأخبـار من المتواتر لفظـا أو معنی؛ لأنّها علی طوائف فقـد صـحّح الاسـتدلال بها بدعوی أنّها متواتره إجمالاً، وعلیها فیؤخذ منها بأخصّها مضمونا فیعتبر بها خبر یکون من حیث السند بحیث یکون من القـدر المتیقن فی الاعتبـار بحسـبها، ولو کان مثل هـذا الخبر کالخبر الصـحیح الأعلائی موجودا بین الأخبار ویکون مـدلولها أوسع، بأن یـدلّ علی اعتبار الخبر الواحـد إذا کان رواته ثقات أو حتی ممـدوحین یثبت به اعتبار خبر الثقه بل خبر الممدوح کما لا یخفی.

أقول: لم أجد فی الروایات الوارده الظاهره فی اعتبار الخبر ما یکون فی ناحیه سـندها صـحیحا أعلائیا یکون مضمونها اعتبار خبر مطلق الثقه أو الإمامی الممدوح،

....

وقـد يقال: ما ورد فی الجواب عن السؤال عن الرضا علیه السـلام : «أفیونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی فقال: نعم»(۱) یسـتفاد منه کون اعتبـار خبر الثقه کـان مفروغا عنه بین الإمام والسائل وإنما سؤاله کان ناظرا إلی الصـغری، ولکن لاـ یخفی أن یونس بن عبـدالرحمن کـان فقیهاً إمامیاً فالسؤال عن الأخـذ به وأنّه ثقه لیس لجهه أنّ کونه فقیهاً وإمامیا غیر دخیـل فی اعتبـار خبره أو فتواه، بـل لجهـاله کونه ثقه عنـد الإمام علیه السـلام فلا دلاله لها علی حجیه مطلق خبر الثقه فضـلاً عن فتـواه، أضف إلی ذلـک احتمـال کون المراد من الثقه الثقه فی دینه المرادف للعـداله نظیر مـا ورد: «لاـ تصـلّ إلاّـ خلف من تثق بدینه»(۲) إلی غیر ذلک.

ص :۱۵۶

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۴۷، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۳.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۸: الباب ۱۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث الأول.

فصل

فی الإجماع علی حجیه الخبر.

وتقریره من وجوه:

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیه من زماننا إلی زمان الشیخ قدس سره [۱].

فی استدلال علی اعتبار الخبر الواحد بالإجماع

[۱] یستدل علی اعتبار الخبر الواحد بالإجماع ویقرر الإجماع بوجوه.

منها: دعوی الإجماع المحصل، وأنه یحصل لمن فحص کلمات الأصحاب من الأزمنه المتأخره إلی زمان قدماء الأصحاب قطع برضا المعصوم علیه السلام بالعمل بخبر العدل بل الثقه لا بانضمام قاعده اللطف التی تقدم عدم تمامیتها ولا من باب الإجماع الدخولی المذکور عدم تحققه عاده، بل حصول القطع برضاه لمجرد الحدس أن قولهم بأخبار العدول والثقات لا ینفک عن رضاه علیه السلام به وأن فتاواهم بالاعتبار لا یمکن أن تکون علی خلاف الحق والواقع، ویمکن تحصیل ذلک من ملاحظه الإجماعات المنقوله فی کلمات جمله من الأصحاب علی اعتبار خبر الواحد العدل، ولکن لا یخفی أن تحصیل الإجماع القولی بما ذکر غیر ممکن ودعوی تحققه کما تری؛ لأن الخصوصیات المأخوذه فی اعتبار الخبر الواحد فی کلمات الأصحاب بل فی عبارات ناقلی الإجماع علی اعتباره مختلفه، فإن ظاهر بعضها اعتبار خبر العدل، وظاهر البعض الآخر اعتبار خبر الثقه، وظاهر البعض الثالث اعتبار خبر الثقه عند عدم خبر العدل، ورابعها اعتبار الخبر الموثوق بصدوره أو مضمونه إلی غیر ذلک، ومع هذا الاختلاف حتی فی الإجماعات المنقوله لا یمکن تحصیل العلم بالإجماع فضلاً عن کونه إجماعا تعبدیا.

فيكشف رضاه عليه السلام بذلک، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقوله على الحجيه، ولا يخفى مجازفه هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ فى اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقوله، اللّهمّ إلّا أن يدعى تواطؤها على الحجيه فى الجمله، وإنما الإختلاف فى الخصوصيات المعتبره فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً ـ بل كافه المسلمين ـ على العمل بخبر الواحد فى اُمورهم الشرعيه[۱]،كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

لا يقال: يمكن مع هذا الاختلاف الأخذ بالقدر المتيقن المعبر عنه بالأخص.

فإنّه يقال: لا يمكن ذلك فى المقام؛ لأن من يعتبر خبر الثقه لا يقول باعتبار خبر العدل إذا لم يكن خبر الثقه معتبرا، ومن يقول باعتبار خبر العدل ينكر اعتبار خبر الثقه، وهكذا، ومع هذا الاختلاف لا يمكن تحصيل العلم بالاعتبار فى الأخص خصوصا مع إحتمال كون المدرک لاعتبارهم محتملاً فى الوجوه المتقدمه من دلاله بعض الآيات والروايات أو فى الوجوه التى يأتى التعرض لها.

[۱] ثانى الوجوه دعوى الإجماع العملى من الأصحاب، حيث يرى الفاحص فى كلمات الأصحاب فى المسائل الفقهيه أنهم يعملون فيها بأخبار الآحاد حتى من القائلين بعدم اعتبارها كالسيد المرتضى وأتباعه، بل لا يختص ذلک بالعلماء فيرى أن المتشرعه يعملون بأخبار الآحاد من نقله الفتاوى إليهم من الثقات والعدول.

وفيه أن العمل بالخبر الواحد وإن كان واقعا من العلماء والمتشرعه، إلّا أن عملهم بها ليس بما هم متشرعه، ولذا يعملون بالخبر الواحد فى سائر الاُمور الراجعه إلى معاشهم ومعاشرتهم فيكون عملهم بما هم عقلاء حيث جرت سيره العقلاء ولو من غير المتدينين بدين الإسلام أو بدين أصلاً العمل بأخبار الثقات فيما بينهم

وفیه: مضافاً إلی ما عرفت مما یرد علی الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم علی ذلک، لم یحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدیّنون بهذا الدین، أو بما هم عقلاء ولو لم یلتزموا بدین، کما هو لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیه من الأمور العادیه، فیرجع إلی ثالث الوجوه، وهو دعوی استقرار سیره العقلاء من ذوی الأدیان وغیرهم علی العمل بخبر الثقه، واستمرت إلی زماننا، ولم یردع عنه نبی ولا وصی نبی، ضروره أنه لو کان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه یکشف عن رضی

فیرجع هذا الوجه إلی الثالث من تقریر الإجماع حیث إنهم یعملون فی اُمورهم بأخبار الثقات فیما بینهم ولا یفرقون بینها وبین اُمورهم الدینیه من الأخبار بالفتاوی ونحوها ولم یردعهم الشارع عن سیرتهم فی الاُمور الدینیه وهذا کاشف قطعی عن إمضاء الشارع ورضاه بها.

لا یقال: لم یثبت الردع عن السیره المشار إلیها فی الشرعیات فإنّ الآیات الوارده فی النهی عن السکون بغیر العلم والنهی عن اتباع الظن والتعلیل بأنّه لا یغنی من الحق کافیه فی الردع، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلک بأنّ منصرف تلک الآیات وظهورها الإرشاد إلی عدم کفایه غیر العلم فی اُصول الدین ومع الإغماض عن ذلک، المراد منها لانصراف إطلاقاتها أو کون القدر المتیقن منها توجّه النهی إلی ظن لم یقم علی اعتباره دلیل، وعلیه یکون ردع السیره بها دوریاً؛ لأنّ الردع بها یتوقف علی عدم کون السیره مخصصه لعموماتها أو مقیده لإطلاقاتها وعدم کونها مخصصه أو مقیده موقوف علی الردع عن السیره بها.

لا یقال: علی ذلک لا یمکن إثبات الخبر الواحد بالسیره أیضا حیث یتوقف اعتباره علی عدم کونها مردوعه بالآیات وعدم کونها مردوعه یتوقف علی کونها مخصّصه أو مقیده للعمومات وکونها مخصصه أو مقیده موقوف علی عدم الردع بها

الشارع به فی الشرعیات أیضاً.

إن قلت: یکفی فی الردع الآیات الناهیه، والروایات المانعه عن اتباع غیر العلم، وناهیک قوله تعالی: «ولا تقف ما لیس لک به علم»، وقوله تعالی: «وإن الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

قلت: لا- یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک، فإنه ـــ مضافاً إلی أنها وردت إرشاداً إلی عدم کفایه الظن فی أصول الدین، ولو سلم فإنما المتیقن لولا أنه المنصرف إلیه إطلاقها هو خصوص الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجه ـــ لا یکاد یکون الردع بها إلّا علی وجه دائر، وذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها، أو تقیید إطلاقها بالسیره علی اعتبار خبر الثقه، وهو یتوقف علی الردع عنها بها، وإلّا لکانت مخصصه أو مقیده لها، کما لا یخفی.

عنها.

فإنّه یقال: یکفی فی حجیّته ما جرت علیه سیره العقلاء فی مقام الاحتجاج عدم ثبوت الردع عنها ولو لعدم نهوض ما هو صالح لردعها، ویکفی ذلک فی الإلتزام بکونها مخصصه أو مقیده للآیات حیث إن ما جرت علیه سیره العقلاء فی مقام الاحتجاج والطاعه والمعصیه استحقاق الجزاء علی المخالفه وعدم استحقاقه علیها مع موافقته یکون متبعا عقلاً ما لم یقم دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات.

وعلی الجمله یکفی فی کون السیره مخصّصه أو مقیده لعموم الآیات وإطلاقاتها عدم ثبوت الردع بها عنها.

أقول: ما ذکره قدس سره من أنّه یکفی فی اتباع السیره العقلائیه عقلاً فی مقام الإطاعه عدم ثبوت الردع وهذا المقدار یکفی فی تخصیص العمومات وتقیید الإطلاقات لا یمکن المساعده علیه، فإن اللازم عقلاً فی جواز الاعتماد علی شیء من الطرق

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقه بالسيره أيضاً، إلّا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلًا يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفى فى تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السيره المستمره فى مقام الإطاعه والمعصيه، وفى استحقاق العقوبه بالمخالفه، وعدم استحقاقها مع الموافقه، ولو فى صوره المخالفه عن الواقع، يكون عقلًا فى الشرع متّبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه فى الشرعيات، فافهم وتأمل.

والأُصول إحراز اعتبارها إمضاءً أو تأسيسا، وهذا لا يجتمع مع إحتمال الردع عن السيره المشار إليها، وذكر قدس سره فى الهامش أنّه مع ثبوت الردع يستصحب عدمه وبقاء الحجيّه الثابته لخبر الواحد قبل نزول الآيات، وفيه ما لا يخفى فإنّه لم يحرز حجيه الخبر فى الشرعيات قبل نزول الآيات بحيث تكون الآيات ناسخه لها، بل تكشف عن عدم اعتباره فى الشرعيات من أول الأمر مع أنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب الروايات التى تعدّ من الخبر الواحد.

كما أنّ ما ذكره قدس سره فى الهامش من أنّ المقام داخل فى ورود الخاص من قبل، وورود خطاب العام بعده، ومع دوران الأمر بين كونه ناسخا أو الخاص المتقدم مخصّصا يحكم بالتخصيص لا يمكن المساعده عليه، لما تقدم من أن السيره العقلائيه مع إحتمال عدم إمضاء الشارع لها من الأول فى الشرعيات لا تعدّ من الخاص المتقدم، وتأخير خطاب الردع بملاحظه أن إبلاغه يتوقف على دخول الناس بالإسلام ثمّ إعلامهم الأحكام تدريجا لا مانع عنه، والصحيح فى الجواب أن الآيات المشار إليها لا يحتمل كونها رادعه، فإن السيره من المتشرّعه أيضا جاريه بعد نزولها

....

على الاستمرار بأخبار العدول والثقات فى الأحكام الشرعيه فإن الأماره التى استمرت السيره على العمل بها لو كانت غير معتبره عند الشارع منع عن العمل بها بخصوصها، وإلّا لا يمكن الردع عنها بالإطلاق أو العموم لأنّ الناس يرون الأماره المزبوره علما، ولذا لا ـ تصلح الآيات المشار إليها عن اعتبار أنفسها؛ لأنّها أيضا داخله فى الظواهر فيكون العمل بها عملاً بغير العلم، والسر فى ذلك أن النهى عن الوقوف بغير العلم مفادها قضيه حقيقيه، وتعيين عدم العلم خارج عن مدلولها ومقتضى السيره على اعتبار خبر الثقه كونه علما لا ـ يكون مصداقا للمنهى عنه؛ ولذا وردت الروايات الخاصه المتواتره إجمالاً فى النهى عن العمل بالقياس فى الدين.

ص: ۱۶۲

فصل

فی الوجوه العقلیه التی اُقیمت علی حجیه الخبر الواحد:

أحدها: أنه یعلم إجمالاً بصدور کثیر مما بأیدینا من الأخبار من الأئمه الأطهار علیهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه[۱].

فی الوجه الأول من الوجوه العقلیه المذکوره لحجیه الخبر الواحد

[۱] یستدل علی اعتبار الأخبار المأثوره عن الأئمه علیهم السلام التی وصلت بأیدینا المودعه فی الکتب المعروفه بالجوامع بالوجوه العقلیه منها ما تعرض الماتن له أولاً، وذکر فی تقریره أن الأخبار التی بأیدینا علی طائفتین.

إحداهما: من المثبتات للتکلیف والمراد منه الوجوب والحرمه أو ما هو ملزوم لأحدهما کقیام الخبر بنجاسه شیء أو ککون الجزء المبان من الحی میته، أو أن الفقاع خمر وغیر ذلک.

والاُخری: من النافیه له کما إذا کان مفاد الخبر استحباب شیء أو إباحته أو کراهته أو ما یلزمه الإباحه والترخیص، وحیث إن لزوم العمل بالأخبار لیس من قبیل التکلیف النفسی نظیر العمل بالتکالیف الواقعیه فی الوقایع، بل لزوم العمل بها للوصول إلی موافقه التکالیف الواقعیه التی لنا علم بثبوت تلک التکالیف فی الوقایع المعبّر عن علمها بالعلم الإجمالی الکبیر، وهذا العلم الإجمالی الکبیر لاحتمال انحصار أطرافها بالتکالیف التی تضمنتها الأخبار المثبته غیر مؤثر فی التنجیز، ویکون مقتضی العلم الإجمالی باشتمال موارد الأخبار المثبته علی التکالیف الواقعیه واحتمال انحصار التکالیف الواقعیه بمواردها بحیث لا یکون فی موارد سائر الأمارات غیر المعتبره تکلیف واقعی هو العمل بکل خبر مفاده ثبوت التکلیف فی

....

الواقعه، وأما الأخبار النافيه فيعمل على طبقها إلّا فى موردين: أحدهما: أنْ يكون خصوص المسأله مورد قاعده الإشتغال للعلم الإجمالى فى خصوصها، كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعه أو بوجوب القصر أو التمام فإنّه لا يمكن فيها العمل بالخبر النافى لوجوب إحدى الصلاتين بعينها.

الثانى: ما إذا كان فى المسأله، التى ورد خبر بنفى التكليف فيها، أصل مثبت للتكليف كالخبر الدالّ على جواز شرب العصير المغلى بعد ذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ الاستصحاب فى ناحيه بقاء الحرمه إلى أن يذهب ثلثاه بالنار مقتضاه عدم جواز العمل بذلك الخبر النافى، وهذا بناءً على جريان الاستصحاب فى ناحيه التكليف فى أطراف العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف أو قيام دليل على إنتقاضها فيه، وإلّا كما عليه الشيخ الأنصارى من عدم جريانه فيختصّ ترك العمل بالخبر النافى بما إذا كان خصوص المسأله مورد العلم الإجمالى بالتكليف يعنى المورد الأول.

أقول: إذا فرض فى مورد العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الصلاه فى يوم الجمعه كالظهر والجمعه والقصر والتمام قيام خبر بوجوب إحداهما وخبر بعدم وجوب الاُخرى، فلا بأس بالأخذ بالخبر المثبت لوجوب إحداهما وترك الاُخرى أخذا بالخبر بعدم وجوبها، لأنّ وجوب ما دلّ الخبر على وجوبه منجز بالعلم الإجمالى الأول بثبوت التكاليف فى موارد الأخبار المثبته التى منها الخبر المفروض فلا يكون العلم الإجمالى الحاصل فى خصوص المسأله منجزا، فإن الأصل النافى لوجوب الاُخرى بلا معارض وحتى فيما لم يكن لنفى وجوب الاُخرى خبر، نظير ما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين ثمّ علم أن شيئا آخر كان ملاقيا لأحدهما المعين، فإنّه

....

لا يجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) فإنّ العلم الإجمالى الآخر بنجاسه الملاقى (بالكسر) أو الطرف الآخر غير منجز كما قرر فى محله، لا يقال: إذا كان مدرك الاستصحاب الأخبار فكيف يؤخذ به مع قيام الخبر النافى فى مورده بنفى التكليف، فإنّه يقال: العمل بالاستصحاب المثبت فى الحقيقه عمل بالخبر المثبت للتكليف وبما أن موارد الأخبار المثبته مورد للعلم الإجمالى المنجّز للتكليف، فيكون مورد جريان الاستصحاب فى ناحيه بقاء التكليف داخله فى أطراف العلم الإجمالى ومعه لا يفيد الخبر النافى.

وهذا كله بالإضافه إلى موارد الأصل العملى، وأما بالإضافه إلى الأُصول اللفظيه فظاهر الماتن قدس سره الفرق بين اعتبار الخبر وبين لزوم العمل به للعلم الإجمالى المتقدم، فإنه إذا كان الخبر القائم بالتكليف المنافى لإطلاق الكتاب والسنه معتبرا يرفع اليد به عن نفى التكليف المستفاد من إطلاقهما أو عمومهما ولكن بناءً على العمل بالخبر للعلم الإجمالى لا يرفع اليد عنهما؛ لأنّ الإطلاق أو العموم منهما حجه على نفى التكليف فى موردهما.

أقول: العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى موارد الأخبار المثبته للتكليف فى موارد الإطلاق والعموم النافيين له من الكتاب والسنه يمنع الأخذ بإطلاقهما أو عمومهما، نعم إذا انعكس الأمر وكان الإطلاق أو العموم منهما مثبتا للتكليف والخبر القائم نافيا فالعلم الإجمالى بكون الأخبار النافيه للتكليف المنافيه لعمومهما أو إطلاقهما، بعضها صادره ومطابقه للحكم الواقعى لا يمنع عن العمل على طبق العموم أو الإطلاق المثبت للتكليف من الكتاب والسنّه، فإن العلم الإجمالى ببقاء بعض العمومات والإطلاقات منهما باقيه على حالها يقتضى الاحتياط فى العمل

....

بجميعها لإحراز امتثال التكليف فى الموارد الباقيه بحالها لعدم تمييز تلك الموارد عن غيرها.

لا ـ يقال: يحتمل كون الأخبار النافيه كلّها مطابقه للواقع بحيث لا ـ يكون فى البين علم إجمالى ببقاء بعض العمومات المثبته للتكليف بحالها فى موارد الأخبار النافيه.

فإنّه يقال: أصاله العموم فى غير المقدار المعلوم بالإجمال باقيه على حالها من الاعتبار، ومقتضاها مع عدم تمييز مواردها العمل على طبقها لإحراز امتثال التكليف الثابت بها ولو كانت مواردها غير متميزه، ولكن لا يخفى سقوط أصاله العموم والإطلاق بذلك ويكون المرجع الأصل العملى سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا له.

وإذا كان كلّ من العموم والخبر القائم مثبتا للتكليف فمع إمكان الجمع بينهما يتعيّن العمل بكلّ منهما، كما إذا كان مقتضى الإطلاق وجوب التيمّم والخبر قائما بوجوب الوضوء وإن لم يمكن الجمع بينهما، كما إذا كان مقتضى العموم أو الإطلاق كون التكليف حرمه فعل والخبر قائما على وجوبه.

فقد يقال: يكون المقام من نظير دوران الأمر بين المحذورين، ولكن لا يخفى أنّ ذلك فيما إذا كان العموم كالخبر الخاصّ من قسم الخبر، وأما إذا كان العموم والإطلاق من الكتاب والسنّه يكون مقتضاهما نفى التكليف القائم به الخبر وثبوت التكليف الآخر، وحيث إن العلم الإجمالى بصدور بعض الأخبار من هذا القسم وثبوت مدلولها واقعا موجود يسقط الإطلاق والعموم من الكتاب والسنّه عن الاعتبار ويتعين العمل على طبق الخبر.

وقد يقال: إنّ المقام نظير ما إذا كان لشخص ثلاث زوجات، وعلم أنّه حلف إما

بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا- نحل علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلى بالتكاليف فى مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلاً، والشک البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات الغير المعتبره، ولازم ذلک لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبته، وجواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له، من قاعده الإشتغال أو الإستصحاب، بناءً على جريانه فى أطراف [ما] علم إجمالاً- بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها، أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه،

على وط ء الصغيره أو المتوسطه وحلف أيضا إما على ترک وط ء الكبيره أو المتوسطه، ففى الفرض علمان إجماليّان مقتضاهما تنجيز كلّ من التكليف بوط ء الصغيره والتكليف بترک وط ء الكبيره على تقدير ثبوتهما واقعا والتخيير فى المتوسطه حيث إن الحلفين المعلومين بالإجمال بالإضافه إلى المتوسطه يقتضيان دوران أمرها بين المحذورين، فإن العلم الإجمالى الأول يقتضى وطأها ويقتضى الثانى ترک وطئها وإنْ يحتمل أنْ لا يتعلق الحلف لا بوطئها ولا بترک وطئها، بأن يحلف على وط ء الصغيره ويحلف بحلف آخر على ترک وط ء الكبيره، إلاّ- أن الإجمال فى الحلفين المعلومين موجب لدخول المتوسطه فى أطراف كلا العلمين.

أقول: التنظير إنما يصحّ إذا علم إجمالاً- ببقاء الإطلاق والعموم من الكتاب والسنّه فى بعض مثل مورد الفرض على إطلاقه وعمومه، وأما مع احتمال المصادفه فى جميع الأخبار الوارده على خلاف عمومهما أو إطلاقهما فلا يكون فى البين علم إجمالى آخر متعلق بخلاف التكليف القائم به الخبر مستفاد من عموم الكتاب والسنه أو إطلاقهما.

ثم إن فى المثال المذكور فى الحلف على الوط ء والحلف على تركه كلاماً، وهو

وإلّا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى بما إذا كان على خلاف قاعده الإشتغال.

وفيه: إنه لاـ يكـاد ينهض على حجيه الخبر، بحيث يقـدم تخصـيصاً أو تقييـداً أو ترجيحـاً على غيره، من عموم أو إطلاـق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط فى سائر الأمارات، لا فى خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً.

ثانيها: ما ذكره فى الوافيه مستدلاً على حجيه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده للشيعه[۱].

دعوى أنّ العلم الإجمـالى بالحلفين غير منجز لعـدم إمكان المخالفه القطعيه ولا الموافقه القطعيه لشـىء من الحلفين، فإنّه إنْ وطأ المتوسـطه يحتمل تعلق الحلف أولاً بوطئها لا وط ء الصغيره، والحلف الثانى: تعلق بترك وطئها ثانيا، ولتعلق الحلف الثانى بحنث الحلف الأـول يكون باطلاًـ وإن ترك وطأهـا يحتمـل أن يحلف أولاً بترك وطئها، وثانيا على وطئها ولم يكن شـىء من الحلفين مرتبطاً بالصـغيره والكبيره فيجرى الاستصـحاب فى ناحيه عدم تعلّق الحلف بوط ء الصـغيره، وعدم تعلّقه بترك وط ء الكبيره بلا معـارضه، ولكن لاـ يخفى ما فيها لجريان أصاله الصـحه فى ناحيه كلّ من الحلفين ومعها لا تصل النوبه إلى الاستصـحاب وحيث إن أصاله الصحه فى ناحيتها لا تثبت عدم تعلق الحلف بالمتوسطه يدور الأمر فى وطئها بين المحذورين فتدبّر.

فى الوجه االثانى من الوجوه العقليه المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[۱] ثـانى الوجـوه مـا ذكره فى الوافيه واسـتدلّ به على حجيه الأخبـار المودعه فى الكتب المعتمـده عنـد علمـاء الشـيعه كـالكتب الأربعه مع عمل جمع به من غير ردّ

كـالكتب الأـربعه، مع عمـل جمع به من غير رد ظـاهر، وهو: (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه، سـيما بالأصول الضـروريه، كالصـلاه والزكـاه والصوم والحـج والمتـاجر والأـنكحه ونحوهـا، مع أن جـل أجزائهـا وشـرائطها وموانعهـا إنمـا يثبت بالخبر غير القطعى، بحيث نقطع بخروج حقـائق هـذه الأـمور عن كونهـا هـذه الأـمور عنـد ترك العمل بخبر الواحـد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان). انتهى.

وأورد عليه: أولاًـ: بـأن العلم الإجمـالى حاصـل بوجود الأـجزاء والشـرائط بين جميع الأخبـار، لا خصوص الأخبار المشـروطه بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئيه شيء أو شرطيته.

ظاهر، وهو أن الجزم ببقاء الشـريعه إلى يوم القيامه ولزوم العمل بها سـيما بالعبادات الضـروريه فى جهه وجوبها كالصلاه والصوم والزكاه والحجّ وكذلك بقاء المعاملات المشـروعه ولزوم رعايتها مع أن جلّ أجزاء العبادات وشـرايطها وموانعها ثبت بالخبر غير القطعى، بحيث لو ترك العمل بتلك الأخبار الوارده فى أجزائها وقيودها لخرجت العبادات عن كونها صلاه أو صوما أو زكاه أو حجّا وكـذلك الأمر فى المعاملات ومن أنكر ذلك يكون إنكاره باللسان وقلبه مطمئن بما ذكر، والفرق بين هـذا الوجه والوجه السابق هو أن مقتضى الوجه السابق العمل بالأخبار المأثوره سواء عمل بها جمع أم لا وسواء كانت فى الكتب المعتمده أو غيرها.

وقـد ذكر المـاتن قـدس سـره عن الشـيخ قـدس سـره إيراده على هـذا الوجه أوّلًا، بأنّ العلم الإجمالى بأجزاء العبادات وشـرائطها وموانعها كالمعاملات وكذا سائر التكاليف يعمّ جميع الأخبار، فاللازم إما الاحتياط التامّ بأنْ يؤتى بالعباده بجميع ما يحتمل دخله فيها مما ورد فى الأخبار، وكذا المعامله أو يعمل بكل خبر دلّ على دخل شيء فى

قلت: یمکن أن یقال: إن العلم الإجمالی وإن کان حاصلاً بین جمیع الأخبار، إلّا أن العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم علیهم السلام بقدر الکفایه بین تلک الطائفه، أو العلم باعتبار طائفه کذلک بینها، یوجب انحلال ذاک العلم الإجمالی، وصیروره غیره خارجاً عن طرف العلم، کما مرت إلیه الإشاره فی تقریب الوجه الأول، اللّهمّ إلّا أن یمنع عن ذلک، وادعی عدم الکفایه فیما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعی العلم بصدور أخبار أخر بین غیرها، فتأمل.

وثانیاً: بأن قضیته إنما هو العمل بالأخبار المثبته للجزئیه أو الشرطیه، دون الأخبار النافیه لهما.

العباده أو المعامله مما یظنّ بصدوره. وذکر الماتن أن الإیراد علی الوجه بما ذکر غیر صحیح لاحتمال انحصار الأجزاء والشرایط والموانع وکذا سائر التکالیف فی موارد الأخبار التی وصفها بما ذکر بأن لم یکن فی غیرها ما یعتبر فی العباده أو المعامله وهذا یوجب انحلال العلم الإجمالی الأول وخروج غیر موارد الأخبار الموصوفه عن أطراف العلم إلّا أن یمنع انحلال العلم الإجمالی بخصوص تلک الأخبار، بأنْ ادّعی العلم بصدور بعض أخبار اُخر دالّه علی قید العباده، أو المعامله.

ولا یخفی أن فی عباره الماتن خللاً فی نقل الإیراد عن الشیخ قدس سره ونقل عن الشیخ ثانیا بأن قضیه الوجه المتقدّم العمل بالأخبار المثبته للجزئیه والشرطیه للعباده والمعامله دون الأخبار النافیه، وذکر أن الأولی الإیراد علی الوجه المزبور بأن مقتضاه العمل بالأخبار المثبته فیما لم ینهض إطلاق أو عموم علی النفی لا الحجیه بحیث یخصص العامّ أو یقید المطلق بالخبر الدالّ علی ثبوت الجزء أو الشرط أو یعمل بالخبر النافی فی مقابل المطلق أو العامّ الدالّ علی ثبوتهما أو فی مقابل الأصل المثبت أو مقتضٍ للاحتیاط، وقد ظهر فیما ذکره قدس سره مما تقدّم فی المناقشه فی الوجه

والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبته فيما لم تقم حجه معتبره على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا ـ الحجيه بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافى فى قبال حجه على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخّصه: أنا نعلم بكوننا مكلّفين[۱].

بالرجوع إلى الكتاب والسنه إلى يوم القيامه، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلاّ ـ فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهده هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الإعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.

وفيه: إن قضيه بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكيه للسنه، كما

الأول فلا نعيد.

فى الوجه الثالث من الوجوه العقليه المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[۱] وهذا الوجه ما ذكره صاحب الحاشيه وظاهر كلامه قدس سره أن التكليف بالعمل بظواهر الكتاب والأخذ بالسنّه أى الأخبار الحاكيه عن المعصومين عليهم السلام قولهم وفعلهم وتقريرهم باقٍ إلى يوم القيامه، وإذا تمكّنا من الأخذ بالأخبار المأثوره عنهم بحيث علم صدورها عنهم : أو اعتبارها فى الشرع فهو، وإلاّ يتنزل عن العلم بالصدور إلى الظنّ به وعن العلم بالاعتبار إلى الظنّ به، وتكون النتيجه لزوم العمل بكلّ خبر يظنّ صدوره عنهم أو يظن اعتباره شرعا، ولعلّه قدس سره استفاد بقاء التكليف إلى يوم القيامه من مثل حديث الثقلين وأن مقتضى بقائه ما ذكره، وقد أورد الماتن قدس سره على ما ذكر بوجهين:

الوجه الأول: أن التمكن من امتثال هذا التكليف بالعلم التفصيلى أو الإجمالى

صرح بأنها المراد منها فى ذيل كلامه _ زيد فى علو مقامه _ إنما هى الإقتصار فى الرجوع إلى الأخبار المتيقن الإعتبار، فإن وفى، وإلاّ ـ أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافه لو كان، وإلاّ ـ فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الإكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

حاصل فعلاً فلا تصل النوبه إلى الامتثال الظنى.

وبيان ذلك أنّه لو كان ما هو المتيقّن اعتباره من الأخبار وافيا بمعظم الفقه ومعلوما لنا فالمتعين الأخذ بها وإن لم يكن المعلوم لنا كذلك وافيا به فاللازم التعدى إلى متيقن الاعتبار بالإضافه بمعنى العمل من الأخبار المأثوره بما لو اعتبر الشارع منها أخبارا لكانت ما نعمل به وإن لم يكن فى البين متيقن الاعتبار كذلك أو لم يكن وافيا، لكان اللازم الاحتياط بالعمل بكل خبر مثبت منها بل بالنافى منها حتى يحرز العمل بكل ما يجب العمل به بحسب ذلك التكليف وهذا الاحتياط لا يوجب حرجا كما يعمل بها القائل باعتبار جميع الأخبار التى لا يحرز كذبها أو عدم اعتبارها.

والوجه الثانى: هو أن التكليف بالعمل بالأخبار المأثوره فيما لم يحرز صدقها ولا اعتبارها غير محرز حتى يدعى أنه مع عدم التمكن يتنزل إلى الظنّ بالصدور أو الظن بالاعتبار؛ لأنّ الخبر مع عدم إحراز صدقه أو اعتباره لا يدخل فى السنّه بالمعنى الذى ذكره، وقد أورد الشيخ قدس سره وتبعه النائينى (طاب ثراه) بأنّ ما ذكر ليس وجها آخر غير الوجه الأول أو بعض مقدمات الانسداد فإنّه لا موجب للعمل بالأخبار المأثوره إلاّ العلم الإجمالى بصدور جلّها منهم عليهم السلام فإن كان الموجب ذلك فهذا عين الوجه الأول المتقدّم، وإنْ أُريد من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله.

وبتعبير آخر العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه التى لابد من امتثالها وعدم إهمالها

هـذا مـع أن مجـال المنـع عن ثبـوت التكليف بـالرجوع إلى السـنه ـــ بـذاك المعنى ـــ فيمـا لم يعلم بالصـدور ولاـ بالاعتبـار بالخصوص واسع.

وأما الإيراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الإنسـداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعيه، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: إن ملاـكه إنمـا هو دعوى العلم بـالتكليف، بـالرجوع إلى الروايـات فى الجمله إلى يوم القيـامه، فراجع تمـام كلاـمه تعرف حقيقه مرامه.

فمرجـع ذلـك إلى بعض مقـدمات الانسـداد، وأورد عليه المـاتن بـأن مراده دعـوى أن مـا هو المعلوم لنـا من التكليف هو العمل بالروايـات إلى يوم القيـامه فى الجمله حتى مع الغمض عن العلم بثبوت التكـاليف الواقعيه فى الوقـايع فراجع تمـام كلاـمه تعرف حقيقه مرامه.

أقول: مـا ذكر الشـيخ قـدس سـره من الإيراد متين، فإن المأمور به فى حـديث الثقلين ونحوه مما لا يبعـد تواتره هو الأخـذ بأقوال الأـئمه الهـداه وصولاًـ إلى التكـاليف الشـرعيه وأحكـام الوقايع المقرره من الشارع ومن الظاهر أن الأمر باتباع أقوالهم لا يقتضـى وجوب العمل بالخبر عن أقوالهم إذا لم يحرز أن الخبر مصادف لقولهم وجدانا أو اعتبارا؛ ولذا لا يدلّ حديث الثقلين على اعتبار الخبر الواحـد ولاـ أظن أن يتمسـك أحـد فى اعتبـار خبر العـدل والثقه بمثـل الحـديث فلابـد فى الأخبار المأثوره عنهم فى جهه وجوب العمـل بهـا من موجب، وذلـك الموجب إمـا العلم الإجمـالى بمطـابقه معظم الأخبـار المأثوره لأقوالهم فى بيان الأحكام الـواقعيه فهـذا يرجـع إلى الـوجه الأـوّل، أو أن المـوجب ثبوت التكـاليف الشـرعيه فى الوقـايع وأنّ المكلفين مع عـدم علمهم بها تفصـيلاً سواء كان العلم وجـدانيا أو اعتباريا لا يكون مطلق العنان وهـذا الموجب بعض ما ذكر فى مقدمات الانسداد وليس أمرا آخر.

ص :۱۷۳

فصل

فی الوجوه التی أقاموهـا علی حجیه الظن وهی أربعه، الأول: إن فی مخالفه المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنه للضرر[۱] ودفع الضرر المظنون لازم.

فی الوجوه العقلیه المذکوره لاعتبار الظن

الوجه الأول: من الوجوه العقلیه التی ذکروها لإثبات حجیه الظن

[۱] قیل: بأن الظن بالتکلیف أو الظن بما هو ملزوم وموضوع له لازم رعایته عقلاً ـ ما لم یثبت من الشارع الترخیص فی ترک رعایته، والمستند لهذا القول أحد اُمور أربعه، الأول: أن فی مخالفه المجتهد لما ظنّه من التکلیف أو ملزومه مظنّه الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم بحکم العقل، أما الصغری فلأنّ الظن بوجوب شیء أو حرمته یلازم الظن بالعقاب علی مخالفته بل الظن بالمفسده فی المخالفه بناءً علی تبعیه الأحکام للمصالح والمفاسد.

وأما الکبری فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون وهذا لا یرتبط بحکمه بالحسن والقبح لیقال إنّ: حکمه بهما مورد المناقشه وذلک فإن ملاک حکمه بلزوم دفع الضرر المظنون غیر الملاک فی حکمه بالحسن والقبح؛ ولذا أطبق العقلاء بلزوم دفع الضرر مع خلافهم فی الحسن والقبح العقلیّین.

وأجاب الماتن عن الاستدلال بمنع الصغری سواء اُرید من الضرر العقاب أو المفسده فإن استحقاق العقاب یترتب علی العصیان المنوط بتنجّز التکلیف الواقعی ولا یترتب علی مخالفه التکلیف الواقعی ولو مع عدم تنجّزه، وقد تقدم سابقا أن الظن

أما الصغرى، فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها، بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الإلتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم فى استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيداً.

بالتكليف بنفسه لا يقتضى تنجز التكليف بل منجزيته تحتاج إلى الجعل والاعتبار.

ثم ذكر قدس سره ، إلاّ أنْ يقال: بأنّ الظنّ بالتكليف وإن لم يكن بنفسه بحيث يستقل العقل بالعقاب على مخالفته، إلاّ أنّ العقل لا يستقل أيضا بعدم العقاب على مخالفته، وعليه فالعقاب فى المخالفه محتمل ودفع العقاب المحتمل كدفع الضرر المظنون لازم عقلًا، هذا ولو كان المراد بالضرر فى الصغرى المفسده ففى موارد مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحرمه وإن يكون ظن بالمفسده إلاّ أن المفسده لا تكون من قبيل الضرر المتوجه إلى المكلف حيث إن الحزازه والمنقصه فى الفعل وإن كانت موجوده بحيث يستحق الفاعل الذى عليه فى موارد إرتكاب الحرام، إلاّ أنها لا تكون من قبيل الضرر على الفاعل دائما، وأما فى الواجبات فالفائت عن المكلف المصلحه وفى تفويتها لا يكون ضرر بل ربما يكون الضرر فى استيفائها كالإحسان بالمال.

وعلى الجمله: ليست المفسده ولا المنفعه الفائته اللتان فى الأفعال وأُنيطت بهما الأحكام من قبيل المضره على الفاعل، كما أن ضرره ليس مناطا فى حكم العقل بالحسن والقبح على القول باستقلاله فى الحكم بهما.

أقول: لو تمّ هذا الوجه كان مقتضاه أن الظنّ بالتكليف مقتضٍ للتنجيز وأنه يكون

والصواب فی الجواب: هو منع الصغری، أما العقوبه فلضروره عدم الملازمه بین الظن بالتکلیف والظن بالعقوبه علی مخالفته، لعدم الملازمه بینه والعقوبه علی مخالفته، وإنما الملازمه بین خصوص معصیته واستحقاق العقوبه علیها، لا بین مطلق المخالفه والعقوبه بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به، کی یکون مخالفته عصیانه.

إلاّ أن یقال: إن العقل وإن لم یستقل بتنجزه بمجرده، بحیث یحکم باستحقاق العقوبه علی مخالفته، إلاّ أنه لا یستقل أیضاً بعدم استحقاقها معه، فیحتمل العقوبه

موجبا لاستحقاق العقاب علی مخالفته، وهکذا لو صحّ ما ذکر الماتن قدس سره من أن العقل وإن لا یستقل بالعقاب علی المخالفه إلاّ أنه لا یستقل أیضا بعدم استحقاق العقاب بل یحتمل العقاب، وهذا ینافی ما ذکر فی تأسیس الأصل فی اعتبار الظن من أنه لا یقتضی العقاب علی المخالفه بل کونه موجبا له یحتاج إلی الجعل والاعتبار، أو طرو حالات وثبوت مقدمات تقتضی کونه موجبا له ولا یصحّ التمسک بقاعده قبح العقاب بلا بیان فی موارد عدم ثبوت التکلیف بوجه معتبر.

وما ذکر الماتن أیضا من أنه لا یبعد حکم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا یخفی ما فیه، فإن الضرر إذا کان من قبیل العقاب فالعقل یستقل بلزوم دفعه حتی فیما إذا کان احتماله ضعیفا، کما فی أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف فیما إذا کانت أطرافه کثیره فإن احتمال العقاب فی ارتکاب واحد منها ضعیف، ومع ذلک یجب عقلاً رعایته. نعم لو رجع الأمر فی أطراف العلم الاجمال بحیث جری الأصل النافی فی بعضها یکون عدم العقاب فی ارتکابها قطعیا کما هو فی موارد عدم تنجیز العلم الإجمالی لخروج بعضها عن مورد تعلّق التکلیف ولو لکون الشبهه غیر محصوره وهذا أمر آخر.

حينئذ على المخالفه، ودعوى استقلاله بدفع الضـرر المشكوك كالمظنون قريبه جداً، لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى.

وأما المفسده فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلاّ أنها ليست بضـرر على كل حال، ضروره أن كـل ما يوجب قبـح الفعل من المفاسـد لا يلزم أن يكون من الضـرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازه ومنقصه فى الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحه، فلا شبهه فى أنه ليس فيه مضره، بل ربما يكون فى استيفائها المضره، كما فى الإحسان بالمال.

والحاصل أن الثابت من حكم العقل أو الفطره الارتكازيه الدفع والفرار من العقاب المحتمل، كيف والعقاب فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل محتمل لا مقطوع لاحتمال العفو والشفاعه.

وعلى الجمله مخالفه التكليف المنجز يوجب استحقاق العقاب والاستحقاق لا يلازم فعليه العقاب ولو مستقبلاً.

هـذا بالإضافه إلى الضـرر بمعنى العقاب، وأما غير العقاب من الضـرر فمنع الصـغرى فى مخالفه الظن بالتكليف صـحيح حتى فى المحرّمـات الشـرعيه، فـإن الثـابت فى المحرمـات ـ بنـاءً على تبعيّه الأحكـام للمصالـح والمفاسـد فى متعلقاتها ـ هى المفسـده، والمفسـده الملحوظه فيهـا فى الغـالب نوعيه لا ـ من قبيـل الضـرر على المرتكب، نعم الإضـرار بـالنفس بالجنـايه عليها أو بالعرض والأطراف والمال محرم لا مطلق الإضـرار، كما يشـهد بـذلك تحمل العقلاء الضـرر الدنيوى لتحصـيل بعض الأغراض العقلائيّه، وأمّـا مـا ذكره من كون الملاـك بنـاءً على تبعيّه الأحكام للمصالـح والمفاسـد لا يلزم أن يكون فى متعلّقاتها بل يكون فى نفس الأحكام والتكاليف فغير

هـذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالـح والمفاسـد فى المأمور به والمنهى عنه، بل إنما هى تابعه لمصالح فيها، كما حققناه فى بعض فوائدنا.

وبـالجمله: ليست المفسـده ولا المنفعه الفائته اللتان فى الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضـره، وليس مناط حكم العقل بقبـح ما فيه المفسـده أو حسن ما فيه المصـلحه من الأفعال على القول باسـتقلاله بـذلک، هو كونه ذا ضـرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمرى هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترک ما فيه احتمال المصلحه، فافهم.

الثانى: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح[۱].

صحيـح كما تقدّم بيان ذلک فى التفرقه بين الحكم النفسـى والطريقى، نعم يمكن أن لا يكون تمام الغرض فى نفس المتعلق بل يتم بجعـل التكليف وتعلّقه بـالمتعلق كمـا فى الواجبات التعبّديه بناءً على عـدم إمكان أخـذ القربه فيها فى متعلق الأمر وإحتملناه أيضا فى مباحث القطع بالتكليف من إمكان كون الغرض أخص من متعلقه فتدبر.

وعلى الجمله الضـرر الـذى لا ـ يـدخل فى العقـاب الأُـخروى لا يظن فى مورد الظن بالتكليف غايته يحتمل فى بعض الموارد ولا دليـل على لزوم دفعـه عقلاً ـ إلاّ ـ فى مـورد الخـوف من الضـرر الـذى يـدخل فى عنـوان الجنـايه على النفس والعرض والأـطراف والإجحـاف بالمـال، فـإن الخوف على مـا يسـتفاد من الروايـات الوارده فى أبواب مختلفه طريق إلى إحراز الضـرر ولا مورد معه للأُصول النافيه.

[۱] الوجه الثانى من الوجوه العقليه لاعتبار الظن بالتكليف أنه لو لم يؤخـذ به لزم ترجيـح المرجوح على الراجـح وهو قبيـح عقلاً وتقريره أن لإمتثال التكليف الثابت

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلک إلاّ فيما إذا كان الاخـذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عـدم إمكان الجمع بينهما عقلًا، أو عدم وجوبه شرعـاً، ليـدور الأـمر بين ترجيحه وترجيـح طرفه، ولاـ يكـاد يـدور الأمر بينهما إلاّ بمقـدمات دليل الإنسـداد، وإلاّ كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءه أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقه الحال.

فى الوقـايع الكثيره واقعـا مراتب، الأُـولى: الإمتثـال التفصـيلى بالعلم والعلمى والثانيه: الامتثال الإجمالى وهو الأخـذ بالاحتياط فى الوقـايع وفى كون ذلک مرتبه ثانيه أو أنه فى مرتبه الامتثال التفصـيلى كلام تقـدم فى بحث جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكّن من الامتثـال التفصـيلى، وذكرنـا أن الأـظهر كون الامتثـال الإجمالى مع التفصـيلى فى مرتبه واحـده، وعليه فالمرتبه الثانيه الامتثال الظنى والمراد بالظنّ ما لم يثبت اعتباره بالخصوص وإلاّ يـدخل فى الامتثال العلمى الـذى هو المرتبه الاُولى من الامتثال، والمرتبه الثـالثه: على مـا ذكر، والرابعه: على من يرى الامتثـال الإجمـالى مرتبه ثـانيه هـو الإمتثـال الإحتمـالى بـأن ترک المكلّف الامتثال فى موارد الظن بالتكليف كلًا أو بعضاً وأخذ بالامتثال ورعايه التكليف فى موارد الشک فى التكليف أو الوهم بالتكليف كلًا أو بعضا، فإن هـذا يكون من قبيل ترجيـح المرجوح على الراجح ويسـتقل العقل بقبحه، وفيه أن الاسـتدلال بما ذكر موقوف على ثبـوت تنجز التكـاليف فى الوقـايع وعـدم التمكن من امتثالهـا بـالمرتبه الاُـولى ولاـ بالاحتيـاط أو عـدم وجـوبه، ودوران أمر الإمتثال بين المرتبتين الأخيرتين ولا يتمّ شـىء من ذلک إلاّ بمقـدمات الانسـداد على تقـدير تماميتها وبدونها لا يفيد ما ذكر من الوجه شيئا فى اعتبار الظن.

ص :١٨٠

الثالث: ما عن السيد الطباطبائی قدس سره من أنه لا ريب فی وجود واجبات ومحرمات كثيره بين المشتبهات[١].

ومقتضی ذلک وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترک ما يحتمل الحرمه كذلک، ولكن مقتضی قاعده نفی الحرج عدم وجوب ذلک كله، لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضی الجمع بين قاعدتی الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فی المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع علی غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفی ما فيه من القدح والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الإنسداد، ولا

[١] ومما ذكرنا فی الوجه السابق يظهر الحال فی هذا الوجه الثالث الذی ذكره السيد الطباطبائی قدس سره علی اعتبار الظن فی الوقايع حيث نفی الريب عن ثبوت التكاليف فی الوقايع المشتبهه حكمها عندنا بالعلم الإجمالی بها، ومقتضی العلم الإجمالی الأخذ بالاحتياط فيها ولكن الاحتياط كذلک موجب للعسر والحرج الأكيد، والجمع بين قاعده نفی الحرج ومقتضی العلم الإجمالی هو الأخذ بجانب إحتمال التكليف فی الوقايع المظنونه بثبوتها فيها، وترک رعايته فی موهوماته ومشكوكاته؛ لأنّ الجمع بغير هذا النحو برعايه جانب التكليف فی بعض مظنونات التكاليف وبعض المشكوكات أو الموهومات وترک رعايته فی البعض الآخر من المظنونات والمشكوكات والموهومات باطل إجماعا، ووجه الظهور ما ذكرنا من أن هذا بعض مقدمات الانسداد ولا يتم إلّا بضم سائرها، وإلّا فلقائل أن يقول بلزوم الأخذ بامتثال العلم والعلمی فی مواردهما، والأخذ بمقتضی الاُصول العمليه فی غيرهما بحيث لا تصل النوبه إلی الاحتياط أصلاً ولا يلزم حرج فی امتثال التكاليف أصلاً.

يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الإنسداد وهو مؤلّف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشفا[١] على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهى خمس.

[١] الرابع من الوجوه المذكوره لاعتبار الظن فى الوقايع المعروف بدليل الإنسداد ويبحث فى المقام فى جهات.

الأُولى: بيان المقدمات التى تعرف بمقدمات دليل الإنسداد.

الثانيه: التكلّم فى تماميه تلك المقدمات أو عدم تماميتها كلًا أو بعضا.

والثالثه: أنه على تقدير تماميتها تفيد اعتبار الظن بنحو الكشف أو الحكومه أم لا.

والرابعه: أنه على تقدير كون نتيجتها اعتبار الظن فالنتيجه على تقدير الكشف أو على تقدير الحكومه مطلقه أو مهمله.

فى مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه

أما الجهه الأُولى: فالمعروف وعليه الماتن أن مقدماته خمس.

الأُولى: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه فى كثير من الوقايع.

والثانيه: عدم التمكن من تحصيل العلم أو الطريق المعتبر إلى تعيين الوقايع التى يثبت التكليف فيها واقعاً غالباً.

والثالثه: عدم جواز إهمال تلك التكاليف ورعايه الأحكام بترك التعرض لإمتثالها وموافقتها.

والرابعه: بعد فرض عدم جواز إهمالها الاحتياط فى كل من تلك الوقايع التى هى من أطراف العلم بالتكاليف غير لازم بل غير جائز كما لا يجوز فيها الرجوع إلى

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فعليه فی الشريعه.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمی إلی كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لإمتثالها أصلاً.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط فی أطراف علمنا، بل لا يجوز فی الجمله،

الأصل الجاری فی كل مسأله مع قطع النظر عن ذلك العلم الإجمالی، بأنْ يرجع فی واقعه إلی الاستصحاب وفی الاُخری إلی البراءه، والثالثه إلی أصاله الاحتياط، والرابعه إلی أصاله التخيير بحسب ملاحظه الخصوصيه فی نفس الواقعه، كما لا يجوز لمجتهد فيها الرجوع إلی فتوی من يدعی الانفتاح بدعوی العلم أو الطريق الخاص فيها إلی التكاليف.

والخامسه: أنّ الأخذ بالامتثال الظنی فيها متعين والاّ لزم ترجيح المرجوح، وقد يقال: إن المقدمه الثالثه فی كلام الماتن مستدرك لأنّه ذكر فی المقدمه الاُولی العلم الإجمالی بثبوت تكاليف فعليه فی الشريعه، ومقتضی فعليتها عدم جواز إهمالها ولزوم التعرض لامتثالها، فذكره قدس سره المقدمه الثالثه بأنه لا يجوز إهمالها وترك التعرض لامتثالها أصلاً لا تكون مقدمه اُخری، ولو كان مراده هو العلم بأصل الشريعه وثبوت التكاليف فيها لا العلم بفعليه التكاليف الفعليه فی حقنا فلا حاجه إلی ذكر المقدمه الاُولی، وإنْ كان المراد أمرا صحيحا إذ ما يذكر من مقدمات دليل الانسداد هی المقدمات القريبه لا المقدمه البعيده، وإنْ كان دليل الانسداد متوقفا عليها فی نفس الأمر وإلاّ لزم أنْ يجعل من مقدماته إثبات الصانع والنبوه إلی غير ذلك من المقدمات، وقد جعل الشيخ قدس سره مقدمات الانسداد أربعا، ولم يذكر فيها المقدمه الاُولی التی عدّها الماتن من مقدماته.

أقول: لابد فی مقدمات الانسداد من فرض العلم الإجمالی بثبوت تكاليف

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل فى المسأله، من استصحاب وتخيير وبراءه واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعه الظنيه لتلك التكاليف المعلومه، وإلّا لزم ـــ بعد انسداد باب العلم والعلمى بها ـــ إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط فى أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الإكتفاء بالإطاعه الشكيه أو الوهميه مع التمكن من الظنيه. والفرض بطلان كل واحد منها:

أما المقدمه الأُولى: فهى وإنْ كانت بديهيه، إلّا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى[١].

كثيره فى الوقايع المشتبهه وانسداد باب العلم والعلمى إلى كثير منها، كما هو المقدمه الأُولى والثانيه فيما ذكره الماتن ١، وبما أن العلم الإجمالى عنده مقتضٍ للتنجيز وليس عله تامه كالعلم التفصيلى، فلابد من بيان أن العلم الإجمالى بتلك التكاليف لا يجوز إهمالها بأنه لم يثبت عقلًا أو شرعا الترخيص فى ترك رعايتها، فذكر الفعليه فى المقدمه الأُولى لا ينافى الثالثه حيث لم يذكر فى الأُولى الفعليه المطلقه بل ذكر مطلق الفعليه الجامعه بين المطلقه والمقيده بما دام لم يثبت الترخيص الظاهرى فى أطرافه على ما ذكره فى البحث فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى نعم بناءً على الفعليه التى ذكرناها فى فعليه الأحكام والتكاليف وكون العلم الإجمالى وصولاً للتكليف الواقعى وأنه لا يمكن للشارع الترخيص القطعى فى مخالفته، تكون المقدمه الثالثه مستدركا، فالإشكال على الماتن غير تام على مسلكه الذى ذكره فى بحث العلم الإجمالى مع ملاحظه مطلق الفعليه التى ذكرها فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

[١] يقع الكلام فى تماميه تلك المقدمات، أما المقدمه الأُولى: فلا ينبغى

....

التأمل فى ثبوت التكاليف فى كثير من الوقايع والعلم الإجمالى بثبوتها حاصل إلّا أنه قد تقدم انحلال هذا العلم بالعلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى موارد الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفه عند الإماميه، حيث يحتمل انحصار التكاليف الواقعيه فى مواردها بأن لا تكون تكاليف اُخرى فى موارد سائر الظنون، ومع احتمال الانحصار يقتصر فى الاحتياط بموارد تلك الأخبار ولا يلزم من رعايه الاحتياط فيها عسر وحرج حيث يكون الفرض كما قيل باعتبار جميع أخبار تلك الكتب.

لا يقال: العلم الإجمالى الصغير لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير، نظير ما إذا علم أولاً بنجاسه بعض الإناءات من مجموعه من الإناءات كانت النجاسه فى مجموعها معلومه بالإجمال من الأول، بأن كانت جمله من الإناءات سوداء وجمله منها بيضاء، وعلم نجاسه البعض من الجملتين، ثم علم بالنجاسه فى بعض الإناءات السود فإنه لا ـ مجرى لأصاله الطهاره فى الإناءات البيض لسقوط أصاله الطهاره فيها بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى السود من قبل، فإنّه يقال: عدم الانحلال فى موارد كون المعلوم بالإجمال، ثانيا أمرا جديدا حادثا، كما إذا وقعت بعد العلم الإجمالى الأول النجاسه فى بعض الآنيه السود، فإن العلم الإجمالى الثانى لا ـ يفيد فى انحلال العلم الإجمالى الأول، وأما إذا كان المعلوم بالإجمال ثانيا نفس المعلوم بالإجمال أولاً، بأن علم أن النجاسه التى أصابت الإناءات أصابت جمله من السود ويحتمل انحصار الإصابه عليها بأنْ لم يصب شىء من تلك النجاسه من الإناءات البيض، وفى مثل ذلك ينحل العلم الإجمالى الأول؛ لأنّ العلم الإجمالى الأول تبدّل إلى العلم الإجمالى الصغير بحدوث المعلوم بالإجمال الأول فيها من الأول، والشك فى حدوثه فى غيرها من الإناءات البيض كذلك، فتجرى اصاله الطهاره فى الإناءات

ص :١٨٥

بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين : التى تكون فيما بأيـدينا، من الروايات فى الكتب المعتبره، ومعه لا موجب للإحتياط إلاّ فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الإختلال، ولا إجماع على

البيض، ويجب الاحتيـاط فى السود والعلم الإجمـالى الكبير بالتكـاليف فى الوقـايع الكثيره مع العلم الإجمـالى ثانيا بالتكاليف فى موارد الأخبـار من هـذا القبيـل، حيث إن التكـاليف التى وردت فيهـا الأخبار كانت ثابته فى الوقايع من الأول، لا يقال: لا يحتمل كـذب سـائر الأمارات بجميعها التى لا تـدخل فى عنوان الأخبار المأثوره فيها فكيف ينحل العلم الإجمالى الأول، فإنّه يقال: نعم، ولكـن سـائر الأمـارات الـتى فى موردهـا تكليـف واقعى وردت فى مواردهـا الأخبـار أيضـا فى الكتب المعروفه للأخبـار وثبـوت التكليف فى مورد سائر الأمارات التى لم يرد فى الأخبار مؤداها غير معلوم ولو بالإجمال من الأول فتدبر.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لا ينحل العلم الإجمالى الأول فيما إذا كان عدم البقاء أو التبدل فى ناحيه المعلوم بالإجمال لتلف بعض أطراف العلم أو خروجه عن التمكن، أو صـار بحـدوث موضـوع التكليـف فيه المعلوم بالتفصـيل مع بقـاء العلم الإجمـالى بحـاله بالإضـافه إلى الأزمنه السابقه حتى فعلاً فإنه فى الفرض لا يجرى الأصل النافى فى الطرف الآخر أو الأطراف الاُخرى لأنّ الأصـل النافى فيه أو فيها قـد سـقط بالمعارضه مع الأصل النافى فى غير الباقى قبل انتفائه أو تبـدّل حكمه، بخلاف ما إذا كان عدم البقاء فى نـاحيه نفس العلم الإجمالى السابق مع بقاء المعلوم به على حاله الواقعى، فإنه إذا تبـدل نفس العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصـيلى به أو إلى العلم الإجمالى الصـغير بحيث يعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالى السابق كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول يكون الطرف الآخر أو الأطراف

عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمه الثانيه: أما بالنسبه إلى العلم فهى بالنسبه إلى أمثال زماننا بيّنه وجدانيه يعرف الإنسداد كل من تعرّض للإستنباط والإجتهاد[١].

الاُخرى موردا للأصل النافى بلا معارض، لأنه قد علم أن التكليف المعلوم سابقا بالعلم الإجمالى كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول فيكون الشك فى الأطراف الاُخرى شكّا فى التكليف الزائد من الأول.

ومما ذكرنا يظهر وجه انحلال العلم الإجمالى الصغير بناءً على مسلك الانفتاحى فى مورد الروايات أيضا فإنه مع قيام الدليل على اعتبار طوائف منها بخصوصها مما يحتمل انحصار التكاليف المعلومه بالإجمال فى مواردها يخرج موارد غير تلك الطوائف من الأخبار عن أطراف المعلوم بالإجمال ولو حكما، بمعنى أنه لا تجرى الاُصول النافيه وغيرها فى موارد تلك الطوائف من الأخبار لاعتبار الشارع المكلف فيها عالما بحكم الشريعه فى تلك الوقايع، ومع هذا الاعتبار يكون رجوع المكلف إلى الاُصول فى غيرها بلا محذور لكونه شاكّا فى ثبوت التكليف فى كل منها كما لا يخفى.

[١] لا ينبغى التأمّل فى عدم إمكان تحصيل العلم الوجدانى التفصيلى بالأحكام والتكاليف الواقعيه فى معظم الوقايع بحيث يكون حكم كل واقعه معلوما تفصيلاً، وأما بالإضافه إلى الاعتبارى المعبر عنه بالطريق الخاص فقد تقدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد، فإن ظواهرها من الطرق المعتبره بالخصوص وكذا اعتبار خبر الثقه بل الحسان من الطرق الخاصه بالسيره العقلائيه الممضاه من الشارع، وما فى عباره الماتن من الاقتصار بخبر يوثق بصدقه أى الاطمينان بصدوره لا وجه له، فإن الوثوق بالصدق أى الاطمينان بالصدور فى نفسه حجه فى مقابل خبر الثقه كما هو

وأمـا بالنسـبه إلى العلمى، فالظاهر أنها غير ثابته، لما عرفت من نهوض الأدله على حجيه خبر يوثق بصـدقه، وهو بحمـد اللّه وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمه ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأمـا الثـالثه: فهى قطعيه، ولو لم نقـل بكون العلم الإجمـالى منجزا مطلقـا أو فيما جاز أو وجب الإقتحام فى بعض أطرافه كما فى المقام[١].

أيضا بالسيره العقلائيه.

والحاصـل أن ظـواهر الكتـاب المجيـد والأخبـار المشـار إليهـا كافيـان بمعظـم الفقه مـع ضم المـوارد الـتى يمكن تحصـيل العلم الوجـدانى فيها إلى الحكم والتكليف الواقعى، ومعه لا مجال لدعوى العلم الإجمالى بثبوت تكاليف اُخرى فى الشـرع بحيث يلزم من الرجوع فيهـا إلى الاُـصول طرح تكـاليف واقعيه عملاًـ على ما بينا سابقا وقـد تقـدم الوجه فى انحلال العلم الإجمالى الصـغير باعتبار الطوائف من الأمارات.

[١] ذكر قدس سـره أنه لو بنى على عدم كون العلم الإجمالى بالتكليف منجزا أصلًا، كما هو مقتضى شمول الاُصول النافيه لكل واحـد من أطرافه، أو قيل بعـدم كونه منجزا فيما إذا اضـطر المكلف إلى ترك رعايه التكليف المعلوم بالإجمال فى بعض أطرافه المعين أو غير المعين فلا يجرى هذا الكلام فى المقام، فإنه لا يجوز تـرك التعرض لامتثال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى بناءً على عـدم تنجيز العلم الإجمـالى وذلـك للعلم بأن الشارع لا يرضـى بإهمال التكاليف المعلومه بالإجمال وأنه مرغوب عنه عنـده وغير جائز إجماعاً.

لاـ يقال: إذا لم يكن العلم الإجمالى منجزا للزوم الإرتكاب فى بعض الأطراف على ما يأتى، فكيف لا يجوز الارتكاب فى الباقى مع كون الباقى موردا للبراءه عقلًا، حيث يكون العقاب على تقدير مصادفه سائر الأطراف التكليف من العقاب بلا بيان،

حسب ما يأتی، وذلک لان إهمال معظم الأحكام وعـدم الإجتناب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الإقتحام فی بعض الأطراف ـــ كما أشير إليه ـــ فهل كان العقاب علی المخالفه فی سائر الأطراف ـــ حينئذ ـــ علی تقدير المصادفه إلّا عقاباً بلا بيان؟ والمؤاخذه عليها إلّا مؤاخذه بلا برهان؟!

فإنّه يقال: هـذا إذا لم يعلم باهتمام الشارع بالتكليف بالإضافه إلی سائر الأطراف، وأما مع العلم بـذلک كما تقـدم فيعلم إيجاب الاحتياط من قبله فی الوقايع فی الجمله، بل يمكن دعوی الإجماع علی عدم جواز الإهمال وترک رعايه التكاليف فی هذا الحال ومع استكشاف عدم الجواز شرعا لا يكون العقاب علی تقدير المصادفه عقابا بلا بيان.

أقول: ظاهر كلمات غير الماتن أيضا أن المقام من موارد الاضطرار إلی غير المعين من أطراف العلم الإجمالی وعلی ذلک فلو قيل فی الاضطرار إلی غير المعيّن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال بمعنی عدم جواز مخالفته القطعيه كما عليه الشيخ ومن سلک مسلكه فلا يحتاج فی إثبات عدم جواز إهمال التكاليف المعلومه بالإجمال فی الوقايع إلی دعوی الضروره باهتمام الشارع بالتكاليف أو دعوی الإجماع علی لزوم التعرض لامتثالها فی الجمله، بل دعوی الإجماع فی المسأله المستحدثه غير المعنونه فی كلمات القدماء كما تری، بخلاف ما إذا قيل بأن الاضطرار إلی غير المعين كالاضطرار إلی المعين يوجب سقوط العلم الإجمالی عن التأثير كما هو مسلک الماتن قدس سره ، ولذا تصدی لدعوی الضروره والإجماع علی عدم جواز الاهمال ولكن الصحيح عدم الحاجه إلی ذلک حتی بناءً علی هذا المسلک وأن العلم الإجمالی منجز فی المقام علی كلا المسلكين، فإن غير ما يدفع به الاضطرار

ص :١٨٩

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللمّ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاه تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاه، ولو كان بالإلتزام ببعض المحتملات، مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال فى هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، وأما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه فى البحث وغيره.

وأما المقدمه الرابعه: فهى بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام[١].

فى المقام ثبوت التكاليف الواقعيه فيه مورد للعلم الإجمالى أيضا، ومقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى رعايتها فى موارده كما لا يخفى والعجب من الماتن أنّه تشبث فى لزوم الرعايه بما ذكر ولم يتنبه بما ذكرنا من خصوصيه المقام.

نفى وجوب الاحتياط

[١] مراده قدس سره أنه إذا كان رعايه التكاليف المعلومه بالإجمال فى الوقايع المجهوله حكمها الواقعى بالاحتياط فى جميع أطرافها موجبا لاختلال النظام فلا كلام فى دخول المقام فى الاضطرار إلى الارتكاب فى البعض غير المعين من الأطراف، نظير ما إذا علم النجاسه فى إناءات يكون الاجتناب عن جميعها موجبا لتلف نفسه من العطش، فيلزم الارتكاب بمقدار الاضطرار منها. وفى رعايه العلم الإجمالى فى سائر الأطراف ما تقدّم فى المقدّمه الثالثه وقد ذكرنا رعايه التكليف فيها حتى بناءً على مسلك الماتن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم، وذلك للعلم الإجمالى بأنّه فى سائر الأطراف أيضا النجاسه معلومه إجمالاً، وهذا العلم الإجمالى يوجب الاحتياط فى سائر الأطراف هذا يعنى عدم وجوب الاحتياط التام فى جميع

....

الوقـايع المجهوله حكمهـا مع العلم الإجمالی بثبوت التكاليف فيها مع لزوم اختلال النظام مما لا كلام فيه، وأما إذا كان الاحتياط التام فيها موجبا للعسر والحرج فقط فهل يجوز ترک الاحتياط التام بحيث لا يلزم من رعايه التكاليف المعلومه بالإجمال مع تركه حرج أو لا موجب لرفع اليـد عن الاحتياط التام أصـلًا كما هو ظاهر كلام الماتن قـدس سره ، بـدعوى أن مفاد دليل نفی الحرج والعسـر نفی التكليف المتعلق بالفعـل فيما إذا انطبق عليه، أی علی الفعل أو الترک عنوانهما كما هو الحال فی نفی الضـرر أيضا، وأما إذا لم ينطبق عنوانهما علی الفعل أو الترک كما فی المقام حيث إن المكلف لو كان عالما بالتكاليف الواقعيه، أو كان عنـده طريق إليهـا لأـمكن له الإمتثـال والموافقه بالإتيان بالواجبات وترک المحرمات من غير أنْ يكون فی ذلک عسـر أو حرج، ولزوم الحرج من ناحيه الاحتياط بحكم العقل حيث إنّ لزومه مقتضی العلم الإجمالی بالتكاليف.

نعم لو قيل بأنّ الحرج والضـرر عنوان لنفس الحكم فيمكن التمسّک بقاعده نفی الحرج فی نفيه، حيث إنّ التكاليف الواقعيه عند فقد العلم التفصيلی والطريق إليها يكون منشأ الحرج والضرر.

وعلی الجمله الحرج فی المقـام ينشـأ من الإتيـان بغير متعلـق التكليف بـالجمع بينه وبين الإتيـان بمتعلق التكليف لإـحراز الامتثـال وموافقه التكليف المعلوم بالإجمـال، ولاـ ينطبق عنوان الحرج أو الضـرر علی نفس متعلق التكليف ولاـ يقـاس المقام بما إذا كان الحرج أو الضـرر فيما يتوقف عليه الفعل الواجب كحفر البئر أو النزول فيه، حيث إن الواجب للحرج فی مقدمته أو كونها ضـرريا يكون حرجيا أو ضرريا، بخلاف ما إذا كان الحرج أو الضرر فی إحراز امتثال التكليف به علی ما تقدم،

ص :۱۹۱

....

وقد يذكر أيضا فى الفرق بين المسلكين ما إذا ظهر الغبن فى المعاوضه حيث إن الضرر ينشأ من لزومها.

فينفى، فيثبت الخيار بناءً على أنّ المنفى هو الحكم الضّررى بخلاف ما إذا قيل بأن المنفى نفس الفعل الضررى فإنه عليه لا يثبت الخيار.

وفيه ما لا يخفى، فإنه كما ذكرنا فى بحث الخيارات أنّ اللزوم فى المعامله لا ينفى بقاعده نفى الضرر على كلا المسلكين، حيث إن الضرر أى النقص فى ما كان للمغبون يحصل بنفس المعامله، ونفى اللزوم وثبوت الخيار يوجب تمكنه من تداركك ضرره ومفاد القاعده نفى الضرر لا إثبات تداركه، كما أنه بالقاعده لا ينفى إمضاء المعامله ليحكم ببطلانها؛ لأنّ المعامله مع الشرط الارتكازى فيها بعدم التفاوت الفاحش بين الثمن والقيمه السوقيه خيارى مع الغبن ولا امتنان فى الحكم بفساد المعامله الخياريه بنفى إمضائها.

وقد التزم بعض الاعلام (طاب ثراه) بحكومه قاعده نفى الحرج فى مثل المقام بلا فرق بين المسلكين فيما يكون الابتلاء بأطراف الشبهه تدريجيا، فإن الحرج مع تدريجيه الأطراف يكون فى الأطراف المتأخره التى يكون رعايه احتمال التكليف فيها بالإتيان بمتعلقه حرجيا فيعلم بالقاعده عدم التكليف فيها؛ لأن التكليف إذا كان فى الأطراف السابقه فقد إمتثل التكليف فيها على الفرض، وإن كان فى المتأخره أيضا يرتفع بقاعده نفى الحرج، مثلاً إذا نذر صوم بعض أيام الاُسبوع وتردّد المنذور بين أيامها، وفرض أن الصوم فى جميعها حرجى وصام المكلف إلى يوم الجمعه، بحيث صار عليه الصوم فيها حرجيا فلا بأس بتركه فيها؛ لأنّه إنْ كان الصوم المنذور قبل يوم الجمعه فقد امتثله وإنْ كان صومها أيضا فلا يجب لقاعده نفى الحرج بلا

وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر والحرج على قاعده الاحتياط، وذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفى الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلق التكليف، وإنما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

فرق بين المسلكين، نعم تظهر الثمره على المسلكين فيما إذا كانت أطراف الشبهه دفعيه، بأنْ يمكن الإتيان بكل من الأطراف قبل الآخر، كما إذا علم بنجاسه بعض المايعات التى يكون الإجتناب عن جميعها حرجيا.

أقول: ما ذكر فى الأطراف الشبهه إذا كان تدريجيّهً وإنْ كان صحيحا، إلاّ أن لازمه الأخذ بالاحتياط فى الوقايع التى يبتلى بها إلى أنْ يلزم منه العسر والحرج سواء كان من مظنونات التكليف أو من غيرها، بل قد يقال: لا توجب إلاّ لتعيّن هذا النحو من الاحتياط فى الوقايع بلا فرق بين القول بأن المرفوع بقاعدتى نفى الحرج والضرر التكليف أو الفعل المنطبق عليه عنوان الحرج والضرر، ولا يخفى بناءً على رفع الحكم الحرجى حيث إن امتثال جميع التكاليف فى المظنونات والمشكوكات والموهومات حرجى، والأمر يدور بين رفع اليد عن رعايه احتمال التكليف فى المظنونات أو فى الموضوعات والمشكوكات يكون رفع اليد عنه فى الثانى أولى كما هو مفاد المقدمه الخامسه، بل يتعيّن فى تصحيح ما ذكروه من الأخذ بالاحتياط فى مظنونات التكليف وجواز تركه فى المشكوكات والموهومات من التشبّت بما ذكرنا سابقا من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالعلم الإجمالى الآخر، بأن أكثر الموارد من المظنونات ثبوت التكاليف فيها واقعا معلوم إجمالاً بحيث يحتمل مع الأخذ

نعم، لو كان معناه نفی الحكم الناشئ من قبله العسر ـــ كما قيل ـــ لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط، لأنّ العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله، فتكون منفيه بنفيه.

ولاـ يخفى أنه على هـذا لاـ وجه لـدعوى استقلال العقـل بوجوب الاحتيـاط فی بعض الأـطراف بعـد رفع اليـد عن الاحتياط فی تمامها[۱].

بالاحتياط فيها والرجوع فی غيرها من المشكوكات والموهومات بالأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه نفس الواقعه أنْ لا يقع المكلّف فی محـذور مخالفه التكليف الواقعی لانحصـار التكاليف الواقعيه بالمظنونات، والموارد التی يكون الأصل الجارى فيها مثبتاً للتكليف مضافا إلى الموارد التی يكون التكليف فی تلك الوقايع معلوما تفصيلاً.

قـد ظهر ممـا ذكرنـا أنه لا حاجه فی إثبات لزوم الاحتياط، فی الوقايع المظنون ثبوت التكاليف فيها وجواز الرجوع فی غيرها إلى الأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه الواقعه، إلى ضم مقـدمه اُخرى يعنی قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح لما ذكرنا من عدم المورد لها فی المقام لعدم الدوران بينها لانحلال العلم الإجمالی على ما مرَّ.

[۱] المراد من هـذا الوجه جريان قاعده نفی العسـر والحرج فی نفی لزوم الاحتياط التامّ لكون مفادها كمفاد قاعده لا ضـرر، نفی الحكم والتكليف الناشیء منه الحرج؛ فإنه إذا نفی وجوب الاحتياط التام بنفی التكليف الناشئ منه الضرر لا يبقى ما يوجب عقلاً رعـايه التكليف فی سـائر الأـطراف أی مظنونات التكليف، ولابـد فی الالتزام بوجوب رعايتها من إثبات أن الشارع أوجب رعايه احتمال التكليف فيها كما التزم قدس سره بذلك فی بيان المقدمه الثالثه.

بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه فى بيان المقدمه الثالثه، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الاُصول فبالنسبه إلى الاُصول المثبته من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها[١] عقلاً مع حكم العقل وعموم

أقول: قد تقدم أن الوقايع التى تكاليفها مظنونه، ثبوت التكاليف الواقعيه فيها معلومٌ إجمالاً فرعايه احتمال التكليف فيها مع الوقايع التى يكون مقتضى ملاحظه خصوصيتها لزوم رعايه التكليف فيها أيضا منضمه إلى موارد العلم التفصيلى فيها للتكاليف الواقعيه توجب انحلال العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى الشريعه، بحيث لا يكون مانع فى غيرها من الأخذ بالبراءه العقليه فلا سبيل إلى إحراز إيجاب الاحتياط شرعا كما ذكر فتدبر.

ثم لا يخفى أن وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى وإنْ يكن بحكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل، إلّا أنه إذا وصل امتثال التكليف فى الاحتياط فى الأطراف إلى حدّ الحرج يكون رفع التكليف فى تلك الأطراف بنفى وجوب الاحتياط فيها كما أن وضعه فيها يكون بايجاب الاحتياط، فيكون رفع التكليف فيها بالترخيص فى ترك الاحتياط موجبا لانتفاء الموضوع لحكم العقل بمعنى أنه لا يحتمل الضرر بعد الترخيص فيصبح الرفع فيها حكما ظاهريا لا ينافى ثبوت التكليف الواقعى فيها كموارد الرفع فى الشبهه البدويه وفائده ثبوت التكليف الواقعى حسن الاحتياط فى مورده.

دعوى انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف بالاُصول المثبته

[١] ذكر قدس سره أنه كما يرجع بناءً على انفتاح باب العلم والعلمى إلى الاُصول

النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى،

المثبته للتكليف فى مواردهـا، كـذلك لا مانع من الرجوع إليها على الانسـداد بلا فرق بين كون الأصل المثبت بحكم العقل كما فى مسأله العلم بوجـوب القصـر أو التمـام، ومسأله وجوب الظهر أو الجمعه، حيث إن العلم الإجمـالى بوجوب إحـداها يقتضـى الاحتياط بالجمع بينهما، أو كان أصـلًا شـرعيا كالاستصـحاب فى بقاء التكليف أخذاً بعموم النقل حتى بناءً على ما سـلكه الشـيخ قـدس سـره من عدم جريان الاستصـحاب فى أطراف العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه، ولو كانت الحاله السابقه فيها ثبوت التكليف بـدعوى أن شـمول خطابـات الاستصـحاب لأـطرافه فيه محـذور المنـاقضه بين صـدر تلك الخطابات وذيلها، فإن عموم النهى فى كل من الأطراف رفع اليـد عن الحاله السابقه، كما هو مقتضـى صدرها يناقض ما فى ذيلها من لزوم رفع اليد عن الحاله السـابقه فيمـا علم فيه ارتفـاع الحـاله السـابقه وهو المعلوم بالإجمال، والوجه فى عـدم المحـذور على هـذا المسـلك أيضا مع أن المجتهـد يعلم إجمالاًـ بانتقـاض التكليف السـابق فى بعض الموارد الـتى يأخـذ فيهـا بالحـاله السـابقه عـدم كون شـكّه فى جميع الأـطراف فعليـا لكون الاسـتنباط أمرا تـدريجيا، وإذا وصـل فى مقام الاسـتنباط إلى واقعه يشك فيها فى بقاء التكليف السابق فى حالٍ لغفلته عن سائر الوقايع التى لو وصل إليها وجد الحال فيها كهذه المسأله لا تكون تلك الوقايع مورد الاستصـحاب فعلًا كى يلزم النهى عن نقض الحاله السابقه فى جميعها مع الأمر بالنقض فى بعضها.

وممـا ذكر يظهر أنه لاـ مجـال لـدعوى محـذور المناقضه فى الرجوع إلى الاُصول النافيه أيضا فى مواردها لو لم يكن من الرجوع إليهـا مانع آخر عقلًا أو شـرعا، وليس مانع كـذلك لو كانت موارد الاُصول المثبته بضـميمه ما علم تفصـيلًا أو نهض عليه علمى بمقدار المعلوم بالإجمال، بل ولو كان أقل من ذلك المقدار أيضا ولكن بحيث

لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله، بداهه تناقض حرمه النقض فى كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه فى البعض، كما هو قضيه (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك فى أطرافه فعلياً.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلاّ فى بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلًا، كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضيه (لا تنقض) ليس حينئذ إلاّ

لم يكن لاستكشاف الإيجاب الشرعى للاحتياط فيها مجال.

أقول: ظاهر كلامه فرض اعتبار الاستصحاب وجواز الأخذ بعموم خطاباته فى موارد إحراز الحاله السابقه مع أن خطاباتها من قبيل الأخبار الآحاد، والمفروض عدم ثبوت اعتبارها مع الغمض عن دليل الانسداد المقرر بنحو الكشف، نعم يمكن دعوى أن انحلال العلم الإجمالى الكبير بدعوى ثبوت التكاليف فى موارد الأُصول المثبته غير موقوف على ثبوت اعتبارها نظير ما تقدم من الانحلال فى موارد الأخبار المأثوره فى التكاليف مع عدم ثبوت اعتبارها، ولكن عباره الماتن لا تساعد على ذلك.

وأما ما ذكره من أنّ الاستنباط تدريجى والمجتهد عند استنباط الحكم فى بعض المسائل غافل ولا يلتفت إلى سائر الوقايع فلا يكون علم فعلى بالحاله السابقه فيها وشك فعلى فى بقائها ليلزم العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه لا يخفى ما فيه، فإنّ المجتهد وإنْ لم يلتفت إلى جميع الموارد دفعه إلاّ أنه بعد تمام الاستنباط يعلم إجمالاً بأن الحاله السابقه فى بعض ما أخذ فيه بالاستصحاب منتقض فيسقط اعتباره فيها، ولا يقاس هذا بما إذا علم المجتهد بعد كتابه رسالته بأنّ بعض فتاواه وقع فيها الاشتباه والخطأ، فإنّه لا يبطل العمل برسالته بالعلم بذلك، فإنّ الخطأ

حرمه النقض فی خصوص الطرف المشکوک، ولیس فیه علم بالانتقاض کی یلزم التناقض فی مدلول دلیله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقدح ثبوت حکم العقل وعموم النقل بالنسبه إلی الأصول النافیه أیضاً، وأنه لا یلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدلیل لها لو لم یکن هناک مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع کذلک لو کانت موارد الأصول المثبته بضمیمه ما علم تفصیلاً، أو نهض علیه علمی بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم یکن معه مجال لاستکشاف إیجاب الاحتیاط، وإن لم یکن بذاک المقدار، ومن الواضح أنه یختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلک أن العلم الإجمالی بالتکالیف ربما ینحل ببرکه جریان الأُصول المثبته وتلک الضمیمه[۱].

المعلوم فی الوقایع التی أفتی فیها بعدم التکلیف غیر محرز فلا یوجب هذا الخطأ إلاّ المخالفه الالتزامیه، ولا محذور فیها إذا لم یکن بنحو التشریع وما یوجب عوده النظر العلم بالخطأ الموجب لإیقاع المراجعین فی المخالفه العملیه وهذا غیر معلوم.

بطلان دعوی انحلال العلم الإجمالی بالتکالیف بالأُصول المثبته

[۱] لا ـ یخفی أنه مع العلم الإجمالی فی موارد الأخبار المأثوره المتضمّنه لبیان التکالیف الواقعیّه، وأنّ کثیراً منها موافق للتکلیف الواقعی کیف ینحلّ العلم الإجمالی بالأُصول المثبته بضمیمه الموارد التی تکون التکالیف الواقعیه فیها معلومه تفصیلاً مع قله تلک الموارد بالإضافه إلی غیرها، والمفروض فی دلیل الانسداد عدم قیام دلیل علمی فی الوقایع التی هی موارد تلک الأخبار، ومع عدم الانحلال لا مورد لأصاله البراءه إلاّ فی الأطراف الخارجه عن العلم الإجمالی الصغیر التی ذکرناها، وما

....

ذكر قدس سره من أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأُصول النافيه مطلقا ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عن الاحتياط فى موارد الأُصول النافيه كلاً أو بعضا بمقدار رفع اختلال النظام أو انتفاء رفع العسر على ما عرفت، ولا يرفع اليد عن الاحتياط فى مطلق محتملات التكليف حتى لو كانت من موارد الأُصول المثبته فإنه تؤخذ بالأُصول المثبته لا محاله، لا يخفى ما فيه، فإن موارد الأخبار المشار إليها للعلم الإجمالى المنجز فيها لا تكون من موارد الأُصول النافيه ومع خروجها عنها لا يكون فى الرجوع إليها وترك الاحتياط فيها محذور. نعم، لو كانت واقعه بنفسها مورد العلم الإجمالى الخاص كمسأله دوران الأمر بين القصر والتمام فلا مجال فيها للأصل النافى.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه على تقدير الالتزام بانسداد طريق العلم والعلمى بالإضافه إلى الأحكام الشرعيه وغالب الوقايع التى تكون موارد ابتلاء المكلفين فاللازم الأخذ بالاحتياط فى موارد الأخبار المأثوره المتضمنه للتكاليف، وفى غيرها إنْ لم يكن فى المسأله علم إجمالى بالتكليف يرجع إلى الأصل النافى يعنى البراءه العقليه، ولا يلزم من ذلك محذور آخر غير أن عمل المكلف فى غالب الوقايع يكون بنحو الاحتياط من غير أنْ يعلم التكليف الواقعى فيها، ولذا يدّعى أن هذا فى نفسه محذور، ونعلم أن الشارع لا يرضى فى شريعته أنْ يكون الطريق إلى معرفتها مسدودا وعمل المكلفين بها على الاحتياط فيها؛ ولذا يستكشف أن الشارع جعل الظن ولو فى الجمله طريقا إلى معرفتها هذا مبنى مذهب الكشف لا مجرد اعتبار قصد الوجه والتمييز عند هذا القائل فإن هذا الاعتبار مع ضعف القول به مختص بالعبادات، ولا يجرى فى غيرها من الواجبات، والقائل بالحكومه لا يرى

فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بـذلك، كان خصوص موارد أصول النافيه مطلقاً ـ ولو من مظنونات [عدم] التكليف ـ محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الإختلال أو رفع العسر ـ على ما عرفت ـ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضروره أنه لا يجوز إلّا للجاهل لاللفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلّا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

نفسه ملزما لجعل الظن طريقا بعد استقلال العقل بأنه يقبح من الشارع الحكيم إرادته من المكلفين فى معظم الوقايع أزيد من الموافقه الظنيه، ولا يجوز للمكلفين الاقتصار فى امتثال التكاليف على الإطاعه الاحتماليه أو الوهميه، وقد ذكرنا أنه لا تصل النوبه إلى هذا الحكم أيضا، وأن موارد الاحتياط هى الوقايع التى ورد فيها الخبر المأثور فى الكتب المعروفه بثبوت التكليف فى كل منها، وفى غيرها مع عدم إحراز الحكم الواقعى يؤخذ بالأصل يعنى أصاله الاحتياط لو كانت الواقعه بنفسها مورد العلم الإجمالى بالتكليف وإلّا فالأصل هى البراءه لاحتمال انحصار التكاليف فى موارد الأخبار المأثوره والموارد الملحقه بها لعدم احتمال الفرق بينها وبين ما ورد فيه الخبر، ودعوى الإجماع على أن الشارع جعل لأحكامه وتكاليفه فى الوقايع فى كل زمان طريقا للإجماع على عدم رضا الشارع بالامتثال الإجمالى فى معظم أحكامه لا يمكن المساعده عليها، فإن مسأله انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام معنون فى كلمات المتأخرين، وكون المدرك لما ذكروه ما تقدم فأين يستفاد عدم رضا الشارع بالاحتياط وبطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد والتقليد ودعوى الظن

وأما المقدمه الخامسه: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل ــ بعد عدم التمكن من الإطاعه العلميه[۱]. أو عدم وجوبها ـــ إلاّ ـ إلى الإطاعه الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه مرجوحيتها بالإضافه إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه، مع دوران الأمر بين الظنيه والشكيه أو الوهميه، من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالى بما فى أخبار الكتب المعتبره، وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافيه، لوجود المقتضى وفقد المانع لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبته وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلاّ فإلى الأصول المثبته وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومه العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجمله شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً ـــ على ما عرفت تفصيله ـــ هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً.

بذلك كدعوى الجزم غير صحيحه وعلى تقدير الظن فالكلام فى اعتبار الظن حيث لم يتم على اعتباره دليل، وما لم يحرز الاعتبار فالاصل عدم الاعتبار.

فى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح

[۱] ذكروا أنه إذا لم يمكن الموافقه القطعيه للتكاليف المعلومه بالإجمال أو لم تجب، ودار الأمر بين الموافقه الظنيه وبين الاحتماليه والوهميه فاللازم رعايه الطاعه

فصل

هل قضيه المقدمات على تقدير سلامتها هى حجيه الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهه فى أن همّ العقل فى كلّ حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه، من العقوبه على مخالفتها، كما لا شبهه فى استقلاله فى تعيين ما هو المؤمّن منها، وفى أن كلما كان القطع به مؤمّناً فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمّناً حال الانسداد جزماً، وإن المؤمّن فى حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعى بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً أو بإتيانه الجعلى، وذلك لأن العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقى بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً.

كيف؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفياً، ولا يخفى أن قضيه ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الإختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أنه قضيه

الظنيه وعدم جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه بعد قيام الدليل على عدم إهمالها رأسا، وذلك لقبح ترجيح المرجوح، وعلى ذلك فاللازم على المجتهد تحصيل الظن بالتكليف فى كل واقعه ليعمل به هو أو مقلدوه، ومع عدم إمكان تحصيل الظنّ أو عدم حصوله يكون المرجع الأصل النافى، إلاّ إذا كان فى خصوص المسأله علم إجمالى بالتكليف فيها، وقد ذكر الماتن قدس سره وغيره بأنه عند الدوران يتعيّن تقديم الإطاعه الظنيه لاستقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، إلاّ أنه لا تصل

اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم فی الأصول، وعدم إلجاء فی التنزل إلی الظن فيها، والغفله عن أن جريانها فی الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق فی مقام يحصل الأمن من عقوبه التكاليف، وإن كان باب العلم فی غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت فی نظر العقل فی ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه فی الفصول، قال فيها:

إنا كما نقطع بأنا مكلفون فی زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيه كثيره، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهاده الوجدان إلی تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلی تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلی تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفه فی مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فی تعيين ذلك الطريق إلی الظن الفعلی الذی لا دليل علی عدم حجيته، لأنه أقرب إلی العلم، وإلی إصابه الواقع مما عداه.

النوبه إلی الدوران من جهه ما تقدم فی المقدمه الأولی من انحلال العلم الإجمالی بالتكاليف فی الوقايع بالتكاليف الوارده فی الأخبار المأثوره فی الكتب المعروفه للأخبار، فإن العلم بصدق كثير من تلك الأخبار أی مطابقتها للتكاليف الواقعيه يوجب انحلال العلم الإجمالی الكبير لاحتمال أنْ لا يكون فی غير موارد تلك الأخبار من الموارد التی لا يعلم التكليف فيها تفصيلاً أو بطريق علمی تكليف آخر واقعاً، ومقتضی ذلك الاحتياط التام فی موارد تلك الأخبار ولا عسر ولا حرج فيه كما

وفيه: أولاً ـــ بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق الغير العلميه، وعدم وجود المتيقن بينها أصلًا ـــ أن قضيه ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردها، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفياً وإثباتاً مع ثبوت المرجح للنافى، بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها، ومطلقاً فى غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الإعتبار فى غير الأخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها فى الوجوب والتحريم، فإن المرجع فى جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها ولو كان نافياً، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعمل بانتقاض الحاله السابقه فيه

عند القائل باعتبارها كلها، وما أوردنا على المقدّمه الرابعه من إمكان الرجوع فى غير موارد العلم التفصيلى والطريق المعتبر إلى الاُصول المثبته والنافيه إذا كانت التكاليف المحرزه بالاُصول المثبته بضميمه موارد المعلوم بالتفصيل أو بطريق علميّ بمقدار المعلوم بالإجمال، بأن يحتمل انحصار التكاليف الواقعيّه على تلك الموارد وعدم وجود تكليف آخر فى موارد الاُصول النافيه أو وجوده فيها ولكن لم يكن من الأهميه بحيث يستكشف عدم جواز الإهمال والرجوع إلى تلك الاُصول، وإلاّ كانت موارد

إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أماره معتبره عليه فى بعض أطرافه، بناءً على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلم أنّ قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهّم أن الوظيفه حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلًا، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤدّيات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الإلتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه، ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الإلتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفكّ عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجدٍ بناءً على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أن

الأُصول النافيه موردا لحكومه العقل وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها بعد عدم وجوب الاحتياط التام فيها شرعاً أو عقلًا لاستلزامه الحرج أو الاختلال.

أقول: قد ذكرنا أنه لا حاجه فى المقام إلى المقدمه الخامسه حتى لو قيل بعدم ثبوت القبح فى ترجيح الطاعه الاحتماليه أو التخيير بين الإطاعه الظنيه والاحتماليه فإن اللازم على المجتهد تحصيل الظن فى الوقايع بالتكاليف فيها مع إمكانه لعلمه إجمالاً

العلم الإجمالى بنصب طرق وافيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعليه، والانحلال وإن كـان يوجب عـدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، إلّا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكـاليف الواقعيه، كمـا إذا لم يكن هنـاك علم بالنصب فى كفايه الظن بها حال انسـداد باب العلم، كما لا يخفى، ولابـد حينئـذ من عنـايه أخرى فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعه، وعـدم إهمالها رأساً كما أشـرنا إليه، ولا شـبهه فى أن الظن بـالواقع لـو لم يكن أولى حينئـذ لكـونه أقرب فى التوسـل به إلى مـا به الإهتمـام من فعـل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبه فى كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عاده يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهه يكفى، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال:

(لا ـ ريب فى كوننـا مكلفين بالأحكـام الشـرعيه، ولـم يسـقط عنا التكليف بالأحكام الشـرعيه، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصـيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم

بأن كثيراً من الظنون فيها موافقه لما فى الواقع فيها من التكاليف، وهـذا العلم الإجمالى يوجب الأخـذ بجانب الظن بالتكليف فيها وإذا احتمل انحصار التكاليف الواقعيه على موارد الظنون التى يحصّـِلها المجتهد فلا بأس بالرجوع إلى الأصل النافى فى غيرها ما لم يكن فى المسأله علم إجمالى خاص بها كما تقـدم، وهذا ليس مما قالوا من دوران الأمر بين الإطاعه الظنيه والطاعه الإحتماليه والوهميه، وبيان ذلك أن الصور الملحوظه فى الدوران أربع.

المكلّف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مر تفصيل القول فيه.

فحينئذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع، فلا إشكال فى وجوبه وحصول البراءه به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءه فى حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

وفيه أولاً: إن الحاكم على الاستقلال فى باب تفريغ الذمه بالإطاعه والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع فى هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل، ولو حكم فى هذا الباب كان بتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو هو مفرّغ، وأن القطع به حقيقه أو تعبداً مؤمّن جزماً، وأن المؤمّن فى حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمّناً حال الإنسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلک، لکن حکمه بتفريغ الذمه ___ فيما إذا أتى المكلف بمؤدى

الاُولى: أن تكون الوقايع على قسمين: قسم يظن فيها ثبوت التكليف فى كل من أطراف ذلک القسم، وقسم آخر يشک فى ثبوت التكليف فى كل من أطرافه، ومثال ذلک فى الموضوعات ما إذا كان فى البين آنيه متعدده، قسم منها بيضاء واُخرى سوداء ويظن إصابه النجاسه لكل من الآنيه البيض ويشک أو يحتمل ضعيفا إصابتها لكل من السود، ولكن من غير علم اجمالى بإصابه النجاسه فى القسمين بأن يحتمل طهاره كلّ الآنيه بحسب الواقع، وفى هذا الفرض يرجع فى كل من القسمين إلى

الطريق المنصوب ـــ ليس إلّا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافى القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً ـــ إذا عمل به فيهما ـــ فيما أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب ـــ ولو فيما أصاب ـــ لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريه، فافهم.

وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلّا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً.

أصاله الطهاره والحليه، ولا ـ اعتبار بالظن ما لم يصل إلى حد الاطمينان، وهذا لا ـ كلام فيه، الصوره الثانيه: أنْ يحصل الظن بالتكليف فى كل فرد من أفراد القسم الأول ويحتمل التكليف فى كلّ من أفراد القسم الثانى مع العلم الإجمالى بإصابه الظنون بالتكاليف مع التكاليف الواقعيّه فى الجمله من غير علم إجمالى كذلك فى ناحيه القسم الثانى، وفى هذه الصوره يجب الاحتياط فى موارد الظنون فإنّه مقتضى العلم الإجمالى بالتكاليف فى مواردها، ويرجع إلى الأصل النافى فى كل فرد من أفراد المشكوكات من غير فرق بين كون رعايه التكليف المحتمل فى جميع القسمين حرجيا أم لا ـ ومن غير فرق بين القول بقبح ترجيح المرجوح والقول بعدم قبحه.

ص :۲۰۸

فصل

لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضروره أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فى هذا الحال، ولا مجال لإستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعده الملازمه، ضروره أنها إنما تكون فى مورد قابل للحكم الشرعى، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن الإطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفايتها فى حال الإنسداد إنما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبه للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجه إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً، كما هو شأنه فى حكمه بوجوب الإطاعه وحرمه المعصيه.

وصحه نصبه الطريق وجعله فى كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمه داعيه

والمقام بناءً على الالتزام بالانسداد وعدم انحلال العلم الإجمالى الكبير بالتكاليف الواقعيه فى موارد الأخبار الوارده فى الكتب المعروفه من هذا القبيل، فيرجع فى الوقايع التى لا يمكن للمجتهد تحصيل الظن بالتكليف إلى الأصل النافى لعدم العلم الإجمالى بالإضافه إلى التكليف والتكاليف الواقعيه فى تلك الوقايع.

الصوره الثالثه: ما إذا علم إجمالاً ـ بوجود التكليف الواقعى أو التكاليف الواقعيه فى كل من القسمين، والمكلف لا يتمكن أو لا يجب عليه الاحتياط التام فى أطراف

إليه، لا تنافى استقلال العقل بلزوم الإطاعه بنحو حال الإنسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الإنفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً، لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحه تقرير المقدمات إلّا على نحو الحكومه دون الكشف، وعليها فلا إهمال فى النتيجه أصلًا، سبباً ومورداً ومرتبه، لعدم تطرق الإهمال والإجمال فى حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.

وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعه الظنيه، إلّا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الإهتمام، كما فى الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبه، فكذلك لا يستقل إلّا بلزوم التنزل إلى مرتبه الإطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلّا على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر.

وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجه هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجه

العلم الإجمالى فى كل من القسمين، فاللازم فى هذا الفرض التبعيض فى الاحتياط فى كل من الطائفتين؛ لما أشرنا سابقا من أن الموافقه الاحتماليه لكل التكاليف مقدم على الموافقه القطعيه لبعضها الملازمه للمخالفه القطعيه لبعضها الآخر، والمقام بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير حتى بالعلم الإجمالى بالتكاليف فى موارد الظنون من هذا القبيل، ولا مورد فيه للقول بقبح تقديم المرجوح على الراجح.

الصوره الرابعه: ما إذا كان كل من أفراد القسمين طرفاً للعلم الإجمالى

لو لم يكن بينهـا مـا هو المتيقن، وإلّا فلا مجال لاسـتكشاف حجيه غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيته فى جميعها، وإلّا لزم عدم وصول الحجه، ولو لأجل التردد فى مواردها، كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها فى مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جداً.

وأمـا بحسب المرتبه، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافياً، فلا بـد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجه هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسـباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلًا، أو لم يكن بينها إلاّـ واحـد، وإلاّـ فلا بـد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقـدمات دليل الانسـداد حينئـذ مره أو مرات فى تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهى إلى ظن واحـد أو إلى ظنون متعـدده لاـ تفاوت بينها، فيحكم بحجيه كلها، أو متفاوته يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبه، فكما إذا كانت النتيجه هى الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيداً.

ولو قيل بأن النتيجه هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من

بالتكاليف، أو التكاليف بمعنى نعلم منه بثبوت تكليف أو تكاليف إما فى أفراد القسم الأول، أو أنه ليس فيها تكليف أو تكاليف واقعيه بـل التكليف أو التكاليف فى أفراد القسم الثانى، وتكون رعايه العلم الإجمالى فى كل من أفراد القسـمين غير جايز أو غير واجب للزوم الإخلال بالنظام أو الحرج، بخلاف رعايه احتمال التكليف أو التكاليف فى أفراد قسم واحـد، وفى هـذه الصوره بناءً على تنجيز العلم الإجمالى أو قيام دليل بعدم جواز إهمال التكليف أو التكاليف المعلومه بالإجمال رأسا تقدم

الجهات، ولا محيص حينئذ إلّا من الاحتياط فى الطريق بمراعاه أطراف الإحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلّا لزم التنزل إلى حكومه العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضروره أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضاً.

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لأجل اليقين بأنه لو كان شىء حجه شرعاً كان هذا الشىء حجه قطعاً، بداهه أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمه.

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناءً على كون النتيجه هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجه، كان غيره حجه أو لا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافى القطع بحجيته بملاحظه الانسداد، ضروره أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجه بلا نصب قرينه، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره، لما فيه من خصوصيه الظن بالاعتبار، وبالجمله الأمر يدور بين حجيه الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

الطاعه الظنيه برعايه المعلوم بالإجمال فى المظنونات ويترك رعايه احتمالها فى ناحيه المشكوكات والموهومات بقاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح، والقبح فى المقام بمعنى استحقاق العقاب على ترك الطاعه الظنيه إذا أصابت الظنون أو بعضها التكليف الواقعى، والحاكم بذلك هو العقل ولكن فى استقلاله بذلك تأمل إذا لم يكن رعايه الاحتياط فى الظنون موجبا للوثوق بإمتثال التكاليف المعلومه بالإجمال كلًا أو بعضا.

ومن هنا ظهر حال القوه، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامه ___ أعلى اللّه مقامه ___ عن الترجيح بهما، بناءً على كون النتيجه هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام فى المقام، وعليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفايه الراجح، وإلّا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار الكفايه، فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجه بأن قضيه العلم الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلّا على تقدير كون النتيجه هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا ـ يوجب العمل إلّا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلّا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف، ضروره أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا لزم، حيث لا ـ ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلّا من باب الاحتياط؟ فافهم.

ينبغى فى المقام التنبيه إلى أمرين.

الأول: إنّ حكم العقل فى المقام برعايه التكاليف المظنونه من باب قاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى لاحتمال ثبوت التكليف من المعلوم بالإجمال فيه، وهذا الحكم العقلى كحكمه فى سائر موارد العلم الإجمالى بالتكليف لا ـ يستتبع الحكم الشرعى المولوى؛ لأنّ الحكم الشرعى المولوى النفسى يتوقف على الملاك النفسى ولا حاجه إلى الحكم المولوى الطريقى لتنجز الوقايع بالاحتمال فى أطراف العلم الإجمالى.

فصل

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجه دليل الإنسداد بتقرير الحكومه، وتقريره على ما فى الرسائل أنه:

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح على الآمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا يجوّز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلًا، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الإحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلًا، وعدم حكمه به فيما كان هناك

ولا يقاس حكمه فى المقام بحكمه فى القطع التفصيلى بالتكليف فإنّ القطع بالتكليف فى نفسه موجب لتنجز متعلقه إذا أصاب بخلاف منجزيه الظن فى المقام، فإن المنجزيه إذا أصابت الواقع بالعلم الإجمالى وكونه من أطرافه ويترتب على الظن ما يترتب على الاحتمال فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإنه كما إذا ورد الترخيص فى البعض المعين من أطراف العلم بترخيص ظاهرى لا يمنع عن منجزيه العلم الإجمالى بالإضافه إلى سائر الأطراف كذلك الحال فى المقام، فإنه إذا ورد النهى

منصوب ولو كان أصلًا، بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمى، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهى عن ظن حاصل من سبب ليس إلّا كنصب شىء، بل هو يستلزمه فيما كان فى مورده أصل شرعى، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلّا كالأمر بما لا يفيده، وكما لا حكومه معه للعقل لا حكومه له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه فى نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظه توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام فى تقريرها وما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق.

غايه الأمر تلك المحاذير ـــ التى تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب ـــ كانت فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابه، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك فى الاشكال على دليل الإنسداد بخروج القياس، ضروره أنه بعد الفراغ عن صحه النهى عنه فى الجمله، قد أشكل فى عموم النهى لحال الإنسداد بملاحظه حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه، لإحتمال المنع عن أماره أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلّا أنه إنما يكون بالإضافه إلى تلك الأماره، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه، وإلّا فلا مجال لإحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه،

الطريقى عن اتباع ظن معين كالظن الحاصل من القياس حيث إنّه مع النهى المزبور لا يحتمل استحقاق العقاب على مخالفته إذا صادف التكليف الواقعى ثم لو بنى على العلم بأن الشارع لم يرض بالاحتياط فى الوقايع أو لم يمكن الاحتياط فى

على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعه فى هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها فى حال الإنفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضروره أن حكمه فى العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبى لِمَ خصصوا الإشكال بالنهى عن القياس، مع جريانه فى الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهه انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلّا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً.

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال: تاره بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه، وذلك لبداهه أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه، بملاحظه حكم العقل بحجيه الظن، ولا يكاد يجدى صحته كذلك فى ذب الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

الوقايع العباديه لأنه يعتبر فى صحه العباده قصد الوجه والتمييز ولا يتمكن من قصدهما من دون طريق معتبر إلى إحراز العباده، وحكمها يستكشف من مقدمات الانسداد أن الشارع اعتبر الظن فى الوقايع طريقا ولا يحتمل التفرقه بين الوقايع العباديه وغيرها وتكون النتيجه هو القول باعتبار الظن حال الانسداد شرعا، ولكن البناء المزبور غير صحيح كما تقدم.

الأمر الثانى: أنه بناءً على ما تقدم من الاحتياط فى موارد الظن بالتكاليف من الوقايع للعلم الإجمالى بثبوتها فى كثير منها يجرى الاحتياط بلا فرق بين موارد الظن

ص :٢١٦

وأمـا ما قيل فى جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الإنسـداد، أو منع حصول الظن منه بعـد انكشاف حاله، وأن ما يفسـده أكثر مما يصلحه، ففى غايه الفساد، فإنه مضافاً إلى كون كل واحـد من المنعين غير سديـد ـــ لـدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته، وشهاده الوجـدان بحصول الظن منه فى بعض الأحيـان ـــ لا ـ يكـاد يكون فى دفع الإشكال بـالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غايه الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبر جيداً.

فصل

إذا قـام ظن على عـدم حجيه ظن بـالخصوص، فـالتحقيق أن يقـال بعـد تصـور المنـع عن بعض الظنون فى حـال الإنسـداد: إنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمل المنع عنه، فضـلًا عما إذا ظن، كما أشـرنا إليه فى الفصل السابق، فلا بـد من الإقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلاّ فبضـميمه ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد، وإن انسد باب هذا الإحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنه لا احتمال مع الإستقلال حسب الفرض ومنه قد انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجه هى حجيه الظن فى الأصول أو فى الفروع أو فيهما، فافهم.

الشخصى بالتكليف وموارد الظن النوعى به، حيث إن التكاليف المعلومه بالإجمال تعمّ مواردهما.

فـإنّه لو قيـل بعـدم انحصـار العلم بالتكـاليف على موارد الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفه فلا مورد للتأمل فى أن موارد تلك الأخبار داخله فى أطراف المعلوم بالإجمال مع أنه لا ظن شخصىّ بالتكليف فى أكثر مواردها، وقد تحصّل من جميع ما

فصل

لا فرق فی نتیجه دلیل الإنسداد، بین الظن بالحکم من أماره علیه، وبین الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآیه أو الروایه، کقول اللغوی فیما یورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا یخفی أن اعتبار ما یورثه لا محیص عنه فیما إذا کان مما ینسد فیه باب العلم، فقول أهل اللغه حجه فیما یورث الظن بالحکم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغه فی غیر المورد.

نعم لایکاد یترتب علیه أثر آخر من تعیین المراد فی وصیه أو إقرار أو غیرهما من الموضوعات الخارجیه، إلّا فیما یثبت فیه حجیه مطلق الظن بالخصوص، أو ذاک المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحکم شرعی کلی من الظن بموضوع خارجی، کالظن بأن راوی الخبر هو زراره بن أعین مثلًا، لا آخر.

فانقدح أن الظنون الرجالیه مجدیه فی حال الإنسداد، ولو لم یقم دلیل علی اعتبار قول الرجالی، لا من باب الشهاده ولا من باب الروایه.

تنبیه: لایبعد استقلال العقل بلزوم تقلیل الإحتمالات المتطرقه إلی مثل السند أو الدلاله أو جهه الصدور، مهما أمکن فی الروایه، وعدم الإقتصار علی الظن الحاصل منها بلاسدّ بابه فیه بالحجه من علم أو علمی، وذلک لعدم جواز التنزل فی صوره الإنسداد إلی الضعیف مع التمکن من القوی أو ما بحکمه عقلًا، فتأمل جیداً.

ذکرنا حول مقدمات الانسداد أن مقتضاها الاحتیاط فی المظنونات ویرجع فی غیرها إلی الأصل ولا یبقی مجال لبعض المباحث المذکوره فی الکتب الاُصولیه من حکم الظن المانع والممنوع، وکون النتیجه حجیه الظن بالواقع أو الظن بالطریق أو الظن بهما ونحو ذلک فلاحظ.

ص :۲۱۸

فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد فى الأحكام هو حجيه الظن فيها، لا حجيته فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها، فيتبع مثلاً فى وجوب صلاه الجمعه يومها، لا فى إتيانها، بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها، كما لا يخفى.

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الإنسداد فى الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجيه، من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفه الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمه مثلاً، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً، فافهم.

خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا.

الأول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً فى الفروع[١].

الظنّ فى الاُصول الاعتقاديه

[١] ذكر الشيخ قدس سره بعد مباحث الانسداد أمرين.

الأول: اتباع الظن فى الاعتقاديّات إذا لم يمكن تحصيل العلم بها نظير إتباعه فى الفروع عند عدم إمكان الوصول إليها بالعلم أو الطريق العلمى على ما تقدم، أو أنه لا يصل الأمر فى الاُصول الإعتقاديه إلى الاعتماد على الظن أصلاً.

الثانى: الظن الذى لا يكون معتبرا فى نفسه فى الفروع هل يكون جابرا لضعف الروايه سندا أو دلاله بحيث تصير معتبره، أو موهنا للروايه التى لولا ـ خلاف الظن لكانت معتبره؟ وهل يكون الظن المزبور مرجحا لإحدى الروايتين المتعارضتين بحيث تؤخذ بالموافق وتطرح المخالف؟ وتبعه على ذلك الماتن قدس سره ، يقع الكلام فى المقام الأول.

....

أقول: لاـ ينبغى التأمل فى أنّ الاُمور الاعتقاديه على قسمين: قسم منها ما يجب الاعتقاد به بمعنى التبانى وعقد القلب عليه على تقدير إخبار اللّه سبحانه أو النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام المعصوم عليه السلام فإن الاعتقاد والتسليم به قلباً يعد من تصديق النبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام كوقايع البرزخ وما بعد البعث والنشور من أحوال القيامه والصراط والميزان ودرجات الجنه ودركات الجحيم إلى غير ذلك مما يعدّ بعد ثبوت الأخبار بها الاعتقاد بها من التصديق للنبى صلى الله عليه و آله والإمام عليه السلام ولا مجال فى هذا القسم للاعتماد على الظن المطلق بدعوى انسداد باب العلم بهذه الاُمور حتى بناءً على أن نتيجه مقدمات الانسداد الكشف عن حجيه مطلق الظن شرعا، وذلك لعدم جريان مقدمات دليله فى هذه الاُمور الاعتقاديه فإن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط التام فى الوقايع أو عدم جوازه على ما تقدم، والامتثال الإجمالى فى الاُمور الاعتقاديه ممكن لا محذور فيه، فإن للمكلف أن يعقد قلبه بما هو الواقع من هذه الاُمور فيكون هذا تصديقاً إجماليا للنبى صلى الله عليه و آله والأئمه المعصومين عليهم السلام فيما أخبروا بها، وبهذا يظهر أنه يكفى هذا التصديق الإجمالى حتى فى الموارد التى يمكن للمكلف أنْ يعلم تفصيلاً ويحصل المعرفه بها كذلك.

نعم يقع الكلام فى هذا القسم أنه إذا قام طريق معتبر شرعا إلى بعض هذه الاُمور بأنْ كان الظن به من الظنون الخاصه فهل يجوز عقد القلب تفصيلاً بما قام به هذا الطريق، أم لا اعتبار فى ذلك بالظن الخاص كالظن المطلق؟

فقد يقال: إذا كان الخبر القائم بهذه الاُمور طريقا معتبرا شرعا لا مانع من الإلتزام وعقد القلب عليه؛ لأنّ المفروض الشارع اعتبر علم المكلف بإخبار النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام المعصوم به فيجوز الالتزام وعقد القلب عليه كما هو الحال فى إحراز

العمليه؟ المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع فى الأصول الاعتقاديه المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟.

الظاهر لا، فإن الأمر الاعتقادى وإن انسد باب القطع به، إلاّ أن باب الاعتقاد إجمالاً ــــ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ــــ غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلاّ بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلًا، ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

اخبارهما به وجدانا، وهذا بناءً على كون اعتبار الطريق علما فظاهر، وأما بناءً على كون الاعتبار بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه له فإن الشارع جعل للخبر القائم به المنجزيه والمعذريه بالإضافه إلى المخبر به المفروض كونه أمرا اعتقاديا، وإنما يفترق القول باعتبار العلم عن القول بجعل المنجزيه والمعذريه فيما إذا كان المخبر به من الاُمور التكوينيه والتاريخيه وأحوال القرون الماضيه، فإنه لو اعتبر الظن وقلنا بأن اعتباره بمعنى عدّه علما جاز الإخبار بوقوعها على طبق الخبر لأنّ جواز الإخبار بالشىء منوط بالعلم به، والمفروض أن الشارع اعتبر الظنّ القائم علما به بخلاف ما إذا قيل بأن اعتباره بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه، فإنه لابد من أن يكون المؤدّى الحكم الشرعىّ أو الموضوع له.

أقول: العمده فى اعتبار الخبر السيره العقلائيه الجاريه من المتشرعه أيضا فى الاُمور الدينيه ولم يحرز سيرتهم على الاعتقاد بمؤدّى الظن ولو كان ذلك الظن القائم معتبرا بالإضافه إلى الأحكام الفرعيه، وعليه فالاعتقاد التفصيلى بما قام به الظن الخاص جوازه فضلاً عن وجوبه محل تأمل بل وجواز الإخبار به كجواز الإخبار بالتكوينيات والقرون أو الاُمم الماضيه ما لم يحصل الاطمينان بذلك أيضا محل تأمل، لما ذكرنا من ان دليل اعتبار الظن الخاص هى السيره العقلائيه ولم يثبت عمومها بالإضافه إلى الاُمور

وبالجمله: لا موجب مع انسداد باب العلم فی الاعتقادیات لترتیب الأعمال الجوانحیه علی الظن فیها، مع إمکان ترتیبها علی ما هو الواقع فیهـا، فلاـ یتحمـل إلاّـ لمـا هو الواقع، ولا ینقاد إلاّ له، لا لما هو مظنونه، وهـذا بخلاف العملیات، فإنه لا محیص عن العمل بالظن فیها مع مقدمات الانسداد.

نعم، یجب تحصیل العلم فی بعض الاعتقادات لو أمکن من باب وجوب المعرفه لنفسها[۱].

الاعتقادیه ونحوها ما لم یکن فی البین اطمینان ولو بکثره الأخبار وتعددها.

[۱] هـذا هـو القسم الثـانی من الاعتقادیـات الواجب علی کـل مکلف تحصـیل العلم بهـا، وهـذا الوجوب نفسـی ولیس کوجوب تحصـیل العلم بالأحکام الشرعیه والعبادات والمعاملات من کون العلم فیها طریقا إلی إحراز التکالیف وامتثالها والإتیان بالمعامله الصحیحه لیرتب علیها آثارها.

وبتعبیر آخر معرفه هـذه الاُـمور من الاعتقادیـات دخیل فی کون الشـخص مسـلما کمعرفه اللّه سـبحانه وتوحیـده والنبوه الخاصـه والمعاد الجسمانی أو فی کونه مؤمنا کالعلم بعدله سبحانه والإمامه، ویقع الکلام فی هذا القسم فی جهات.

الاُـولی: هـل یمکن فیه للجاهل القاصـر بأنْ لا یتمکن من معرفه هـذه الاُمور أو بعضـها بعـد الفراغ من عـدم قیام الظن مقام العلم بمعنی أن الظن بهـذه الاُـمور لاـ یقوم مقـام العلم؛ لما تقـدم من أنّ الظن ولو کان من الظنون الخاصه لا یقوم مقام العلم المأخوذ علی نحـو الوصـفیه، والمفروض أن الواجب علی المکلف تحصـیل العلم والمعرفه والیقین بهـذه الاُـمور، والظن باعتبـاره علم فی جهه الطریقیه لا فی الموضوعیه.

الثانیه: أن الجاهل القاصر علی تقدیر إمکان تحققه محکوم بالکفر وعدم الإیمان أم لا حتی مع الظن بها.

....

والثالثه: هل يعاقب الجاهل القاصر كالمقصر أو أن عقابه على ما لا يقدر على تحصيل العلم به خلاف العدل.

أما الجهه الأُولى: فلا يبعد دعوى أن الجاهل القاصر بالاضافه إلى العلم بوجود الصانع وتوحيده لا يوجد إلاّ نادرا، فإن التأمل فى تحقق الشىء فضلًا عن الموجودات الأرضيه والسماويه والتأمل فى النظام الموجود فيها يوصل الإنسان إلى اليقين بأن هذه الموجودات والنظام الموجود فيها لابد من أنْ ينتهى إلى الواجب بالذات الذى هو فى ذاته قادر وعالم، والآيات من الكتاب المجيد المرشده للإنسان إلى النظر والتأمل فى خلق السماوات والارض هدايه له فى هذه الجهه، وأما الجهل قصورا بالإضافه إلى النبوه الخاصه والمعاد الجسمانى والإمامه فلا ينبغى التأمل فى تحققه كما هو الحال فى أكثر من عاش فى بلاد الكفر وبلغ حدا فقد قوته وضعفت إدراكاته ولم يكن ملتفتا وسامعا إلى من يخبر بالإسلام ومعتقداته.

أما الجهه الثانيه: فلا ينبغى التأمل أيضا فى أنه يترتب على القاصر جميع الأحكام المترتبه على الكفر وينتفى عنه جميع ما يترتب على الإسلام والمسلم من الأحكام؛ لأنّ القصور واالاستضعاف لا يمنع عن إنطباق عنوان الكفر على القاصر، ولا يوجب انطباق المسلم عليه، وإنما يفترق القصور عن التقصير بالإضافه إلى الجهه الثالثه، فإن القاصر وإنْ لا ينال لما هو جزاء الإيمان والإطاعه من درجات النعيم والجنه إلاّـ أنه لا يستحق عقابا ما لم يتحقق فى ذلك العالم ما يوجب استحقاقه العقاب، فإن العقاب بلا بيان قبيح ينافى العدل إذا لم يكن معاندا للحق بل كان منقادا له على الإجمال، وما فى كلام الماتن قدس سره فى بحث الطلب والإراده من أن استحقاق العقاب من لوازم البعد المترتب على الكفر والعصيان الناشئين من خبث الباطن

كمعرفه الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفه أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفه النبى ووصيه لذلك، ولإحتمال الضرر فى تركه، ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر، إلاّ ـ ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا ـ دلاله على وجوب معرفته بالخصوص لا ـ من العقل ولا ـ من النقل كان أصاله البراءه عن وجوب معرفته محكمه[١].

وسوء السريره قد تقدم ما فيه فلا نعيد.

[١] ذكر قدس سره أن وجوب تحصيل العلم فى بعض الاعتقاديات مع إمكانه عقلى بوجوب نفسى كمعرفه اللّه سبحانه وصفاته فإن وجوب معرفته سبحانه بصفاته من باب شكر المنعم، وكذا معرفه أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه وكذا معرفه الإمام عليه السلام فإن الإمام عليه السلام أيضا واسطه نعمه سبحانه فيجب معرفه النبى صلى الله عليه و آله والإمام عليه السلام لذلك، ولاحتمال الضرر فى ترك تحصيل العلم والمعرفه ولا يجب معرفه غير ذلك عقلاً بل وجوب تحصيل العلم به شرعى على تقدير قيام الدليل عليه كوجوب معرفه الإمام عليه السلام على الوجه الآخر غير الصحيح بناءً على أن الدليل على وجوب مثل ما ورد: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميته الجاهليه»(١) وما ورد من بناء الإسلام على خمس التى خامسها وأعظمها الولايه(٢).

أقول: ويعدّ من القسم الثانى المعاد الجسمانى حيث إن مقتضى الآيات وجوب الإيمان والتصديق به تفصيلاً كما فى سائر الاعتقاديات، يكون الاعتقاد مع حصول

١ـ ١) وسائل الشيعه ١٦:٢٤٦، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ٢٣.

٢ـ ٢) الكافى ٢:٢٢، باب دعائم الاسلام. دار التعارف.

ولا دلاله لمثل قوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس» الآيه، ولا لقوله صلى الله عليه و آله : (وما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده اللّه ومعرفته، والنبوى إنما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا ـ بيان حكم المعرفه، فلا إطلاق فيه أصلًا، ومثل آيه النفر، إنما هو

العلم بها تفصيلياً، ولا يخفى أنّ شأن العقل هو الإدراك لا الإيجاب والبعث الاعتبارى والوجوب حتى فى معرفه اللّه ومعرفه النبى صلى الله عليه و آله والإمام شرعى، غايه الأمر إيصال هذا الوجوب الشرعى يكون بطريق العقل فقط، كما فى وجوب معرفه اللّه والنبى صلى الله عليه و آله أو بطريق شرعى أيضا كما فى معرفه الإمام عليه السلام حيث إنّه مع احتمال العقل الضرر فى ترك المعرفه إيصال للوجوب إلى العباد ودفع الضرر المحتمل كما ذكرنا أمر فطرى كالضرر المقطوع ولا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ حكم العقل أى احتماله الضرر فى الترك فى نفسه بيان لذلك الوجوب، ولا يقاس بما إذا إحتمل وجوب فعل بعد الفحص وعدم الظفر بالبيان له بل يقاس المقام بما قبل الفحص بحيث يكون عالما بذلك الوجوب بعده كما لا يخفى، وقد ذكرنا إمكان تحصيل العلم والمعرفه بوجوده سبحانه وتوحيده وقدرته وأنه عالم بالذات بالنظر فى خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار والتفكر فى النظام الموجود فى الكون على ما أشارت إليه الآيات، ولحكم العقل القطعى بأن الشىء الحادث إذا وجد لا يمكن أنْ يوجد بلا سبب وفاعل، ولذا يكون الجاهل بمعرفه اللّه سبحانه مقصرا لا قاصرا إلاّ نادرا بخلاف النبوه الخاصه والإمامه والمعاد الجسمانى، بل العدل أيضا فإنه قد يوجد القاصر بالإضافه إليها على ما مرّ.

وعلى الجمله ما يجب المعرفه فيها واليقين بها لا يقوم الظن مقام العلم، فإن

بصـدد بيـان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى، وكـذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه لاـ يجوز الإكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلًا أو شـرعاً، حيث إنه ليس بمعرفه قطعاً، فلا بـد من تحصـيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معـذوراً إن كان عن قصور لغفله أو لغموضه المطلب مع قلّه الإسـتعداد، كما هو المشاهـد فى كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصـير فى الإجتهاد، ولو لأجل حب طريقه الآباء والأجداد واتباع سيره السلف، فإنه كالجبلّى للخلف، وقلما عنه

الظن لاـ يكون يقينـا واعتقـادا تفصـيليا بالإضـافه، ولـذا لاـ يجرى فى الاعتقاديـات جواز التقليـد، نعم إذا كان أقوال أهل المعرفه والبصـيره فى مثل هـذه الأمور موجبا ليقين العامّى بهـذه الأُمور بحيث جزم أنهم لم يـذكروها بمجرد حب طريقه الآباء والأجداد واتبـاع سيره السـلف والغرور بها يكون علمه ومعرفته بهـذا النحو كافيا فى المعرفه الواجبه، ودعوى أنه لا يوجـد فى الاعتقاديات الواجبه معرفتها وتحصـيل العلم واليقين بها قاصـر، بل غير الواصل إلى معرفتها مقصر لا محاله لقوله سبحانه: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»(۱) لا يمكن المساعده عليه، فإن القاصر من لا يجد وسائل المجاهده ولو لضعف قوى إدراكه بعد غفلته عن مثل هـذه الأُـمور رأسـا، ثم إنه إذا أحرز فى أمر اعتقـادى أنه لا يكفى فيه مجرد الاعتقاد الإجمالى بل يجب تحصـيل العلم واليقين به فهو، وإلّا فمقتضـى الأصل كالشك فى وجوب سائر الأُمور عدم وجوب تحصيل العلم والمعرفه به، وما عن الشيخ قدس سره من الحكم بوجوب تحصـيل المعرفه به أخـذا بالأـمر بـالتفقه فى الـدين المسـتفاد من آيه النفر وإطلاق المعرفه فى المروى عن النبى صلى الله عليه و آله وما أعلم شيئاً بعد

۱- ۱) سوره العنكبوت: الآيه ۶۹.

تخلف.

والمراد من المجاهده فی قوله تعالی (والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا) هو المجاهده مع النفس، بتخلیتها عن الرذائل وتحلیتها بالفضائل، وهی التی کانت أکبر من الجهاد، لا النظر والإجتهاد، وإلّا لادّی إلی الهدایه، مع أنه یؤدی إلی الجهاله والضلاله، إلّا إذا کانت هناک منه ___ تعالی ___ عنایه، فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه علیه هو الحق، لا بصدد الحق، فیکون مقصراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً إذا أخطأ علی قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصیل الظن مع الیأس عن تحصیل العلم، فیما یجب تحصیله عقلاً لو أمکن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إلیه من أن الأمور الإعتقادیه مع عدم القطع بها أمکن الإعتقاد بما هو واقعها والإنقیاد لها، فلا إلجاء فیها أصلاً إلی التنزل إلی الظن فیما انسد فیه باب العلم، بخلاف الفروع العملیه، کما لا یخفی.

المعرفه أفضل من الصلوات الخمس(۱)، وما ورد فی طلب العلم من الآیات والروایات وقوله سبحانه: «وما خلقت الجن والإنس إلّا لیعبدون»(۲) لا ـ یمکن المساعده علیه، فإن آیه النفر فی بیان وجوب التفقه فی الدین کفایهً، لا فی بیان ما یجب علی الناس عینا، وآیه السؤال ما دلّ علی وجوب طلب العلم، وعدم کون الجهل عذرا فی ترک المعرفه الواجبه وسائر التکالیف الشرعیه، والمراد من «یعبدون» معرفه اللّه وعبادته والنبوی فی مقام بیان فضیله الصلوات لا ـ فی مقام بیان المعرفه الواجبه، وما فی کلام الماتن من أن آیه النفر کأخبار وجوب طلب العلم فی بیان طریقه التوسّل إلی التفقه

۱- ۱) التهذیب ۲:۲۳۶.

۲- ۲) سوره الذاریات: الآیه ۵۶.

وكـذلك لاـ دلاـله من النقـل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان شـرعاً، بل الأدله الـداله على النهى عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضاً.

وقـد انقـدح من مطاوى ما ذكرنا، أن القاصـر يكون فى الإعتقاديات للغفله، أو عـدم الإسـتعداد للإجتهاد فيها، لعدم وضوح الأمر فيها بمثابه لا يكون الجهل بها إلاّ عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذوراً عقلاً.

ولاـ يصـغى إلى مـا ربمـا قيل: بعـدم وجود القاصـر فيها، لكنه إنما يكون معـذوراً غير معاقب على عـدم معرفه الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

الواجب لاـ فى بيان ما يجب فقهه ومعرفته لا يمكن المساعـده عليه، فإن آيه النفر فى بيان وجوب التفقه فى الـدين بنحو الواجب الكفـائى، والكلاـم فى بيان ما يجب تحصـيل العلم به عينا وأخبار وجوب الطلب ناظره إلى عـدم كون الجهل عـذرا للمكلف فى موارد التكـاليف لاـ بيـان موارد التكليف كمـا لاـ يخفى، وقـد ظهر مما ذكرنا أن الجاهل القاصـر فى الاعتقاديات يوجـد ويكون معـذورا غير معاقب ولكن عـدم العقاب ما لم يكن معانـدا، بل كان له اعتقاد وتسليم قلبى على ما هو الحق وإلاّ فيؤخذ بعناده مع جهله بالواقع، وحقيقه الحال كما ظهر أنه إذا حصل ببيان النبى صـلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام بواقع أمر يجب الاعتقاد التفصـيلى به، وإلاّ يكون تكذيبا أو تشـكيكا فى نبوه النبى أو إمامه الإمام ووجوب الاعتقاد التفصيلى لا يكون فى هذا القسم من الاُـصول الإعتقـاديه بحيث يجب تحصـيل العلم والمعرفه به، بل وجوب الإعتقاد كـذلك متفرع على حصول العلم واليقين به من جهه بيان النبى صـلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السـلام فما يصـنعه بعض من لا خبره له من إدراج مثل هذه الاُمور فى الاُصول الاعتقاديه التى لا يحكم على الجاهل بها بالإسلام أو أنه من أهل الإيمان ناشئ عن عدم التفرقه بين

هـذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرساله.

الثانی: الظن الـذی لم يقم علی حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه] ١] أو يوهن به ما لولاه علی خلافه لكان حجه، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه علی وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟

ومجمل القول فی ذلك: إن العبره فی حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيه، أو المرجحيه الراجعه إلی دليل الحجيه، كما أن العبره فی الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجيه، فلا يبعد

الأُصول الاعتقاديه وما يكون التكذيب أو التشكيك فيه ملازما لتكذيب النبوه أو الإمامه أو التشكيك فيهما.

[١] الكلام فی الأمر الثانی فی جهتين.

الأُولی: كون الظن الـذی لم يتم علی اعتباره دليل هل يجبر ضعف الروايه سندا بحيث تصير حجه بموافقه هذا الظن أو يجبر به ضعف دلالتها، فقد تقدم الكلام فی هذه الجهه فی البحث فی الشهره الفتوائيه وكذا فی كونها علی خلاف الروايه المعتبره، لولا خلافها موهنه لها بحيث سقطت عن الاعتبار فراجع.

والجهه الثانيه: هی أنّ الظن الـذی لم يقم دليل علی اعتباره فی نفسه هل يكون مرجحا لأحد المتعارضين بحيث تكون موافقته موجبه لتعين حجيته وسقوط الآخر عن الاعتبار فيما كان الأصل لولا موافقته سقوط كليهما عن الاعتبار بناءً علی ما هو الصحيح من كون السقوط هو الأصل فی المتعارضين، أو لعدم الترجيح لأحدهما أو لا يكون هذا الظن موجبا للترجيح فی المتعارضين أصلاً، ولكن لا يخفی أن الترجيح

جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحه مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجيه ما يوثق به، فراجع أدله اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لإختصاص دليل الحجيه بحجيه الظهور فى تعيين المراد، والظن من أماره خارجيه به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلاّ فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلاّ فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقه ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إراده ظهوره.

وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجيه واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به.

وإن ادعى شيخنا العلامه ـــ أعلى اللّه مقامه ـــ استفادته من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه، على ما فى تفصيله فى التعادل والترجيح.

يجرى فى الخبرين المتعارضين فقط، وكما أن اعتبار الظن يحتاج إلى الدليل عليه كذلك كونه مرجحا، وقد ذكرنا فى بحث تعارض الخبرين أن الترجيح فى المتعارضين بالشهره الروائيه فى أحدهما أو كون أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا للعامه، وأما غير ذلك فلا دليل على الترجيح به، ومقتضى الأصل فى المتعارضين سقوطهما عن الاعتبار، ثم إنه يظهر من الماتن أن الظن غير معتبر لعدم قيام الدليل على اعتباره يكون جابرا لضعف السند إذا كان مفيدا للظن بالصدور أو المضمون

ومقدمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته فى خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجيه الظن فى تعيين المرجح، لاـ أنه مرجح إلاّ إذا ظن أنه ___ أيضاً ___ مرجح، فتأمل جيداً، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسى إذا كان على خلاف ما لولاـه لكان حجه ___ بعد المنع عنه ___ لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجه لا يوجب دخوله تحت دليل الحجيه، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً، ودخله فى واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولاـ يكون جابرا لضعف دلالته، فإن موافقه الظن لاـ يوجب الظهور فى الروايه ما ولكنْ يوجب الوثوق بصدورها، أو كون مضمونها حكما واقعيا، ثم ذكر أن مخالفه الظن الذى لم يقم على اعتباره دليل مع الخبر المعتبر فى نفسه لا يسقطه عن الاعتبار؛ لأنّ اعتبار خبر الثقه غير مقيد بصوره عدم الظن بعدم صدوره أو بعدم الظن بعدم إراده ظهوره.

وفيه أنه لو كان المراد بالظن فى صوره الانجبار هو الوثوق يكون المراد فى الموهن أيضا الوثوق، والوثوق الشخصى فى نفسه معتبر ولا يكون للتفرقه وجه.

المقصد السابع: (فی الاُصول العملیّه)

اشاره

ص :۲۳۳

المقصد السابع:

فى الأُصول العمليّه[١]

وهى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعه، فإن مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه، وإن كان مما ينتهى إليها فيما لا حجه على طهارته ولا على نجاسته، إلاّ أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابته بلا كلام، من دون حاجه إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعه، وهى: البراءه والاحتياط، والتخيير

[١] لا يخفى أن مفاد الأُصول العمليه وهى القواعد التى يؤخذ بها فى الوقائع بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل فيها على الأحكام الواقعيه ربما يكون من الحكم الشرعى، ويسمى بالأصل العملى الشرعى، وأُخرى يكون ما يسمى بحكم العقل أو الأصل العملى العقلى، فإن الأصل العقلى قد لا يجتمع مع الأصل الشرعى كقاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم كون الحاله السابقه فى أطرافه تكليفاً، وقد يجتمع معه كما إذا كانت الحاله السابقه فيها تكليفاً أو موضوعاً للتكليف، وكالبراءه العقليه فى الشبهات البدويه بعد الفحص، فإنها تجتمع مع البراءه العقليه من قاعده قبح العقاب بلا بيان، سواء اُريد من البيان العلم بالتكليف الواقعى حقيقه إجمالاً أو تفصيلاً أو كان العلم به إعتبارياً، أو كان المراد من البيان المصحّح للمؤاخذه على مخالفه التكليف الواقعى، فإنه مع عدم المصحّح كذلك يقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعى سواء حكم الشارع بالرفع والإباحه الظاهريه أم لا.

ثم إنَّ الأُصول العمليه منحصره على الأربعه: أصاله البراءه والاستصحاب والاحتياط وأصاله التخيير، وانحصار موارد هذه الأُصول الأربعه أى أقسام الشك

والإستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونه حجه وبرهان، هذا مع جريانها فى كل الأبواب، واختصاص تلك القاعده ببعضها، فافهم.

لا يتجاوز الأربعه، كما هو الحال فى تقسيم كلّ شىء إلى النفى والإثبات. فلا يمكن أنْ يوجد قسم خامس للشك، فإن الشك فى واقعه فى حكم تكليفى أو وضعى ملازم للتكليف، إما أنْ تلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، فالأول مورد الاستصحاب ومع عدم ملاحظتها إما أنْ يكون فيها علم إجمالى بالتكليف أو بالوضع الملازم له أم لا ـ فالثانى مورد البراءه، وإذا كان فى البين علم إجمالى إن أمكن الاحتياط فهو مورد قاعده الاشتغال وإلاّ ـ فمورده أصاله التخيير، وإنحصار الاُصول فى أقسام الشكوك على الأربعه إستغراقى حيث يمكن للشارع أنْ يعتبر قاعده اُخرى غيرها فى بعض الوقايع من موارد الاُصول، بأنْ يحكم فى دوران الأمر بين وجوب فعل وحرمته فى غير العباده الأخذ باحتمال الحرمه، بل يمكن الالتزام بوقوع مثل ذلك كما فى قاعده الطهاره الجاريه فى الشبهات الحكميه، حيث لا ـ فرق فى مفاد الأصل والحكم الظاهرى بين ما يكون من قبيل الحكم التكليفى أو الوضعى.

فى قاعده الطهاره وعدم كون البحث فيها من المسائل الاُصوليه

ومن هنا وقع البحث فى وجه حذف قاعده الطهاره فى الشبهات الحكميه من المباحث الاُصوليه مع انطباق ما ذكروا فى وجه كون الاُصول العمليه من المباحث الاُصوليه فيشمل قاعده الطهاره أيضا، فإنها مما ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على النجاسه، واعتذر الماتن من ذلك بوجهين.

الأول: أنّ قاعده الطهاره لم يُختلف فى اعتبارها بخلاف سائر الاُصول العمليه،

....

فإن ثبوت بعضها وتعيين مجاريها وتوضيح مفادها محل الكلام على ما يأتى.

الثانى: أن قاعده الطهاره تختص بموارد الشك فى باب من أبواب الفقه وعدم اختصاصها بالُأصول الأربعه، فإنها تجرى على كل أبوابه، ولا يخفى عدم تماميه الوجه الثانى فإن استطراد المسأله الُاصوليه فى جميع أبواب الفقه غير لازم.

وقد حكى عن بعضٍ الاعتذار بوجه ثالث: وهو أن الطهاره والنجاسه الواقعيتين ليستا من قبيل الحكم الشرعى، بل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فى مواردهما، لعدم اطلاع الناس عليهما فى جميع تلك الموارد، فيكون مورد الشك فى كون الشىء طاهرا أو نجسا من قبيل الشبهه الموضوعيه، فأصاله الطهاره الجاريه فيها من قبيل الُأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الموضوعيه.

وفيه إن اُريد أن للطهاره أو النجاسه منشأً واقعياً فهذا صحيح فى الجمله، فإن الشارع لا يجعل النجاسه لشىء عبثا وبلا ملاك، ولكن هذا يجرى فى سائر الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه، وإن اُريد أنهما بنفسهما أمران واقعيان لا يحصلان بالاعتبار فهذا خلاف ظاهر الخطابات، بل خلاف صراحه بعضها مثل ما ورد فى الصحيح: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع اللّه عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهورا»(1)، فإن صريحه اعتبار طهاره موضع إصابه البول بغسله بالماء لهذه الُامه وإذا كانت طهارته بالغسل بالاعتبار فلا محاله تكون نجاسته أيضا بالاعتبار، حيث لم تكن ترتفع بالغسل بالماء من بنى إسرائيل، واعتبرها منتهيه بالغسل بالماء لهذه الُامه.

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۱۳۳، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ۴.

....

وكـذا اعتبر غساله الإستنجاء طاهره ولم يعتبر غساله غيره من مزيله العين طاهره فلا يمكن أنْ يكون بينهما فارق تكوينى، وأمّا ما ذكرنـا من كونهمـا أمرين تكوينيّين خلاف ظاهر الخطابات، فلأن ظاهرهـا صـدورها عن الشـارع بمـا هو شارع لا بما هو عالم بالأُمور الخفيه ومخبر بها، وقـد يقال كونهما أمرين واقعيّين لا يـدخل الشك فيهما فى الشـبهه الموضوعيه، وأنْ لا يكون الشـک فيهمـا من الشـبهه الحكميه، فـإن الشـبهه الحكميه مـا يكون الشك فيها ناشـئا من فقـد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، وإذا شـک فى نجـاسه شــىء كنجـاسه العصـير بعـد غليـانه، يكـون منشـأ الشـک فقـد النص أو إجمـاله أو تعـارضه، بخلاف الشـبهه الموضوعيه فإن الشک فيها ينشأ من أمر لا يرتبط بفقـد خطاب الشـرع أو إجماله أو تعارضه. ولكن هذا أيضا لا يمكن المساعده عليها، فإن منشأ الشک فى الشبهه الحكميه هو فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، يعنى خطاب الشارع بما هو شارع لا بما هو عـالم بحقيقه الأمر الواقعى، والشـک فى نجـاسه العصـير بعـد غليانه بناءً على كون النجاسه أمرا تكوينياً ينشأ من فقـد خطاب الشـارع بمـا هو مخبر صـادق مطلع على الأُمور الخفيه نظير الشک فى بعض ما وقع فى أول الخلقه أو ما يقع فى آخر الـدنيا، ولا يرتبط ذلک بالشبهه الحكميه التى يكون الشک فيها فى مجعول الشارع ثبوتاً ناشئا مما ذكر.

ثم إن الفرق بين الأُصول العمليه وبعض القواعـد الفقهيه التى لا يتمكن العامى من تطبيقها على صـغرياتها كقاعـده ما لا يضـمن بصـحيحه لا يضـمن بفاسـده، وقاعـده وجوب الوفاء بالشـروط والنـذور ونحوها غير خفى، فإنهما وإنْ كانتا تشتركان مع الأُصول العمليه الجـاريه فى الشـبهات الحكميه فى تمكن المجتهـد خاصه من التطبيق على الموارد والصـغريات والعامى عاجز عن ذلک، أما فى الأُصول العمليه فظاهر،

....

فإنها معتبره عند عدم الظفر بالدليل على الحكم أو التكليف الواقعى، وفى تلك القواعد لتقيّد الموضوع فيها بقيد لا يتيسر إلّا للفقيه إحرازه، ولكن التطبيق فى القواعد الفقهيه لبيان الحكم الواقعى فى مورد التطبيق بحسب المستفاد من الأدله الاجتهاديه، وفى الأُصول العمليه لبيان الوظيفه عند عدم إستفاده الحكم الواقعى بحسب تلك الأدله، ولذا تخرج القواعد الفقهيه عما ذكر فى تعريف علم الأُصول (أو القواعد التى ينتهى إليها) أمر الفقيه بعد اليأس من الدليل على الحكم الواقعى.

أصاله التخيير أصل عملى مستقل أو أنها داخله فى أصاله البراءه

وينبغى التعرض فى المقام لكون أصاله التخيير التى عدّوها من الأُصول العمليه أصل عملى مستقل فى مقابل الإستصحاب وقاعده الإشتغال وأصاله البراءه، أو أنها ترجع إلى أصاله البراءه الجاريه فى ناحيه كل من إحتمالى الوجوب والحرمه.

وقد ذكر الشيخ العراقى قدس سره ما حاصله أنّه مع الشك فى الحكم بالشبهه الحكميه وعدم لحاظ الحاله السابقه فيها إن لم يكن فى البين بيان فالمرجع أصاله البراءه، سواء أمكن فيها الاحتياط كدوران الأمر فى حكم الفعل بين الحرمه والإباحه، أو لم يمكن الاحتياط كدوران حكمه بين الحرمه والوجوب والإباحه، وإنْ كان فى البين بيان بالإضافه إلى التكليف وأمكن الاحتياط فيه فالمرجع قاعده الإشتغال، وإنْ لم يمكن الاحتياط فيه أصلًا فالمرجع أصاله التخيير، ولا يتوهم أن أصاله التخيير معناها أصاله البراءه، وأن العلم الإجمالى بحرمه الفعل أو وجوبه لعدم كونه منجزا كالعدم، فتدخل الواقعه فيما لم يتم فيها البيان، فإن هذا فاسد، والوجه فى فساده أن عدم البيان فى الواقعه ناشىء عن عدم منجزيه العلم الناشىء عن ترخيص العقل، حيث إن

....

مع تمكن المكلف على كل من الفعل والترك يكون حكمه بالتنجز بإختيار الفعل بلا مرجح، فيكون ترخيصه فى كل من الفعل والترك مخرجا للعلم الإجمالى عن المنجزيه بأنْ يكون حكمه بالترخيص مانعا عن تأثير العلم الإجمالى، فعدم البيان الناشىء عن ترخيص العقل الموجب لعدم منجزيه العلم الإجمالى لا يرتبط بأصاله البراءه، فإن أصاله البراءه هى الترخيص الناشئ من عدم البيان لا الترخيص الموجب لعدم البيان.

أقول: لو قال قدس سره بأنه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا قصور فى ناحيه البيان، وإنما القصور فى ناحيه المكلف حيث لا- يتمكن من الجمع بين الفعل والترك وإختيار أحدهما قهرى، وإلاّ- فلا- فرق بين هذا العلم الإجمالى والعلم الإجمالى المنجّز فى جهه البيان، وأصاله البراءه عقلاً- هو حكمه بقبح العقاب بلا بيان، لا حكمه بقبح العقاب لعدم تمكن المكلف من إحراز الامتثال، كان ذلك أقرب إلى الفهم واحتمال التصديق، ولكن لا يخفى أن الترخيص فى الفعل أو الترك خارج من شأن العقل، وإنما يحكم العقل بقبح الفعل لإدراكه المفسده فيه، ومعنى قبحه أنه يرى استحقاق فاعله الذم أو لنهى الشارع عن ارتكابه، والقبح فى الأول فعلى يكشف عن نهى الشارع عنه، وفى الثانى فاعلى، وإذا لم يكن العلم الإجمالى بحيث يمكن موافقته القطعيه ومخالفته القطعيه فلا- يكون التكليف الواقعى واصلًا بحيث يتحقق الفرض الذى لاحظه المولى عند جعله، فإن التكليف وإنْ لا يمكن تقييده بغير صوره هذا العلم على ما تقدم من عدم إمكان أخذ العلم بالتكليف فى موضوع ذلك التكليف ويكون له إطلاق ذاتى لا- محاله، إلاّ- أن الغرض من جعله إمكان كونه داعياً إلى العمل فعلاً- أو تركا عند وصوله، والعلم الإجمالى بحرمه فعل أو وجوبه لا يكون

فصل

لو شک فی وجوب شیء أو حرمته ولم تنهض علیه حجّه، جاز شرعاً وعقلًا ترک الأول وفعل الثانی[۱].

من هذا الوصول، والعقاب علی مخالفه التکلیف الواقعی یکون من العقاب بلا بیان، ولا یقاس ذلک بموارد عدم القدره علی متعلق التکلیف، فإن التکلیف معه قبیح، وحکمه بقبح خطاب العاجز وتکلیفه أجنبیّ عن قبح العقاب بلا بیان، ومع الإغماض عن ذلک فدوران أمر الفعل بین الوجوب والحرمه لا ـ یمنع من الرجوع إلی أدلّه البراءه الشرعیه فی ناحیه احتمال کل من الوجوب والحرمه؛ لأنّ عدم جریان الاُصول النافیه فی أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف للزوم الترخیص فی المخالفه القطعیه للتکلیف الواصل بین الأطراف، وهذه المنافاه لا تحصل مع دوران الأمر بین المحذورین لعدم الوصول فی التکلیف الواقعی بحیث یدخل الفرض فی الفرض الملحوظ عند جعل التکلیف.

أصاله البراءه

اشاره

[۱] إذا علم عدم حرمه فعل ودار أمره بین کونه واجبا أو مباحا بالمعنی الأعم، أو علم عدم وجوبه ودار أمره بین کونه حراما أو مباحا أو احتمل حرمه الأول ووجوب الثانی أیضا، بأنْ دار أمره بین کونه واجبا أو حراما أو مباحاً، فالأقسام الثلاثه کلها مجری أصاله البراءه عقلاً ـ ونقلاً ـ من غیر فرق بین أنْ یکون منشأ الشک فقد النص أو إجماله أو تعارضه، فیما إذا کان المتعارضان من غیر الأخبار، وأما إذا کانا خبرین فلا مورد لأصاله البراءه إذا کان لأحد الخبرین ترجیح، أی یکون فیه مزیه اعتبرها الشارع بجعل الخبر المشتمل لها حجّه، فإنّه مع الدلیل علی الحکم الواقعی لا تصل

....

النوبه إلى الأصل العملى، بل مع عدم المزيه لأحدهما أيضا لم يكن مجال لأصاله البراءه إذا قيل بالتخيير بين الخبرين المتعارضين لإمكان الوصول إلى الحجه المعتبره وإحراز الواقع باختيار المكلف أحد الخبرين، وما فى كلام الماتن قدس سره لمكان وجود الحجه المعتبره وهو أحد الخبرين لا يساعد على إراده ما ذكرنا، فإن شيئا من الخبرين المتعارضين لا يكون حجه فى مدلوله المطابقى قبل الأخذ، بل فى مدلوله الالتزامى أيضا على ما يأتى بيانه فى بحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه قد ذكر الشيخ العراقى وبعض الأعلام أن مورد الخلاف بين المجتهدين هو أن الشبهات الحكميه التحريميه أو حتى الوجوبيه أيضا سواء كانت الشبهه ناشئه من فقد الخطاب للحكم الواقعىّ أم من إجماله أو تعارضه من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان أم من صغريات قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل بعد اتفاق الفريقين على كلا الكبريين، ولا شبهه أيضا أنه لو جرت فى مورد قاعده قبح العقاب بلاـ بيان لكانت وارده على قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، حيث لا يبقى مع جريانها فيه احتمال الضرر.

وبتعبير آخر كل من الكبريين لا يثبت موضوعها فى مورد كما هو شأن كل ما يكون بمفاد القضيه الحقيقيه، وإذا أحرز فى مورد عدم البيان فيه للتكليف الواقعى وترتب عليه الحكم بقبح العقاب ينتفى الموضوع فى كبرى قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل.

وعلى الجمله يدعى الأخبارى أن العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقائع يوجب احتمال العقاب فى ارتكاب الواقعه المشتبهه بالشبهه الحكميه، فعلى المجتهد بيان انحلال هذا العلم الإجمالى أو إثبات أن الواقعه المشتبهه بعد الفحص

....

عن مـدرک التکلیف فیهـا وإحراز عـدم ثبوته فیهـا تجعـل تلـک الواقعه خـارجه عن أطراف العلم الإجمالی بثبوت التکالیف فی الوقایع.

وأیضا علی المجتهد بیان أنه لم یرد من الشارع الإیجاب المولوی الطریقی بالاحتیاط فی المشتبهات بالشبهه الحکمیه ولا یحسب تمسک المجتهد للبراءه فی الشـبهات التحریمیه وغیرها بکبری قاعده قبح العقاب بلا بیان، أو بالخطابات من الآیه والروایات التی بمضمون القاعده استدلالاً علی موضع النزاع والخلاف من الطرفین، کما أن استدلال الطرف الآخر للإحتیاط فی الشبهات بکبری قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل وما هو بمفادها من الأخبار لا یکون استدلالاً علی محط البحث من الطرفین.

وقد ظهر أنه لا مجال للاسـتدلال علی البراءه فی الشبهات الحکمیه بالأدله الأربعه، وجعل حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان دلیلاً عقلیـاً لهـا إذ الأخباری لا ینکره، وإنما ینکر صـغراه، بل یتعین علی القائل بالبراءه فیها إثبات الصـغری بنفی تنجیز العلم الإجمالی بإثبات انحلاله أو خروج الواقعه بعـد الفحص والیأس عن الظفر بالـدلیل علی التکلیف فیها عن أطرافه، وقیل إثبات هذا الانحلال لا یفیدالتشـبث بالخطابات الشـرعیه الـداله علی الترخیص فی الشـبهات، فإن هـذه الخطابات لا تفیـد فی الانحلال، ولذا لا یمکن الأخـذ بهـا فی أطراف العلم الإجمـالی بـالتکلیف فی الشـبهات الموضوعیه، وإنمـا یصـح التمسـک بهـا لنفی الإیجـاب الشـرعی المولـوی الطریقی فی الشـبهه البـدویه الـذی یـدعیه الأخبـاری اسـتظهارا من بعض الخطابـات، کالأخبـار الـداله علی التوقف فی الشبهات والأخذ بالاحتیاط فیها.

کما ظهر أنه لا یمکن أیضا الاسـتدلال علی البراءه بالإجماع، ووجه الظهور احتمال اتکالهم فی حکمهم بالبراءه فیها علی انحلال العلم الإجمالی المزبور وبعد

وکـان مأمونـاً من عقوبه مخـالفته، کـان عـدم نهوض الحجه لأجل فقـدان النص أو إجماله، واحتماله الکراهه أو الاسـتحباب، أو تعارضه فیما لم یثبت بینهما ترجیح، بناءً علی التوقف فی مسأله تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین.

إنحلاله تکون الشبهه من صغریات قاعده قبح العقاب بلا بیان.

أقول: إذا فرضـنا انحلال العلم الإجمالی بالتکالیف، أو خروج الواقعه التی فحص المجتهـد عن الـدلیل فیها علی التکلیف الواقعی فلم یظفر به عن أطراف العلم الإجمـالی فلاـ یکفی ذلـک فی جریان قاعـده قبـح العقاب بلا بیان فیها حتی مع فرض عـدم ثبوت الاحتیـاط الشرعی بالأخبار التی تمسک بها الأخباریون، بل لابـد من إثبات أن احتمال التکلیف الواقعی بنفسه بعـد الفحص عن الدلیل علیه وعدم الظفر به لا یدخل فی البیان، ووصول التکلیف مع عدم ثبوت الاحتیاط الشرعی فی تلک الواقعه لتکون صغری لقاعده قبح العقاب بلا بیان.

وبتعبیر آخر البیان فی قاعده قبح العقاب بلا بیان لا یعم هذا الاحتمال مع عدم ثبوت الاحتیاط الشرعی.

والحاصل یقع الکلام فی جهتین.

الاُولی: ثبـوت الـبراءه العقلیه فی الشـبهات الحکمیه التحریمیه والوجـوبیه ولو فی الجمله فی مقابـل الأخبـاری الـذی ینکر ثبوتها مطلقاً أو فی الشبهات التحریمیه.

والثـانیه: فی أن البراءه الشـرعیه أوسع من البراءه العقلیه بـأنْ تجری البراءه الشـرعیه فی موارد لا مجری فیها للبراءه العقلیه، وما فی عبـاره المـاتن من أنه: «لو شـک فی وجوب شـیء أو حرمته ولـم تنهض علیه حجه جـاز شـرعاً وعقلاًـ ترک الأـول وفعل الثانی»، مقتضـاه أن احتمـال التکلیـف بعـد الفحص عن الـدلیل علیه وعـدم الظفر به لاـ یکون بنفسه منجزا، ویسـتدل علی ذلـک بالأـدله الأربعه.

ص :۲۴۴

وأما بناءً على التخيير ــــ كما هو المشـهور ــــ فلا مجال لأصاله البراءه وغيرها، لمكان وجود الحجه المعتبره، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى، وقد استدلّ على ذلك بالأدله الأربعه:

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»[١].

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنه يستدل على البراءه فى المشتبهات بالشبهه الحكميه البدويه بآيات أظهرها بحسب مقام الاستدلال قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»(١) حيث قال الشيخ قدس سره : إن الآيه إخبار بعدم وقوع العذاب فى الأُمم السابقه قبل وصول التكليف، وبيان التكاليف عليهم ببعث الرسل، وبما أن الأخبارى القائل بالتوقف ووجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه يلتزم بالملازمه بين عدم وقوع العذاب وعدم استحقاقه، فيكون المستفاد من الآيه عدم استحقاق العقاب على مخالفه التكليف قبل بيانه ووصوله إلى العباد، وأورد عليه الماتن بوجهين.

الأول: أنّه على فرض تسليم الأخبارى بالملازمه بين عدم فعليه العقاب وعدم استحقاقه يكون الإستدلال على البراءه جدليا يقصد به إسكات الخصم ولا يثبت به جواز الارتكاب، الثانى: أن الأخبارى لا يلتزم بالملازمه ليكون الإخبار بعدم وقوع العذاب كاشفاً عنده عن عدم إستحقاقه، كيف فإنّ الشبهات عنده لا تزيد على المحرمات والواجبات، والأخبارى لا ينكر عفوه سبحانه وعدم مؤاخذه العبد بالعذاب على ارتكابه الحرام أو ترك الواجب فعدم الوقوع فيهما لا يقتضى نفى الاستحقاق فكيف بالمشتبهات.

وأورد الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءه بالآيه بوجه آخر، وهو أنَّ الإخبار

١- ١) سوره الإسراء: الآيه ١۵.

....

عن الأُمم السابقه بعدم استحقاقهم العذاب الدنيوى قبل البيان لا يلازم عدم الاستحقاق بالإضافه إلى العقاب الأُخروى الذى هو مورد الكلام فى المقام.

وأُجيب عن هذا الإيراد بأن العذاب الدنيوى أخف وأهون بالإضافه إلى العقاب الأُخروى، وإذا لم يكن العبد مستحقا لعذاب دنيوى مع عدم بيان التكليف وإيصاله إليه فلا يستحق العذاب الأُخروى بالأولويه، وقال: الوجه فى دلاله الآيه على نفى الاستحقاق بأن التعبير بجمله ما كان وما كنا وأمثالهما يدلّ بمقتضى الفهم العرفى على أن الفعل لا يليق بالمخبر ولا يناسب صدوره عنه، ويظهر ذلك باستقراء موارد استعمالاتها كقوله سبحانه: «ما كان اللّه ليضل قوما بعد إذ هداهم»(١) و«ما كان اللّه ليذر المؤمنين»(٢) و«وما كان اللّه ليعذبهم وأنت فيهم»(٣) و«ما كنت متخذ المضلين عضداً»(۴) إلى غير ذلك، فالفعل الماضى فى مثل هذه الموارد منسلخ عن الزمان، فالمراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق باللّه سبحانه ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق فى عدم الإستحقاق بين العذاب الدنيوى والأُخروى حيث إنه لا موجب لعدم لياقه الفعل للّه سبحانه مع عدم وصول التكليف إلى العباد إلّا كون العقاب بلا مصحح.

أقول: عدم مناسبه الفعل للفاعل فى بعض موارد استعمال الجمله مستفاد من قرينه خارجيه وإلّا فمعناها عدم وقوع الفعل فلاحظ موارد استعمالاتها، نظير قوله

١- ١) سوره التوبه: الآيه ١١۵.

٢- ٢) سوره آل عمران: الآيه ١٧٩.

٣- ٣) سوره الأنفال: الآيه ٣٣.

۴- ۴) سوره الكهف: الآيه ۵١.

....

سبحانه: «وما كان اللّه ليعذبهم وأنت فيهم»(۱) وعدم وقوع الفعل أى العذاب الدنيوى بل الأُخروى يمكن أنْ يكون للعفو نظير العفو عن الصغائر إذا اجتنب الشخص عن الكبائر، ولا يلازم نفى الاستحقاق، ويمكن أنْ يكون عدم العذاب قبل بعث الرسل حتى بالإضافه إلى الأفعال التى قبحها عقلى مع كون العذاب الدنيوى أهون من جهه إعطاء الفرصه لعلّهم يرتدعون عند مجىء الرسول وتأكيد النهى عنها من قبله، وهذا لا يلازم نفى الاستحقاق، وقد استدلّ الأخباريون بالآيه على نفى الملازمه بين حكم العقل والشرع بدعواهم عموم الآيه حتى بالإضافه إلى المستقلات العقليه، واُورد على استدلالهم بأن الآيه تدلّ على عدم الوقوع لا ـ على نفى الاستحقاق، فيمكن أنْ يكون عدم تعذيبهم حتى بالإضافه إلى تلك المستقلات العقليه للرأفه وإعطاء الفرصه فى الارتداع إلى مجىء النبى من اللّه عزوجل، والمدّعى فى المستقلّات العقليه ثبوت استحقاق العقاب، ولذا ذكر المحقق القمى قدس سره أنه من جمع بين الاستدلال بالآيه على البراءه فى الشبهات وبين الردّ على الأخبارى فى استدلاله على نفى الملازمه بين حكم العقل والشرع، فقد جمع بين المتناقضين، حيث إن مقتضى الردّ عليهم عدم دلاله الآيه على نفى الاستحقاق، والاستدلال بها على البراءه مقتضاه دلالتها على نفى الاستحقاق، واستظهر الشيخ قدس سره من استدلال الأخبارى بالآيه على نفى الملازمه أنهم يلتزمون بين نفى وقوع العذاب ونفى الاستحقاق به، واستدل بها على البراءه على مسلكهم فى الشبهات التحريميه، بدعوى أن بعث الرسول كنايه عن وصول التكليف حيث يكون فى الغالب وصوله

۱- ۱) سوره الأنفال: الآيه ۳۳.

....

إلى العباد بابلاغ النبى، فمفاد الآيه أن اللّه سبحانه لم يكن يعذّب قوماً قبل وصول التكليف إليهم، وإذا لم يكن فى البين استحقاق العقاب كما يعترف به الأخبارى تكون النتيجه عدم استحقاق العقاب على مخالفه تكليف لم يصل إلى العبد، وهذا مفاد أصاله البراءه فى الشبهه البدويه التحريميه والوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه.

ولكن لا يخفى أن ظاهر الآيه أنه ما لم يكن إبلاغ الرسل لم يكن عذاب، ولا يعم وصول التكليف من طريق العقل، فالصحيح فى الرد على الأخبارى أن نفى الوقوع لا يدلّ على عدم الاستحقاق.

والمتحصل أنه إذا لم يكن للآيه دلاله على نفى الاستحقاق كما ذكرنا فلا يصح الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك فلا يكون مفادها بحيث تنفى وجوب التوقف والاحتياط فى الشبهات، مستظهراً ذلك من الأخبار الوارده فى الوقوف عند الشبهه والاحتياط إذا احتمل وجوب الفعل.

ومما ذكر يظهر الحال فى الاستدلال على البراءه بقوله سبحان: «لا يكلف اللّه نفساً إلّا ما آتاها»(۱) بناءً على أن المراد من الصله الإعلام والبيان، فيكون مدلولها أن اللّه لا يكلف نفساً بتكليف إلاّ تكليفا بيّنه وأعلمهُ ولو بقرينه ما ورد فى تفسير الآيه حيث أجاب الإمام عليه السلام عن كون الناس مكلفين بالمعرفه، قال: لا، على اللّه البيان: «لا يكلّف اللّه نفسا إلّا وسعها»، و«لا يكلف اللّه نفساً إلّا ما آتاها»(۲)، ووجه الظهور أن

۱- ۱) سوره الطلاق: الآيه ۷.

۲- ۲) الكافى ۱:۱۶۳، الحديث ۵.

....

غـايه مـدلولها هو أن التكليف الـذى لاـ يتمكن العبـاد من معرفته، فهـذا التكليف مرفوع عنهم، وأمـا التكـاليف التى بيّنت للنـاس واختفى بعضـها عن بعض النـاس بممـانعه بعض الظـالمين عن وصولهـا إلى العبـاد، مـع وصول الأـمر إليهم بالاحتيـاط فى موارد احتمالها كما يدعى الاخبارى فليس فى الآيه دلاله على عدم أخذ العباد بها.

ونـاقش المحقق النـائينى أولاًـ: بـأن الآيه لا دلاله لها حتى على ما تقـدم، فإن المحتملات من الموصول وصـلته، ثلاثه، الأول: أنْ يكون المراد بـالموصول التكليف ومن الإيتاء الوصول والإعلام، والثانى: أنْ يكون المراد من الموصول المال ومن الإيتاء الملك يعنى لا يكلف اللّه نفسا بمال إلاّ بعـد ملكه، والثالث: أنْ يكون المراد مطلق الشـىء ومن الإيتاء الإقـدار عليه، يعنى لا يكلف اللّه النـاس إلاّـ بشـىء مقـدور لهم، والمعنى الثـانى يـدخل فى الثـالث لاـ الأول، وذلك فإن تعلّق الفعل أى لا يكلّف اللّه بالموصول بمعنى التكليف، تعلّق الفعـل بـالمفعول المطلق لاـ المفعول به؛ لأـنّ التكليف لا يتعلق بالتكليف، وتعلّقه بالمال والشـىء من تعلّق الفعـل بـالمفعول المطلق ولاـ جـامع بين التعلقين، كمـا أن المراد من الإيتاء على الأول بمعنى الإعلام وعلى الثانى والثالث بمعنى الإقدار ولاجامع بين الإعلام والإقدار، ولولـم تكن الآيه بالمعنى الثانى والثالث بقرينه ما قبلها فلا أقلّ من عدم ظهورها فى المعنى الأـول، ولاـ دلاـله فى استشـهاد الإمـام عليه السـلام فى الروايه بالآـيه على كـون المراد من الصـله الإعلاـم والمراد من الموصـول التكليف، وذلك فإن المراد من المعرفه فى السؤال فى الروايه المعرفه التفصـيليه بصـفات البارى وأحوال الحشـر والنشـر إلى غير ذلك مما لا يتمكن العباد من معرفته التفصـيليه إلاّ بعـد بيانها للعباد كعـدم تمكنهم من الصـلاه والحج قبل بيان الشارع اجزاءهما وشرائطهما، وبما أن اللّه سبحانه لا يجعل التكليف بما

....

لا ـ يطاق ولا ـ يكلّف اللّه نفسا إلاّ بما أقدرها عليه يكون التكليف بالاعتقاد التفصيلى بعد المعرفه التفصيليه المتوقفه على بيان الشارع، والقرينه على كون المراد من المعرفه المعرفه التفصيليه أنه لو توقف التكليف بالمعرفه الإجماليه على بيان اللّه سبحانه لم تحصل الداعويه لذلک التكليف أصلاً.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن أنْ يقال إن المراد بالموصول أعم من التكليف وموضوعه ومتعلّقه، والمراد من الإيتاء معناه العام أى الإعطاء، فإعطاء التكليف من اللّه للعباد عباره عن إيصال بيانه إليهم، وإعطاء المال لهم إيصاله إليهم بأنْ يكونوا مالكين وإعطاء الفعل بصيرورتهم قادرين عليه، وما قيل فى الفرق بين المفعول المطلق والمفعول به من أنه يكون لذات المفعول به نحو وجود وتحقق قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجبا لتحقق وصف له كما فى قولک: اضرب زيدا، وعلى هذا الفرق يبتنى إشكال الزمخشرى فى قوله سبحانه: «خلق اللّه السموات» من عدم امكان كون السماوات مفعولاً به؛ لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها، وعليه لا ـ يمكن جعل الموصول المراد به المفعول به عاما بالإضافه إلى التكليف، حيث إن قول القائل كلف تكليفا أو لا ـ يكلف تكليفا من المفعول المطلق، يمكن الجواب عنه، بأن المفعول المطلق النوعى أو العددى يمكن جعله مفعولاً به إذا أُريد منه معناه الاسم المصدرى، وذكر فى آخر كلامه: ولكن مفاد الآيه مع ما ذكر لا يرتبط بالبراءه؛ لأنّ الكلام فى البراءه ما إذا شک فى تكليف فعلى بيّنه الشارع ووصل إلى بعض ولم يصل إلينا.

أقول: المتمسک بالآيه للبراءه لم يدّع أن مفادها عدم جعل اللّه سبحانه تكليفا لم يصل بيانه إلى العباد، فإن كون هذا القسم من التكليف والحكم مما سكت اللّه عن جعله ولا يحتاج إلى الاستدلال بالآيه ولا يرتبط بالبراءه، فإن الغرض من جعل

وفيه: إن نفى التعذيب قبل إتمام الحجه ببعث الرسل لعله كان منّه منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بين الإستحقاق والفعليه، لما صح الإستدلال بها إلّا جدلاً، مع وضوح منعه، ضروره أن ما شك فى وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلّا كالوعيد به فيه، فافهم.

الحكم والتكليف كونه داعيا للعباد إلى العمل بعد وصوله إليهم، وكذا لم تكن دعواه أن مفادها التكليف غير الواصل إلى شخص لم يجعل فى حقه، بل جعل فى حق من وصل إليه خاصه؛ لأنّ هذا الاختصاص فى الجعل أمر غير معقول، حيث إن لازمه أخذ العلم وبيان التكليف فى موضوع ذلك التكليف، ومع ذلك لا يرتبط بالبراءه، بل المتمسك بها للبراءه يدعى أن المراد من نفى التكليف السؤال عن العمل به والمؤاخذه على مخالفته والمؤاخذه والسؤال عن العمل يكون فى حقّ من وصل إليه ذلك التكليف، وفى هذا المفاد تكون «ما» الموصوله مفعولاً به «وآتاها» بمعنى أعلمها أو معنى يدخل فيه الإعلام والإبلاغ، والجواب عن هذا الاستدلال يتعين فى أمرين، الأول: أن ظاهر «آتاها» بمعنى أقدرها لا أعلمها وهذا المعنى لا يدخل فيه الإعلام، والثانى: أن عدم السؤال عن تكليف وعدم المؤاخذه على مخالفته مع عدم إعلامه وبيانه تأكيد للبراءه العقليه المعبّر عنها بقبح العقاب بلا بيان، وقد تقدم أنها لا تفيد فى مقابل دعوى الأخبارى وصول البيان بأمر الشارع بالتوقف فى الشبهات عن الإرتكاب والأمر بالاحتياط فيها.

ومما ذكر يظهر أن الآيه أظهر فى الدلاله على البراءه العقليه من آيه «ما كنّا معذبين»فإن الأخبار بعدم المؤاخذه تعم كل مكلف بخلاف الآيه السابقه فإنها كانت بالإضافه إلى العذاب الدنيوى فى الاُمم السابقه.

وأما السنه: فبروايات منها: حديث الرفع حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعه المرفوعه[۱] فيه.

[۱] من الأخبار التی يتمسک بها علی البراءه فی الشبهات الحکميه ما ورد فی حديث الرفع المروی فی الخصال بسند لا بأس به من قوله صلی الله عليه و آله رفع عن اُمتی تسعه، إلی أن قال: وما لا يعلمون(۱).

وقد أورد الشيخ قدس سره علی الاستدلال به بما حاصله، أن المراد من الموصول فی فقره «ما لا يعلمون» بقرينه أخواتها الفعل، والفعل فی کل من الشبهه الحکميه والموضوعيه وإن کان مجهولاً، إلّا أن نسبه عدم العلم إليه فی الشبهه الحکميه باعتبار حکمه لا باعتبار نفسه بخلاف الشبهه الموضوعيه، فإن الجهل فيها فی نفس الفعل بأن لا يعلم مثلًا أن شرب هذا، شرب الخمر أو الخل، وحيث إن ظاهر الحديث کما هو فی کل وصف أنه بلحاظ نفس الموصوف لا متعلّقه يکون الجهل فی «ما لا يعلمون» بلحاظ نفس الفعل والحکم فی الشبهات الحکميه وإنْ يکن بنفسه مما لا يعلم، إلّا أن إرادته مع الفعل يستلزم استعمال الموصول فی المعنيين.

والحاصل أن الأمر يدور بين أنْ يکون المراد من الموصول الفعل أو الحکم، وبما أن السياق قرينه علی إراده الفعل ينحصر مدلول الحديث علی البراءه فی الشبهه الموضوعيه.

أقول: ليس ببالی أن هذا الإشکال مذکور فی کلام الشيخ ولا يخفی ما فيه، فإن (ما) الموصوله لم تستعمل فی فقرات الحديث إلّا فی معنیً واحد وتختلف بعد تقييدها، حيث إنها بعد ذکر الصله لا تنطبق إلّا علی الأفعال کما فی «ما اضطروا إليه

۱- ۱) الخصال: ۴۱۷ _ باب التسعه، الحديث ۹.

....

وما استكرهوا عليه»، وتنطبق على الفعل والموضوع والحكم كما فى «ما لا يعلمون»، وانطباق المعنى على الفعل والحكم ليس من استعمال اللفظ فى معنيين ولاـ مورد لـدعوى استعمال الموصول فى معنى الفعل بقرينه سائر فقرات الحـديث، وظاهر الماتن أنه طبق «مـا لاـ يعلمون» على التكليف المجهول فى الشـبهات بلا فرق بين الحكم الجزئى المجهول كما فى الشـبهات الموضوعيه أو الحكم الكلى كما فى الشبهات الحكميه.

نعم قد يقال: إن إسناد الرفع إلى «ما اضـطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ» إسناد مجازى؛ لأنّ الفعل الاضطرارى أو الإكراهى أو الخطأ وغيره واقع خارجاً فلابـدّ من أنْ يكون المراد رفع الأثر والحكم والمؤاخـذه، ومقتضـى وحده السـياق أنْ يكون المرفوع أيضا فى «ما لا يعلمون» بنحو الإسناد المجازى هو أثر الفعل والمؤاخذه عليه، فيختص مدلولها بالشبهه الموضوعيه، فإن استحقاق العقوبه يترتب على ارتكاب الفعل ولا يكون من المترتب على نفس التكليف والإلزام.

ولكن لاـ يخفى مـا فيه، فـإن رفع مـا اضـطروا إليه ومـا اسـتكرهوا عليه والخطأ وغيرها ليس رفعاً تكوينياً بل المراد رفعها فى مقام التشريع، والرفع فى مقام التشريع عباره عن جعل الحكم والتكليف مضيقاً بحيث لا يثبت الحكم المجعول والتكليف ما يصدر عنه الإكراه والاضـطرار، فالفعل المضـطر إليه أو المستكره عليه أو الصادر عن الخطأ لا يكون متعلقاً للحرمه، وهكذا، وحيث إن الرفع الواقعى فى مقام التشريع بالإضافه إلى «ما لا يعلمون» غير ممكن فى الشبهات الحكميه وغير واقع فى الشبهات الموضوعيه، يكون الرفع الحقيقى بالإضـافه إلى «مـا لاـ يعلمون» رفعـا ظاهريـاً، والرفع الظـاهرى عبـاره إمـا عن عـدم فعليه التكليف الواقعى كمـا هو مسلك

....

الماتن ومن تبعه، وإما عباره عن الترخيص الظاهری فی الارتکاب فی الشبهات التحریمیه والترک فی الشبهات الوجوبیه بناءً علی ما تقدم من عدم المنافاه بین الحکم الظاهری الطریقی الترخیصی مع التکلیف الواقعی فی فرض عدم وصوله، فالرفع الظاهری فی «ما لا یعلمون» حقیقی، والقرینه علی عدم إراده النفی الحقیقی الواقعی فی الشبهات الحکمیه هو أن الحکم الواقعی والتکلیف الواقعی لا یمکن أن یتقید بصوره العلم، کما أن الأخبار الوارده فی وجوب تعلم الأحکام قرینه خارجیه علی عموم الأحکام الواقعیه والمجعوله فی الشریعه وثبوتها حتی فی فرض الجهل بها، وکذا فی الأمر بالاحتیاط والتوقف فی الشبهات الشامل بإطلاقها أو عمومها للشبهات الموضوعیه قرینه علی أن الرفع فی «ما لا یعلمون» حتی فی الشبهات الموضوعیه رفع ظاهری، بل نفس ما ورد فی الشبهه الموضوعیه من الترخیص فی الارتکاب صریحه فی ثبوت الحکم والتکلیف بها واقعاً مع الترخیص الظاهری، نظیر قوله علیه السلام «کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتی تعرف الحرام»(۱)، و«کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر»(۲)، فإن فرض العلم بالحرمه أو القذاره ظاهره فرض ثبوتهما مع مصادفه احتمالهما مع قطع النظر عن العلم بهما، أضف إلی ذلک أن الموصول فی «ما لا یعلمون» بلحاظ صلته ینطبق علی الحکم والتکلیف فی الشبهات الموضوعیه والحکمیه، ویکون رفعها بالترخیص فی الارتکاب والترک الملازم لنفی وجوب الاحتیاط، ویترتب علی نفیه انتفاء استحقاق العقاب.

وما یقال من أن الرفع یقابل الوضع ویطلق الوضع فی موارد کون الموضوع ثقیلاً

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷:۸۷، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

۲- ۲) مستدرک الوسائل ۲:۵۳۸.

....

وهو الفعل كما ترى، فإن الرفع فى مقام يقابل الوضع بمعنى الجعل، وبما أن التكليف فى جعله ثقل يوجب تحمل المكلف مشقه الفعل أو الاجتناب، يكون المراد من الرفع نفى الجعل إما واقعاً كما فى «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» أو ظاهرا كما فى «ما لا يعلمون».

وعلى الجمله بما ان الوضع أو الرفع فى الحديث بلحاظ مقام الجعل والتشريع يكون الوضع بجعل التكليف والرفع بنفيه كما هو ظاهر، نعم قد يقال: ظاهر الرفع إزاله الشىء بعد وجوده، وهذا ينحصر على موارد النسخ ولذا يقال: إن المراد من الرفع فى المقام هو الدفع بعدم إيجاب التحفظ والاحتياط أو بلحاظ مقام الإثبات، حيث يعم الخطاب الأولى لبعض الموارد فى بعض فقرات الحديث كالاضطرار والإكراه أو بلحاظ أن التسعه ولو فى بعضها كانت موضوعه عن الأمم السابقه.

وعلى الجمله فإسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» لا عنايه فيه كما لا عنايه فى إسناده إلى «ما استكرهوا عليه، وما اضطروا إليه» بل لو كان المنفى الفعل الاضطرارى والإكراهى فى التكوين إدعاءً لا فى مقام التشريع والجعل كما ذكرنا فلا محذور فى كون إسناد شىء إلى أمرين، ويكون إسناده إلى أحدهما حقيقه وإلى الآخر مجازا، كما فى قولك عند سقوط المطر الكثير الشديد يجرى النهر والميزاب، أو يجرى الماء والميزاب، فإن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى غير إضافه معنىً إلى أمرين، ولا يحتاج فى الثانى إلى كون المستعمل أحول العينين، نعم المراد بالرفع الدفع وعدم الجعل حقيقه.

وقد يقال: باختصاص فقره «رفع ما لا يعلمون» إلى الشبهات الموضوعيه بتقريب أن الرفع فى الحديث لم يسند إلى كل واحد واحد من الاُمور التسعه بنسبه مستقله ليمكن أن يكون الإسناد فى بعضها حقيقيا وفى بعضها بالمجاز، كما فى

....

المثال. بل الرفع اُسند إلى عنوان التسعه بنسبه واحده، ولا يجوز فيالنسبه الواحده إلاّ كونها حقيقيا أو مجازيا، وحيث لا يمكن أن يكون الإسناد فى «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» حقيقيا، وأنه لا بد من تقدير الأثر والمؤاخذه يكون الأمر فيما لا يعلمون أيضا كذلك، ومعه يختص ما لا يعلمون بالشبهه الموضوعيه؛ لأنّ استحقاق العقاب والمؤاخذه يكون على الفعل أو الترك لا على التكليف، ولكن لا يخفى أن عنوان التسعه انحلالى ومع الانحلال لا يفرق بين ذكر كل واحد من التسعه بنحو الانحلال أو بنحو الاستقلال.

وذكر النائينى قدس سره أنه لا عنايه فى إراده الدفع من الرفع، فإن الرفع والدفع بمعنى واحد بناءً على ما هو الصحيح من حاجه الممكن إلى العله فى البقاء كما فى حاجته إليها فى الحدوث، وأن عله الحدوث بنفسها لا تكفى فى البقاء، فإنه بناءً على ذلك يكون الرفع أيضا لمزاحمه المانع لمقتضى الشىء فى الأكوان المتجدده ولا يصح إطلاقه إذا كان انتفاء الشىء بانتفاء مقتضيه كما هو الحال فى إطلاق الدفع أيضا، وبتعبير آخر لا يطلق الدفع إلاّ إذا كان المانع مزاحما لمقتضى الشىء فى تأثيره والحال فى الرفع أيضا كذلك، نعم لو قيل بعدم حاجه الممكن فى بقائه إلى عله يكون الرفع مغايرا للدفع، ولكن هذا القول غير صحيح، فإسناد الرفع بمعناه الحقيقى إلى «ما لا يعلمون» بلا عنايه.

وأورد المحقق العراقى قدس سره بأنه لو كان كلمه (رفع) موضوعا لانتفاء الشىء من جهه مانعه أى المانع لمقتضيه يكون الأمر كما ذكره، حيث يكون لفظ الدفع والرفع مترادفين، وأما إذا فرض أنه موضوع لانتفاء الشىء من جهه المانع لمقتضيه مع سبق وجوده فتصحيح صدق الرفع على الدفع بتدريجيه إفاضه الفيض على الشىء يكون

فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلًا وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه عليه قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعيه، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلاله له على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلاّ أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبه على مخالفته.

من إثبات اللغه بالعرفان.

أقول: المتبادر من الرفع قطع استمرار الشيء ومن الدفع المنع عن الحدوث فلابد من أن يكون في استعمال الرفع في مورد الدفع من عنايه، وكأنه قطع الاستمرار، غايه الأمر بناءً على عدم حاجه الممكن في بقائه إلى عله يكون قطع استمرار وجود الشيء بإيجاد القالع والمزيل لوجوده، وبناءً على حاجته إلى العله في بقائه ــ كما هو الصحيح ــ يكون بإيجاد المانع عن المقتضي لوجوده في الزمان اللاحق، ولكن هذا في غير الاعتباريات، فإن ثبوت الأمر الاعتباري بجعله واعتباره سعةً وضيقا، كما أن عدم المنشأ يكون بعدم جعله واعتباره، سواء قيل في الممكن بحاجته في بقائه إلى العله أو قيل باستغنائه عنها، فيكون المراد من رفع الحكم في الحقيقه بنسخه، والإزاله بمعنى إلغاء الاعتبار، وهذا لا يتحقق في الأحكام الشرعيه حقيقه والمتصور في الأحكام الشرعيه عدم جعل الحكم وسيعاً من الأول بالإضافه إلى الزمان الثاني، أو الحاله الطارئه، وهذا بالاضافه إلى الأحكام الشرعيه في مقام الجعل، وأما بحسب مقام الفعليه يكون ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وبقائه ببقاء موضوعه، وعلى كل تقدير فلابد من لحاظ العنايه في التسعه المرفوعه الوارده في

ص :٢٥٧

لا ـ يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لإستحقاقها على مخالفه التكليف المجهول، بل على مخالفه نفسه، كما هو قضيه إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلّا فهو موجب لإستحقاق العقوبه على المجهول، كما هو الحال فى غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيين، ضروره أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال لِمَ أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منّه على الأمه، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجه إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعيه فى «ما لا يعلمون»[۱].

الحديث حيث إنها لم تكن مجعوله على الاُمه حتى ترفع، كما هو الحال فى قوله عليه السلام : رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق(۱)، وكأن استعمال الرفع عن الاُمه بلحاظ ثبوتها فى الاُمم السابقه فى الجمله كما أن الرفع عن الصبى بلحاظ ثبوته فى حق البالغين من العاقلين.

مفاد حديث الرفع فى ما اضطروا إليه وما إستكرهوا عليه

[۱] قد تحصل مما تقدم أن الرفع فى «ما لا يعلمون» يعم الشبهه الموضوعيه والحكميه، حيث إن الحكم الجزئى فى الأول والكلّى فى الثانى لا يعلم، ويكون رفعه ظاهرياً بمعنى عدم وضعه الظاهرى بإيجاب الاحتياط فى الواقعه بخلاف الرفع فى سائر الفقرات، فإن الرفع فيها واقعى بمعنى عدم جعل التكليف والوضع بالإضافه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱:۴۵، الباب ۴ من أبواب مقدمه العبادات، الحدیث ۱۱.

....

إلى «ما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه»، وهكذا ومن الظاهر أن الاضطرار والإكراه يطرآن على الفعل أو الترك وإذا كان المكلف مضطرا إلى عمل محرم لولا الاضطرار إليه أو مكرهاً عليه فترتفع حرمته.

وبتعبير آخر فى الموارد التى يكون الفعل متعلق التكليف لولا الاضطرار والإكراه لا يكون مع طريانهما متعلقا له، وكذا الحال فيما إذا كان الفعل موضوعا لحكم يكون فى ثبوته له ثقل فلا يترتب ذلك الحكم على ارتكابه إذا كان ارتكابه للاضطرار أو الإكراه سواء كان ذلك الفعل فعلًا خارجيا كشرب الخمر الموضوع لجريان الحدّ والكفاره الموضوع لوجوبهما الإفطار، أو كان فعلًا اعتباريا كإكراهه على بيع داره أو طلاق زوجته، نعم حيث كان الرفع للامتنان فلا يشمل مثل بيع داره للاضطرار إلى ثمنها.

هذا كله بالإضافه إلى الفعل المتعلق به التكليف أو الفعل الموضوع لحكم تكليفى أو وضعى فإن تعلق الإكراه أو الاضطرار بهما ظاهر، وأما إذا أُكره على ترك فعل تعلق التكليف بإيجاده أو كان تركه موضوعا لحكم آخر ففى شمول «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه» إشكال، كما إذا أُكره المكلف على ترك صلاته فى وقتها ووجه الإشكال أن ترك الصلاه فى وقتها غير متعلق للحرمه، ليقال ترتفع الحرمه عنه مع الإكراه عليه، فإن الوجوب تعلق بإيجادها والواقع عليه الإكراه تركها، نعم لو قيل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فيمكن دعوى أن مقتضى رفع الإكراه ارتفاع الحرمه عن تركها، ورفع الحرمه عن تركها يكون برفع الوجوب عن فعلها، ولكن من ينكر النهى عن الترك ويلتزم بأن المرفوع هو الحكم عما طرأ عليه الإكراه والاضطرار يشكل عليه التمسك بالحديث.

ص :259

....

بل عن المحقق النائينى قدس سره أن حديث الرفع لا يعم ما إذا كان ترک فعل موضوعا لتكليف أو حكم وضعى، كما إذا نذر شرب ماء دجله فأُكره على تركه أو اضطر إلى تركه أو نسى شربه، فإنه لو لم يكن فى خطاب حنث النذر وترتب الكفاره ظهور فى أنها تترتب على التعمد والالتفات إلى الحنث، لقلنا بترتب الكفاره على ترک شربه ولو كان عن إكراه أو اضطرار أو نسيان، وذلک فإن شأن الرفع تنزيل الموجود معدوما لا ـ تنزيل المعدوم منزله الموجود، فإن تنزيل المعدوم موجودا وضع لا رفع، والمفروض أنه لم يصدر عن المكلف فعل وإذا لم يمكن أن يكون عدم الشرب مرفوعا بجعله كالشرب فلا مجال لدعوى عدم تحقق عنوان الحنث لينتفى وجوب الكفاره، ولكن لا ـ يخفى ما فيه فإن جريان رفع الإـكراه والاضطرار فى الموارد التى يكون ترک الفعل موضوعا لحكم تكليفى أو وضعى مما لا ينبغى التأمل فيه، فإن عنوان الفعل لم يذكر فى الحديث ليدعى انصرافه إلى الارتكاب، بل المذكور فيه عنوان ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه ويتعلق كل منهما على ترک فعل كما يتعلق على ارتكابه، ومعنى رفع ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه ليس بمعنى تنزيل الفعل منزله عدمه ونقيضه، بل رفعه فى مقام التشريع عدم جعل الأثر المجعول له لولا الإكراه أو الاضطرار وحنث النذر ومخالفته الموضوع لوجوب الكفاره ينطبق على ترک المنذور واختيار نقيضه سواء كان المنذور فعلاً أو تركا، وأما بالإضافه إلى موارد إيجاب الفعل وطريان الاضطرار أو الإكراه على تركه فلا ينبغى التأمل أيضا فى جريان رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه فيه، كما إذا أُكره على ترک صلاته فى وقتها فإن الرفع والوضع كما يتعلق بمقام التشريع وجعل الحكم كذلک يتعلق بمقام امتثاله حيث إن الامتثال أيضا قابل للرفع والوضع كما فى موارد حكومه لا تعاد

ص : ۲۶۰

....

وقاعده الفراغ والشک فی الإتیان بفریضه الوقت قبل خروجه إلی غیر ذلک، وأورد العراقی قدس سره علی ما ذکره النائینی فی عدم شمول مااستکرهوا علیه وما اضطروا إلیه لموارد الاضطرار إلی ترک الواجب أو الإکراه علیه، فإنَّ الرفع تنزیل الموجود معدوما لا تنزیل المعدوم موجودا، فإنه وضع بأنا نفرض أن المکلف قد علم بتعلق نذره بشرب أحد المایعین ولا یدری تعیینه، وأُکره أو اضطر إلی ترک شرب أحدهما معینا أو غیر معین، فلابد من التزامه بوجوب الوفاء بالنذر وإحراز موافقته القطعیه بشربهما مع أنه لا یمکن الالتزام إلاّ بالتکلیف التوسطی، أی لزوم الموافقه الاحتمالیه ولیس هذا إلاّ من جهه رفع الإضطرار.

أقول: لا یخفی ما فی الإیراد فإنه لو أغمض عما ذکر والتزم بأن حدیث رفع الاضطرار لا یشمل ترک الواجب لا یجب فی المثال شربهما، فإنه إذا کان الاضطرار إلی ترک شرب المعین وکان النذر متعلقا بشربه یرتفع وجوب شربه بقاعده نفی الضرر ونفی الحرج الشامل لوجوب الوفاء بالنذر، وإن تعلق الاضطرار بترک شرب أحدهما لا بعینه فأیضا کذلک، فإن الضرر المتوعد به فی الإکراه أو المتوجه إلیه فی صوره الاضطرار مما یجب التحفظ عنه، فالعلم الإجمالی بوجوب شرب أحدهما لا یجب موافقته القطعیه لما ذکر فی محله من کون لزوم الموافقه القطعیه لحکم العقل بتحصیل الأمن من احتمال مخالفه التکلیف الواصل، والعقل لا یحکم بلزوم الموافقه القطعیه الموجبه للمخالفه القطعیه لتکلیف آخر، فیتعین فی الفرض لزوم المخالفه الاحتمالیه.

وعلی الجمله مفاد الحدیث رفع تکلیف یضطر المکلف إلی ترک امتثاله أو یکره علیه، ولکن الحدیث لا یثبت التکلیف بغیر ما یضطر إلیه، حیث إن شأن رفع

....

الاضـطرار أو الإـكراه الرفع لاـ إثبـات غيره، فـإذا اضـطر المكلـف إلى ترك جزء أو شـرط من متعلـق التكليـف فى تمـام الوقت المضـروب شـرعا لـذلك الواجب يكون رفع الجزء أو الشـرط بعـدم التكليف بالفعل المشـتمل لـذلك الجزء أو المقيـد بـذلك الشـرط، ولكن لاـ يثبت التكليف بالخـالى عنه، وكـذا الحـال إذا كـان الفعل الخاص موضوعا لحكم تكليفى أو وضـعى واضـطر المكلف إلى ترك ذلـك الفعـل الخاص فلا دلاله فى الحـديث على ترتب ذلك التكليف أو الوضع على ترتبهما على الفعل بلا تلك الخصوصـيه كما اعتبر الشارع القضاء من المجتهـد نافـذا فى حق المترافعين، فلا يدل حديث رفع الاضـطرار على نفوذه من مطلـق العـالم وإن لم يكن مجتهـدا، وهكـذا حيث إن مقتضـى حـديث رفع مـا اضـطروا إليه أو مـا إسـتكرهوا عليه هو رفع الأـثر المترتب على الفعـل لولاـ الإـكراه والاضـطرار عنـد طريانهمـا، لاـ إثبـاته لفعـل آخر بـل لا يرتفع ذلك الأثر عن ذلك الفعل فى الموارد التى يكون عـدم ترتبه على الفعل عند الاضـطرار على خلاف الامتنان، كبيع المضـطر داره لحاجته إلى ثمنها، كما أنه لو قام فى مورد دليل على ثبوت التكليف بالفعل الخالى عن الشـرط أو الجزء كما فى الاضطرار إلى ترك بعض ما يعتبر فى الصلاه يؤخـذ به، وليس هـذا راجعـا إلى اسـتفادته من رفع الاضـطرار، كمـا أنه إذا قـام الـدليل على ترتب الأـثر على الفعـل الخالى عن الخصوصيه كترتب النفوذ على قضاء قاضى التحكيم يؤخذ به.

لا يقال: ما الفرق بين رفع ما اضطروا إليه وما إستكرهوا عليه وبين رفع ما لا يعلمون، فإنهم ذكروا مع تردد الواجب الارتباطى بين الأقـلّ والأـكثر تجرى الـبراءه فى نـاحيه جزئيـه المشـكوك أو شـرطيته، فيكتفى فى امتثـال الـواجب بالأقـل، مـع أن رفـع الجزئيه والشرطيه تكون برفع التكليف النفسى المتعلق بالأكثر ولا علم بتعلقه بالأقل بنحو اللابشرط.

ص :۲۶۲

....

فإنه يقال: الرفع فی موارد الاضطراروالإکراه والنسيان أی نسيان الجزء أو الشرط فی جميع الوقت واقعی ولا يکون فی البين مثبت للتکليف بالإضافه إلی الباقی فی حديث الرفع، وهذا بخلاف دوران المأمور به بين الأقلّ والأکثر الارتباطيين، فإن الرفع عند عدم العلم بالإضافه إلی الأکثر رفع ظاهری فيختص الرفع بالإضافه إلی ترک المأمور به من ناحيه ترک الجزء المشکوک أو الشرط المشکوک، فإن ثبوت التکليف بالإضافه إلی الأقل معلوم فإن الأمر به نفسيا أو ضمنيا معلوم وکذا ترتب العقاب فی ترکه محرز فلا يجری فيه قبح العقاب بلا بيان أو «رفع عن اُمتی ما لا يعلمون»، بخلاف ترک المشکوک فإن تعلق التکليف به ولو ضمنيا أو ترتب العقاب فی ترکه غير محرز، وبتعبير آخر التکليف الموجود فی البين قابل للتبعّض فی التنجيز، أضف إلی ذلک أن رفع التکليف بالأقل ولو بنحو اللابشرط خلاف التوسعه فلا مجری فيه لأصاله البراءه کما هو الحال فی دوران الأمر الواجب بين المطلق والمقيد، حيث إنّ تعلق التکليف بالجامع بين المطلق والمقيد محرز وجريان البراءه فی ناحيه تعلق الوجوب بالمطلق ممنوع لکون رفعه الظاهری علی خلاف الامتنان مع فرض العلم بالتکليف بالجامع بخلاف جريانها فی ناحيه المشروط والمقيّد.

عدم جريان أصاله البراءه عند الشک فی شرطيه شیء للمعامله أو قيديته لها

لا يقال: کما أن لحديث الرفع حکومه ـ بفقره «ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استکرهوا عليه»، ـ ظاهريه أو واقعيه بالإضافه إلی قيود متعلق التکليف، فليکن کذلک بالإضافه إلی القيود المعتبره فی صحه المعاملات فيرجع فی القيد المشکوک اعتباره فی المعامله إلی أصاله البراءه أو فی ترک القيود المعتبره للاضطرار أو الإکراه برفع الاضطرار والإکراه.

ص: ۲۶۳

....

فإنه يقال معنى كون شىء قيدا للمعامله تعلق الامضاء بأفرادها الواجده لذلك القيد، فالأفراد الخاليه عنه لم يتعلق بها الإمضاء وليس فى الافراد الخاليه أثر ليقال برفعه يرفع الإكراه والاضطرار.

وبتعبير آخر: الإمضاء يتعلق بنحو الانحلال بانحلال المعامله، فما وجد منها واجدا للقيد تعلق بها الإمضاء، والأصل عدم تعلق الإمضاء بغير الواجد فلابد فى إثبات الإمضاء حتى بالإضافه إلى الفاقد من إطلاق أو عموم فى دليل اعتبار تلك المعامله أو قيام دليل خاص على إمضاء الفاقد أيضا، هذا بالإضافه إلى فقره ما لا يعلمون، وأما بالإضافه إلى صوره الإكراه أو الاضطرار أو النسيان فليس فى الفاقد أثر حتى ينفى ذلك الأثر برفع الإكراه أو الاضطرار وثبوت الإمضاء ليس رفعا، بل من إثبات الأثر الذى لايدخل فى مدلول حديث الرفع، وبالجمله الشرطيه والقيديه للمعامله ينتزع من عدم انحلال الإمضاء بالإضافه إلى الأفراد الفاقده وعدمهما ينتزعان من الانحلال، والأصل العملى مقتضاه عدم الانحلال فى مقام الثبوت حتى بالإضافه إلى فقره «ما لا يعلمون».

تذييل _ الظاهر اختصاص الرفع فى «ما لا يعلمون» برفع الحكم الإلزامى المحتمل فعلًا أو تركا، وأما إذا علم بعدم الإلزام ودار أمر الفعل بين الإستحباب وعدمه فلا مجرى لحديث الرفع، حيث لا ثقل فى استحباب الفعل كما لا مجرى للبراءه العقليه، حيث إن عدم العقاب فعلًا أو تركا معلوم.

وقد يقال: إن عدم جريان مثل حديث الرفع إنما هو فى احتمال الإستحباب النفسى للفعل، وأما الاستحباب الضمنى كما إذا شك فى أن المستحب هو الأقل أو الأكثر أو المطلق والمشروط فيمكن نفى دخاله المشكوك فى المطلوب بحديث الرفع حيث لولا الرفع لما أمكن الإتيان بالأقل بداعويه الأمر المتعلق به أو بالأكثر، بل

فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان فى غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز فى إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكرهوا... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

نعم لو كان المراد من الموصول فى (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر فى غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها، أو تمام آثارها التى تقتضى المنّه رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفى أو وضعى كان فى رفعه منه على الأمه، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر فى رفع ما استكره عليه من الطلاق

لابد فى إحراز امتثال الأمر المعلوم من الإتيان بالأكثر حيث إن الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه أو فى ضمن دعوته إلى تمام متعلقه، بخلاف ما إذا جرت البراءه عن تعلقه بالأكثر حيث يثبت أن المتعلق فى الظاهر هو الأقل.

لا يقال: تبعّض الوجوب فى التنجز على تقدير تعلقه بالأكثر أمر معقول، ولذا أمكن جريان البراءه عن وجوب الجزء الزائد، حيث يثبت بضم المعلوم بالاجمال تنجز الوجوب حتى على تقدير تعلقه بالأكثر فى ناحيه الأقل، بخلاف الاستحباب المتعلق بالأقل أو الأكثر فإن استحباب الاحتياط بالإتيان بالأكثر غير مرفوع للعلم بحسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء بالأقل لاحتمال كونه المستحب النفسى لا يحتاج إلى أصاله البراءه، كما أن الإتيان بالأقل بداع الأمر به مهملاً لا يحتاج إليها وتعلقه به بنحو اللابشرط لا يثبت بالبراءه.

والصدقه والعتاق.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوى إنما هو الآثار المترتبه عليه بعنوانه الأولى[١].

فإنه يقال: معنى البراءه عن جزئيه المشكوك أو قيديته، الحكم بتبعض الامتثال على تقدير تعلق الأمر بالأكثر بمعنى اكتفاء الشارع بالأقل مادام الجهل ولو على تقدير تعلق الأمر ثبوتا بالأكثر.

[١] الظاهر اختصاص الرفع فى فقره «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ والنسيان» بالحكم المترتب على الفعل لولا الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان، فإن مقتضى الحديث كون هذه العناوين رافعه سواء كان الحكم الثابت للفعل لولاها من الحكم بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانوى، نعم الأثر الثابت للفعل بنفس هذه العناوين لا يرتفع، فإن هذه العناوين موجبه لثبوته فلا يرتفع بها، نعم هذا فى غير الحسد والوسوسه فى الخلق والطيره، فإن المراد من الرفع بالإضافه إليها عدم جعل تكليف على المكلف فيها، وعلى ذلك فليس فى جعل حكم للفعل بأحد العناوين الرافعه مثل وجوب سجود السهو المترتب على نسيان السجده، أو وجوب الكفاره فى القتل خطأ والديه فيه تخصيص فى الحديث.

لا يقال: لا مانع عن كون مدلول الحديث رفع الفعل المكره عليه أو المضطر إليه ونحوهما فى مقام التشريع، بأن لم يجعل عند الاضطرار إليه حكم وتكليف سواء كان الحكم بعنوانه أو بعنوان الاضطرار أو الإكراه عليه، وكذا الحال فى الخطأ والنسيان، وعلى هذا تكون الموارد التى ثبت فيها تكليف عند الاضطرار إلى فعل أو الإكراه عليه والخطأ والنسيان تخصيصا فى الحديث.

أقول: الجمع بين اللحاظين لو لم نقل بامتناعه فلا ينبغى التأمل فى أنه خلاف

ضروره أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبه للرفع، والموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا ـ يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا ـ يعلم وإيجاب التحفظ فى الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهـذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها، ضروره أن الإهتمام به يوجب إيجابهما، لئلّا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب وقد انقدح تقريب الإستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع[١].

الظاهر، وذلك فإن الموارد التى يكون الاضطرار أو الإكراه رافعا لما تعلق بالفعل من التكليف به والحكم عليه لولا الإضطرار أو الإـكراه، يلاحظ ذلك التكليف فى مقام الجعل، ويقيد التعلق بالفعل أو الحكم عليه بعدم طرو عنوان الإكراه والاضطرار، حيث إن التكليف لا ـ يرتفع عن متعلقه أو موضوعه عند طريان عنوان إلّا بأخذ عدم طريانه عليهما عند الجعل، ومعنى رفعهما بلحاظ الأـثر لنفسهما أنه لم يلاحظ فى مقام التشريع حصولهما فى الخارج، بأن يجعل الحكم لحصولهما أو التكليف بإيجادهما نظير رفع الحسد والوسوسه والطيره والجمع بين لحاظ عدم طروهما وعدم لحاظ حصولهما فى مقام التشريع بالإضافه إلى الفعل الواحد غير ممكن، وعلى تقدير التنزل والإغماض فلا أقل من أن الجمع يحتاج إلى قرينه، وبما أن الحديث قد طبق على نفى الحكم الثابت للفعل بطريان الإـكراه عليه، فيعلم كون الرفع المشار إليه بالإضافه إلى الأحكام والتكاليف الثابته للأفعال وأنها ترتفع عنها بطريان تلك العناوين فى الموارد التى يكون فى الارتفاع امتنان.

أدله أصاله البراءه

اشاره

[١] من الأخبار التى استدل بها على البراءه فى الشبهات الحكميه ما رواه الكلينى عن

....

أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبى الحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۱) ووجه الاستدلال كون التكليف والإلزام والحكم الوضعى الموضوع لهما محجوبا علمه عن العباد فرع ثبوته واقعا، وحيث إن العلم بحكم لا ـ يمكن أن يكون مأخوذاً فى ثبوت ذلك الحكم فيكون رفعه عند حجب علمه رفعا ظاهريا، بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه، وأن العباد لا يؤخذون بالمحجوب من التكليف والحكم، ولا يجرى فى الحديث ما جرى فى حديث الرفع من كون «رفع ما لا يعلمون» ناظراً إلى الشبهات الموضوعيه، فإن الوارد فى الحديث من الموصول بملاحظه صلته لا يعم الشبهات الموضوعيه.

نعم، قد يناقش فى الاستدلال بها على البراءه فى الشبهات الحكميه بأنه ناظر إلى الأحكام التى لم يبيّنها النبى الأكرم صلى الله عليه و آله للناس وأوكل بيانها إلى وصيَّه الأخير عليه آلاف التحيه والسلام، وتلك التكاليف والأحكام غير وارده فى بحث البراءه فى الشبهات الحكميه، فإن الكلام فيها فى المشتبهات الحكميه التى بيّنها الشارع وقد خفيت بعضها عنا بفعل الظالمين والطوارئ الخارجيه.

وكون علم تلك التكاليف محجوباً عن العباد غير مستند إلى الله سبحانه، وإنما يصح الإسناد إليه فى خصوص ما أشرنا إليه من التكاليف والأحكام وكأن الماتن قدس سره قد سلّم بالإشكال حيث لم يذكر جوابا عن ذلك.

ولكن الصحيح المناقشه غير صحيحه فإنه كما يصح إسناد الحجب إلى الله

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۳.

....

سبحانه لعدم تعلق مشيئته لوصول الحكم إلى العباد فى القسم المشار إليه، كذلك الحال فى القسم الثانى أيضا، حيث لو كانت مشيئته بوصولها إلى العباد لأمر الوصى الأخير سلام اللّه عليه بالظهور وإبلاغها لنا، ولعله لذلك لم يناقش صاحب الوسائل فى دلالته على البراءه ولكنه خصّها بالشبهات الوجوبيه بدعوى أنه قد ثبت الأمر بالتوقف وترك الاقتحام فى الشبهات التحريميه بالأخبار الوارده فى تثليث الاُمور وغيرها، وقال: لو وجب الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه أيضا لزم التكليف بما لا يطاق، إذ كثير من الأفعال أمرها دائر بين الوجوب والحرمه، ولذا لا يجب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه إلّا إذا علم التكليف فى خصوص الواقعه إجمالاً كالقصر والتمام والجمعه والظهر وجزاء واحد للصيد الواحد أو جزاءين على شخصين(۱).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من التعليل لعدم جريان البراءه فى الشبهات التحريميه ووجه رفع اليد عن إطلاق الحديث فيها والأخذ به فى الشبهات الوجوبيه، ويأتى التعرض لذلك فى أدله القائلين بوجوب الاحتياط.

وربما يقال: بأن الحديث كحديث الرفع يعم الشبهات الموضوعيه أيضا، حيث إن اللّه لو تعلّقت مشيئته بعدم كون علمها محجوبا لأوجد مقدمات العلم بها فمع عدم إيجاد مقدماته يصح إسناد الحجب إلى اللّه سبحانه.

وفيه، أن الحديث لا تعم الشبهه الموضوعيه فإنه لو تمكن المكلف فيها من العلم بحال الموضوع لا يكون العلم بها محجوبا من قبل اللّه سبحانه، فالحجب مستند فيها إلى نفس المكلف، بل لا يعمّها بعد الفحص وعدم العلم بها أيضا، فإن

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۶۳، ذيل الحديث ۳۳.

إلّا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه[۱]. الحديث،

ظاهر الحديث أن حجب اللّه علم الشيء هو الموجب لرفعه عنهم، والأمر فى الشبهه الموضوعيه ليس كذلك، فإن الموجب للرفع فيها نفس الحجب لا حجب اللّه سبحانه.

ثم إن الحديث مروى فى الكافى فى باب حجج اللّه على خلقه بالسند السابق: «ما حجب اللّه عن العباد فهو موضوع عنهم»(۱)، والظاهر عدم الفرق فى المفاد حيث إن ظاهر حجب اللّه الشيء عدم إعطاء طريق العلم به لهم، سواء كان ذلك من قبيل التكليف المتعلق بالأفعال أو من الاعتقاديات على تقدير العلم بها كما لا يخفى.

[۱] وقد يستدل على البراءه فى الشبهات الحكميه بروايات الحل، وترك الماتن الاستدلال بها غير ماورد فيما رواه الكلينى قدس سره عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه، عن أبى عبداللّه عليه السلام حيث ورد فى صدره: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»(۲)، ووجه الاستدلال ما أشار إليه فى المتن من دلالته على حليه ما لم يعلم حرمته، سواء كان ذلك فى الشبهه الموضوعيه أو الحكميه، بأن يكون عدم العلم بحرمته لعدم تمام الدليل عليه، وكان ذكر ما يجرى فى الشبهه الموضوعيه بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها.

نعم الحديث لا يعم الشبهات الوجوبيه إلّا أن ذلك غير مهم، فإنه إذا ثبت اعتبار

۱- ۱) الكافى ۱:۱۲۶.

۲- ۲) الكافى ۵:۳۱۳، الحديث ۴۰.

....

أصاله البراءه فى الشبهه الحكميه التحريميه يلتزم بها فى الشبهه الوجوبيه أيضا لعدم احتمال الفرق، بل يمكن أن يقال: بعمومه للشبهه الوجوبيه أيضا لدوران أمر الترک فيها بين الحلال والحرام بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده العام.

وقد ترک الشيخ الأنصارى قدس سره الاستدلال بهذا الحديث، وذكر صحيحه عبداللّه بن سنان عن أبى عبداللّه عليه السلام (۱) ونحوها روايه معاويه بن عمار: «کل شيء فيه الحلال والحرام فهو لک حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه بعينه»(۲) وروايه عبداللّه بن سنان عن عبداللّه بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام «عن الجبن [إلى أن قال]: سأُخبرک عن الجبن وغيره: کل ما کان فيه حلال وحرام فهو لک حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسک»(۳) والظاهر أن إعراض الماتن عن الاستدلال بهذه الروايات وجود القرينه فيها على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، والقرينه تقسيم الشيء وفرض الحلال والحرام منه والحكم بحليه ما يشک من أنه من قسمه الحلال أو من الحرام حتى يعلم أنه من قسمه الحرام، وهذا يجرى فى الشبهه الموضوعيه، حيث يكون العلم بوجود القسم الحرام منه خارجا کقسمه الحلال، منشأً للشک فى الفرد المشکوک منه كما إذا لم يعلم أن هذا العصير من قسمه المغلى الذى لم يذهب ثلثاه أو أنه من قسمه الحلال الذى ذهب ثلثاه، أو أن هذا اللحم من قسم المذکى أو من قسم غير المذکى إلى غير ذلک، وهذا بخلاف الشبهه الحكميه فإن الشک فيها فى حرمه شيء أو حليته لتردد أمره بأن يجعل الشارع الحرمه فيه أو الحليه، ومنشأ

ص: ۲۷۱

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۷:۸۷، الباب ۴ من أبواب ما يکتسب به، الحديث الأول.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۲۵:۱۱۹، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۷.

۳- ۳) المصدر السابق: ۱۱۷، الحديث الأول.

....

الشک فیه فقد النص فیه أو إجماله أو تعارضه علی ما تقدم، وعلی ذلک فروایات الحل التی ورد فیها فرض الحلال والحرام فی الشیء تکون مختصه بالشبهه الموضوعیه، ولا یمکن الاستدلال بها علی البراءه فی الشبهات الحکمیه التی هی مورد الکلام فی المقام.

ودعوی أنه یمکن تحقق القسمه الفعلیه فی الشبهه الحکمیه أیضا کاللحم المذکی فإن قسماً منه حلال کما إذا کان من لحم الغنم ونحوه، وقسماً منه حرام کلحم الذئب ویشک فی المذکی من لحم الأرنب أنه حلال أو حرام لا یمکن المساعده علیها؛ لما ذکر من أن منشأ الشک فی لحم الأرنب فقد النص أو إجماله أو تعارضه، لا وجود قسمی الحلال والحرام من المذکی خارجا، وذکر المحقق النائینی قدس سره فی توجیه الاستدلال علی البراءه بمثل صحیحه عبداللّه بن سنان أن الشیئیه تساوی الوجود الخارجی والوجود الخارجی غیر قابل للقسمه، بأنْ یکون لوجود واحد قسمان، فیکون المراد من قولهم فیه حلال وحرام احتمال کونه حلالاً أو حراماً، وهذا کما ینطبق علی الشبهات الموضوعیه کذلک یجری فی الشبهات الحکمیه أیضا.

وفیه أن عنوان الشیء ینطبق علی الطبیعی، والمراد أن الطبیعی الذی فیه قسم الحلال وقسم الحرام، فتناول ذلک الطبیعی حلال إلی أن یعلم أنه من قسمه الحرام، وتحقق القسمین فی الطبیعی وکونه منشأً للشک یختص بالشبهات الموضوعیه کما تقدم، ولو کان المراد الشیء الخارجی فظهور تحقق القسمین قرینه علی رجوع الضمیر فیه إلی نوعه بطریق الاستخدام المفروض فیه تحقق الحلال والحرام، ثم إن تحقق القسمین من الطبیعی فی الخارج وکونه منشأً للشک فیما یرید المکلف تناوله لا یلازم تنجیز العلم الإجمالی؛ لإمکان کون المعلوم بالإجمال من الشبهه غیر

. ...

المحصوره أو المحصوره التی لا تدخل جمیع الأطراف فی مقدور المکلف، واحتمال کون القسم الحرام مما هو خارج عن ابتلائه وتمکنه أو جریان الطریق الدال علی الحلیه فی ناحیه الداخل فی الابتلاء، وما ورد فی هذه الروایات من تقیید العلم بالحرام بعینه لا ینافی تنجیز العلم الإجمالی إذا تحقق فی أطرافه شرایط التنجیز، فإن الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی بالحرمه بحیث یوجب الترخیص فی المخالفه القطعیه غیر ممکن، وتقیید الحکم بالحلیه إلی معرفه العلم بحرمه نفس المشکوک باعتبار العلم الإجمالی غیر المنجز کقوله علیه السلام : «أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیته حرم فی جمیع الأرضین، إذا علمت أنه میته فلا تأکله»(۱) ثم بعد ظهور کلمه (بعینه) فی کونه تقییداً، وأن العلم الإجمالی بوجود الحرام خارجا لا یوجب الاجتناب عن المشکوک فلا موجب لحملها علی التأکید کما صنع الشیخ قدس سره بدعوی أنه إذا علم حرمه شیء یعلم حرمه نفسه، فإن الحمل علی التأکید فی الروایات المتعدده خلاف الظاهر، وعلی ذلک ذکر کلمه (بعینه) قرینه اُخری علی إختصاصها بالشبهات الموضوعیه، وأن هذا العلم الإجمالی غیر المنجز یکون منشأً للشک فی المشکوک، حیث إن هذا العلم الإجمالی وکونه منشأً للشک لا یجری فی الشبهات الحکمیه، ومن ذلک یظهر الحال فی روایه مسعده بن صدقه(۲) وکون قید (بعینه) فی صدرها قرینه علی أن الکبری الوارده فیها مختصه بالشبهات الموضوعیه، وقد یذکر أن فی الموثقه قرینتین اُخریین علی اختصاصها بالشبهه الموضوعیه.

إحداهما: ذکر الأمثله الوارده فیها فکلها من قبیل الشبهه الموضوعیه، وثانیتهما:

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۵:۱۱۹، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۵.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۷:۸۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

حیث دل علی حلیّه ما لم یعلم حرمته مطلقاً، ولو کان من جهه عدم الدلیل علی حرمته، وبعدم الفصل قطعاً بین إباحته وعدم وجوب الاحتیاط فیه وبین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهه الوجوبیه، یتم المطلوب.

ما ورد فیها من «أن الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البینه فإن قیام البینه التی اُخذ فیها إحدی الغایتین للحلیه لا یکون إلاّ فی الموضوعات، ولعله لذلک ترک الشیخ قدس سره الاستدلال بها، وربما یقال ذکر قیام البینه إنما یکون قرینه علی الاختصاص إذا اُرید منها شهاده العدلین، وأما إذا اُرید منها المبیّن والموضح کما هو معناها اللغوی فلا تکون قرینه علیه، فإن خبر الواحد المعتبر فی الأحکام، بیّنه علی قول الإمام علیه السلام وحکم شرعی ثابت فی الشریعه بنحو القضیه الحقیقیه.

أقول: یکفی فی عدم دلاله الروایه علی الشبهات الحکمیه ذکر قیام البینه، فإن البینه لو لم تکن فی زمان الصادق علیه السلام بل قبله ظاهراً فی خصوص شهاده العدلین فلا أقل من اکتناف الحدیث بما یصلح للقرینیه، فلا ینعقد له ظهور فی عمومه للشبهات الحکمیه، بأنْ یکون المراد منها الأشیاء کلها علی الحلیّه حتی تفحص عن حرمتها وتستکشفها أنت أو یقوم مبین ودلیل علی حرمتها من الخارج، بل ثبوت قاعده الحلیه بهذا الحدیث مع ما ذکرنا من ضعف سنده لا یخلو عن تأمل، فإن المراد بقاعدتها أن یحکم بحلیه المشکوک فی کونه حراما بما هو مشکوک والأمثله الوارده فیها لیست کذلک، فإن الحلیه فیها مستنده إلی قاعده الید أو استصحاب عدم الرضاع والنسب ولا ترتبط الحلیه بقاعده الید أو الاستصحاب بقاعدتها إلاّ أن یکون المراد التنظیر، بأن یکون المراد کما أن الحلیه فی هذه الأمثله مغیاه باستبانه خلافها أو بقیام البینه علی خلافها، کذلک الحلیه المحکوم بها علی کل شیء مشکوک فی الحلیه والحرمه.

مع إمکـان أن یقـال: ترک مـا احتمـل وجوبه ممـا لم یعرف حرمته، فهو حلال، تأمل. ومنها قوله صـلی الله علیه و آله : الناس فی سعه ما لا یعلمون[۱].

[۱] من الأخبار التی یستدل بها علی البراءه فی الشبهه الحکمیّه ما رواه فی المستدرک عن کتاب عوالی اللآلی مرسلاً عن النبی صلی الله علیه و آله قـال «النـاس فی سـعه مـا لم یعلموا»(۱) ووجه الاسـتدلال دلالـه الحـدیث علی کون المکلفین علی سعه من تکلیف لا یعلمونه بلا فرق بین کونه حرمه فعل أو وجوب فعل فهم مرخصون فی ارتکاب الأول وترک الثانی ما لم یعلموا، غایه الأمر یرفع الیـد عن إطلاقها فی الشـبهات الحکمیه بتقیید بجهلهم بعد الفحص وعدم علمهم به، والحدیث ینفی وجوب الاحتیاط فـإنه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سـعهٍ أصـلاً، وظاهر الماتن قـدس سره عـدم الفرق فی دلالته علی ذلک بین کون (ما) موصوله أو مصـدریه زمـانیه، ولکن الظاهر الفرق بین الموصوله والمصـدریه، وأن الموصول مع صـلته ینطبق علی الإلزام الواقعی علی تقـدیره ویحکم بـأن المکلف علی سعه منه فلاـ یجب علیه رعـایته بالاحتیـاط فیه، وأما لو کانت (ما) مصـدریه لکانت أدله الاحتیاط وارده علی الحـدیث فی الإلزام المشـتبه الواقعی، فإن مفاده علی المصدریه الزمانیه هو کون الناس علی سعه زمان عدم علمهم، ومع إیجاب الاحتیاط وقیام الدلیل علیه یعلم الوظیفه زمان الجهل فلا سعه.

وبتعبیر آخر لو کانت (ما) موصوله فظاهره رجوع ضـمیر المفعول فی صـلته إلی نفس الموصول فیکون مفاده الناس فی سعه من التکلیف الذی لا یعلمونه، فهذا ینافی إیجاب الاحتیاط فیه، وأما إذا کانت (ما) مصدریه زمانیه فالمرجع للضمیر

۱- ۱) المستدرک ۱۸:۲۰، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۴. عن عوالی اللآلی ۱:۴۲۴، الحدیث ۱۰۹.

فهم فی سعه ما لم یعلم، أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته، ومن الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجباً لما کانوا فی سعه أصلاً، فیعارض به ما دل علی وجوبه، کما لا یخفی.

لا یقال: قد علم به وجوب الاحتیاط.

المفعول غیر مذکور، والمتیقن لولا- الظهور رجوعه إلی الوظیفه زمان الجهل، ومع إیجاب الاحتیاط وقیام الدلیل علیه لا یفرض زمان للجهل فی الشبهه الحکمیه بالوظیفه، وبما أن (ما) فی الحدیث مردّده ما بین الموصوله والمصدریه فمع الإغماض عن ضعفه سندا لا- یمکن الاستدلال بها علی البراءه، بحیث تعارض ما دلّ علی لزوم التوقف والاحتیاط أو یوجب حمل الأمر بهما علی الاستحباب.

وقد یقال: إن مقتضی الاستقراء فی مورد استعمال (ما) أنها تکون موصوله عند دخولها علی المضارع بخلاف الداخله علی الفعل الماضی، أو ما یکون بمعناه فإنه یحتمل کونها مصدریه والاستقراء لا یقضی بکون الإستعمال علی خلاف ذلک غلطا، إلاّ أن مقتضاه أن الاستعمال فی خلاف ذلک محتاج إلی القرینه، وبما أن (ما) فی الحدیث داخله علی المضارع فیصح الاستدلال بها علی البراءه، ولکن ما ذکر مبنی علی ثبوت الحدیث متنا کما فی المتن، ولکنه فی المستدرک: «الناس فی سعه ما لم یعلموا» فالمدخول فعل ماضٍ معنیً و(ما) الداخله علی الماضی تکون موصوله کما فی قوله: «الناس أعداء ما جهلوا»(۱) و«لیس للإنسان إلاّ ما سعی»(۲) وللمرء ما تعلّم إلی غیر ذلک، وتکون مصدریه کما فی قوله: هم بخیر ما صاموا وصلوا، إلی غیر ذلک، فالحدیث غیر تام سندا ودلاله.

۱- ۱) شرح نهج البلاغه (لابن أبی الحدید) ۱۸:۴۰۳.

۲- ۲) سوره النجم: الآیه ۳۹.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمه بعد، فكيف يقع فی ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم فی ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا فی مخالفه الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم.

ومنها: قوله عليه السلام كل شیء مطلق حتی يرد فيه نهی[۱].

نعم ورد فی حديث السفره المطروحه فی الفلاه وفيها اللحم أنه يؤكل منها، وقال الراوی إنه للمسلم والكافر فأجاب عليه السلام : «هم فی سعه ما لم يعلموا» ولكنه حكم فی مورد خاص من الشبهه الموضوعيه ولا يبعد دعوی أن أرض الإسلام أماره الحليه والتذكيه فلا يتعدی إلی غير مورده من الشبهات الموضوعيه فضلاً عن الشبهه الحكميه.

[۱] روی فی الفقيه فی باب وصف الصلاه من فاتحتها إلی خاتمتها عن الصادق عليه السلام «كل شیء مطلق حتی يرد فيه نهی»(۱)، واستدل به علی البراءه فی الشبهات التحريميه، وقد أورد علی الاستدلال كما فی المتن بأن الاستدلال مبنیّ علی أنْ يراد من ورود النهی العلم به ووصول بيانه، حيث ان الموضوع للحكم الظاهری ومنه الحليه الجهل بالتكليف الواقعی، وإراده العلم والوصول إلی المكلف من الورود خلاف الظاهر، حيث إن مفاد الحديث كون الأشياء علی الإباحه الواقعيه إلی زمان صدور النهی ووروده من قبل الشارع، حيث إن التكاليف الشرعيه ومنها حرمه جمله من الأشياء جعلت شيئا فشيئا ولم يصدر عن الشارع النهی عن جميع المحرمات دفعه، فقوله عليه السلام : «كل شیء مطلق» أی مرسل واقعا حتی يصدر ويرد النهی عنه من الشارح فينتهی أمد الإباحه الواقعيه، وظاهر الماتن التسليم بالإيراد

۱- ۱) وسائل الشيعه ۶:۲۸۹، الباب ۱۹ من أبواب القنوت، الحديث ۳.

....

وأشار إلى ما يمكن أنْ يقال فى وجه التمسك به فى الشبهات الحكميه بقوله: نعم، ولكن بضميمه أصاله عدم ورود النهى عن المشكوك يحرز الموضوع لبقاء الحليه فيه وإنْ كان الحكم ببقائها من قبيل الحكم الظاهرى فيكون نظير ما حكم الشارع بطهاره الماء القليل إلى أنْ يلاقى النجاسه، فباستصحاب عدم ملاقاته النجاسه يحكم بطهارته، غايه الأمر حيث إن إحراز الموضوع للحكم الواقعى بالأصل يكون الحكم المترتب عليه ظاهريا، وإذا حكم الشارع بحليه شرب التتن إلى صدور النهى عنه ووروده، فبالإستصحاب فى عدم صدور النهى عنه يكون الحكم بالحليه الظاهريه، ولكن هذه الحليه الظاهريه لا بما هو مشكوك حرمته وحليته كما هو مفاد أصاله البراءه وأصاله الحليه، بل بما هو متيقن إباحته سابقا والشك فى بقائها والحكم بالحليه بهذا العنوان لا يغنى عن أصاله الحليه المعبر عنها بأصاله البراءه، فإن الاستصحاب لا يجرى فيما إذا ورد النهى عن الشىء فى زمان وتحليله فى زمان آخر، وشك فى المتقدم والمتأخر منهما، حيث إنه إما لا يجرى الاستصحاب فى شىء منهما أو يسقطان بالمعارضه على ماهو المقرر فى بحث حدوث الحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما، ودعوى إتمام الحليه فيها بعدم القول بالفصل كما ترى، فإنه إنما يفيد ضميمه عدم القول بالفصل فيما إذا كان المثبت للحكم الظاهرى الدليل حيث يتعدى إلى ما لا يحتمل الفرق كالتعدى من الشبهه التحريميه إلى الوجوبيه، وأما إذا كان الحكم الظاهرى فى مورد لحصول الموضوع فيه كحصول الموضوع للحكم الواقعى فلا يتعدى إلى ما لا موضوع له فيه، فإن الفصل لعدم الموضوع لا لاختصاص الحكم والفصل فيه.

أقول: لو كان الحديث منقولاً عن النبى صلى الله عليه و آله وأنه قال كذا لكان ما ذكر فى الإيراد

ودلالته يتوقف على عـدم صـدق الورود إلاّ بعـد العلم أو ما بحكمه، بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفى على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمه أصاله العدم صح الإستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الإستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحه مجهول الحرمه

على الاستدلال بالحديث على البراءه وجيها، ولكنه على ما نقل قول الصادق عليه السلام وفى زمانه كان جميع المحرمات الواقعيه مجعوله وصادره عن الشارع، فيتعين أن يكون المراد بالإطلاق الحكم الظاهرى بالحليه، ومن الورود الوصول إلى المكلف بنحو متعارف فإن الحكم الظاهرى يكون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى لا محاله، وعليه فهذا الحديث لاختصاصه بالشبهه الحكميه أوضح، ولذا تصدى صاحب الوسائل قدس سره لتأويله وتوجيهه ومما ذكرنا من كون الإباحه الواقعيه للأشياء إلى صدور النهى عنها خلاف ظاهره مع كون القائل الإمام عليه السلام يظهر أن الأمر كذلك لو كان المراد بالإطلاق اللاحرجيه العقليه الثابته لكل فعل قبل تشريع الحرمه والنهى عنه، مع أن اللاحرجيه العقليه ليس حكما شرعيا ليحمل عليه كلام الشارع فما ذكره النائينى قدس سره فى معنى الحديث من كون الأشياء على اللاحرجيه عند سكوت الشارع حتى يثبت تشريع الحرمه، وفرع على ذلك عدم إمكان التمسك به على أصاله البراءه والحليه، فإن الكلام فى المقام فى حرمه الفعل بعد تشريع المحرمات وإبلاغها للناس لا يمكن المساعده عليه لما ذكرنا من أن بيان أن الأشياء على اللاحرجيه العقليه قبل تحريم الشارع لبعضها، أو كل شىء على تلك الحليه حتى يشرع له الحرمه لا يفيد شيئا إذا صدر هذا الكلام عن الصادق عليه السلام حيث إن المحللات والمحرمات كانتا مشروعتين فى الصدر الأول، فإنْ كان بقاء تلك اللاحرجيه واقعا فى اعتبار الشارع أيضا إلى زمان

وإطلاقه، إلّا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمه، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلًا، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه فى زمان، وإباحته فى آخر، واشتبها من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلّا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالإباحه فى بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم.

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءه إلّا أنه موهون[١].

النهى عنه فلا يمكن الإلتزام بذلك، فإن الحرمه الشرعيه للمحرمات كانت عند تأسيس الشريعه كالمحللات فيها وكان التدريج فى إبلاغها وبيانها للناس.

وبالجمله الحليه الشرعيه لا تكون مغياه واقعا ببيان الحرمه كما أن حرمه المحرمات لا تكون مُغياه بشىء من إبلاغها وإنما يكون المغيا بوصول الحرمه الحليه الظاهريه التى يحسن الإعلام بها من الإمام عليه السلام .

[١] ويستدل على البراءه فى الشبهات الحكميه بالإجماع، ولكنْ لا يخفى ما فيه فإن أصحابنا الأخباريين قد ذهبوا إلى لزوم التوقف والاحتياط فى الشبهات التحريميه فليكن المراد إتفاق غيرهم، ومن الظاهر أن ما يمكن أنْ يكون من أدله الأحكام هو الإجماع التعبدى لا مطلق الإتفاق على حكم مع ظهور مستندهم لذلك الحكم، فإن هذا الاتفاق مدركى يلاحظ المستند فيه، فإنْ تم يكون الاعتماد عليه

ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول فى الجمله، فإن تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

وأما العقل: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبه والمؤاخذه على مخالفه التكليف[۱].

لا على الاتفاق، وإلاّ يكون المستند مقتضى الدليل والقاعده، وإذا كان هذا حال الإجماع المحصل فكيف بمنقوله.

[۱] وقد يستدل على البراءه بحكم العقل فلا مجال للمناقشه فى حكم العقل فى قبح العقاب بلا بيان، والكلام فى المقام فى حكم القاعده فى مقابل قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، وفى مقابل ما ورد فى الأخبار من الأمر بالاحتياط والتوقف فى الشبهات.

وأما الكلام فى الجهه الأولى فلا ينبغى التأمل فى أنه إذا جرت قاعده قبح العقاب بلا بيان فى مورد لانتفى فيه احتمال الضرر، أى استحقاق العقاب على الارتكاب كما أنه لو ثبت فى مورد استحقاق على الارتكاب لا يكون فيه موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل لا يوجب بحكمها، أى لزوم الدفع، ارتفاع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل حصول الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل يلازم عدم حصول الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، ولذا لو قيل بعدم استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فلا يكون فى مورد احتمال العقاب المحتمل موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان فوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون محققا للضرر المحتمل الذى يعد من البيان، وعلى ذلك فإن لم يكن فى المشتبه بيان بالإضافه إلى التكليف الواقعى على تقديره فمع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته مع الفحص التام عن موارد احتمال الطريق إليه واليأس من

....

الظفر به لا يكون فی ارتكابه احتمال الضـرر، فحكم العقل بقبـح العقاب يرفع فی مورده احتمال العقاب، وهذا معنی ورود قاعده قبـح العقاب بلا بيان علی قاعـده احتمال الضـرر، وقـد تقـدم أن قاعده لزوم دفع الضـرر المحتمل أی العقاب المحتمل لا يوجب ثبوت احتماله، كما هو الحال فی كل قضيه حقيقيه حيث إنها لا تثبت موضوعها.

ثم إنه قد ذكر الشيخ الأنصاری قدس سره أن دعوی أن قاعده دفع الضـرر المحتمل بيان للتكليف المحتمل فی الشبهه الحكميه فلاـ يقبـح بعـده المؤاخـذه علی مخـالفته علی تقـديره واقعـا مـدفوعه، بـأن لزوم دفع الضـرر المحتمـل علی تقـديره لا يكون بيانا للتكليف المجهول، بـل يكون بيانـا لقاعـده كليه ظـاهريه وإنْ لم يكنْ فی موردها تكليف واقعا، فلو تمت القاعـده يكون العقاب علی مخالفتهـا وإنْ لم يكنْ تكليـف واقعـا فی موردهـا لاـ علی التكليـف المحتمـل علی تقـدير وجـوده واقعـاً، وأورد علی ذلك المحقق النائينی قدس سره بأنا لم نكنْ نترقب مثل هذه الكلمات عن الشـيخ قدس سـره وذلك فإن لزوم دفع الضـرر المحتمل لا يمكن أنْ يكون حكما مولويا شرعيا طريقيا؛ لأنّ المفروض أن التكليف المشتبه علی تقديره منجز لغرض احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجـوب دفعه كمـا فی أطراف العلم الإجمـالی والشـبهه الحكميه قبـل الفحص، كمـا لاـ يمكن أنْ يكون مولويـا نفسـيا لاسـتقلال العقل ليس فی دفع الضرر المحتمل غير عدم الابتلاء به فيكون لزوم دفعه كحكم الشارع بلزوم الإطاعه ارشاديا محضا، وعلی ذلك فكيف يكون لزوم دفع الضـرر حكما نفسـيا ظاهريا مع أن الظاهريه لا تجتمع مع النفسيه، حيث إن الأحكام الظاهريه علی تقدير كونها محرزه يكون العقاب علی مخالفه التكليف الواقعی لو اتفق الواقع، وعلی تقدير كونها غير محرزه

....

یکون العقاب علی ترکها بشرط أدائها إلی مخالفه التکلیف الواقعی، ثم ذکر قدس سره فی ضمن کلماته أن الوجه فی عدم کون قاعده لزوم الدفع بیانا للتکلیف المشتبه أنه لا یرفع الشک والاشتباه فیه بأنْ تکون محرزه له.

أقول: قد تقدم أن الأمر بالاحتیاط فی شبهه لا یرفع الشک فی التکلیف الواقعی ومع ذلک یصیر بیانا له، فالوجه فی عدم البیانیه ما ذکرنا، أن القاعده لا توجب ثبوت احتمال العقاب فی التکلیف المشتبه، بل المذکور فیها حکم علی تقدیر ثبوت احتمال العقاب فی التکلیف المشتبه، وقاعده قبح العقاب بلا بیان ترفع ثبوت احتماله فیه بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل علیه، نعم ما اُورد علی الشیخ قدس سره کلام صحیح وأنه لا یمکن لزوم دفع الضرر المحتمل إلاّ ارشادیا حتی من العقل، حیث إن العقل شأنه الإدراک لا الإلزام، فالعقل یرشد إلی تحصیل الأمن من العقاب ولو کان محتملاً له لا جازما به، وأمّا ما ذکره من الفرق بین الأحکام الظاهریه المحرزه وغیر المحرزه بأن العقاب فی الثانی علی مخالفتها بشرط أدائها إلی مخالفه التکلیف الواقعی، وفی المحرزه علی نفس مخالفه التکلیف الواقعی لو اتفق مجرد دعوی، فإن المأخوذ علی المکلف فی کلا الموردین التکلیف الواقعی، کما هو مقتضی تتبع الاحتجاجات العقلائیه فی الموردین.

فالمتحصل من جمیع ما ذکر أن ثبوت احتمال الضرر فی مخالفه التکلیف الواقعی إنما یکون بوصول ذلک التکلیف إلی المکلف بالنحو المتعارف، أو من حیث وظیفته فی مراعاته بإیجاب الاحتیاط علیه ولو مع احتماله وعدم زوال شکه ومع عدم وصوله بالنحو المتعارف کما هو فرض فحص المجتهد عن مدارک الأحکام وعدم وجدان طریق مثبت له، وعدم ثبوت إیجاب الشارع الاحتیاط فیه، ترفع قاعده

المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجه عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهاده الوجدان.

ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبه فى مخالفته، فلا يكون مجال ها هنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كى يتوهم أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتماله لا حاجه إلى القاعده، بل فى صوره المصادفه استحق العقوبه على المخالفه ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبه فهو وإنْ كان محتملاً إلّا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلاً[١].

قبح العقاب بلا بيان احتمال العقاب فى ارتكاب الشبهه التحريميه، واحتماله فى الترك فى الشبهه الوجوبيه، هذا مع عدم تماميه دعوى الأخباريين من الدليل على الأمر الوجوبى بالتوقف فى الشبهات التحريميه أو بالاحتياط أيضا حتى فى الشبهات الوجوبيه، وإلّا يثبت فى الشبهات الحكميه احتمال العقاب ولا تجرى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لثبوت البيان فيها، وهذا الدليل العقلى على البراءه فى الشبهات الحكميه ينفع فى فرض عدم تماميه دعواهم، إما لقيام القرينه على أن الأمر بالاحتياط والتوقف فى الشبهات استحبابى، كما ذكرنا فى حديث الرفع وحديث الحجب وغيرهما، أو أن الأخبار الوارده فى التوقف قاصره فى نفسها عن إثبات وجوب التوقف كما يأتى.

[١] وقد يقرر عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الشبهات التحريميه بدعوى استقلال العقل بالإقدام على ما فيه احتمال الضرر، واحتمال الضرر متحقق فى ارتكاب الشبهه الحكميه التحريميه، فيكون حكم العقل بقبح الإقدام بيانا للتحريم المحتمل على تقديره واقعا فلا يكون العقاب على مخالفته من العقاب

....

بلا بيان.

وفيه أنه لا سبيل للعقل إلى الحكم بقبح الإقدام على ما فيه الضرر القطعى فضلاً عن الإقدام على ما فيه احتماله، بل ما يحكم به العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر بمرتبه يكون ظلما وتعديا على النفس كجنايه الإنسان على نفسه أو عرضه أو فى ماله المؤدى إلى الجنايه على أحدهما، ويمكن أنْ يقال حكمه بذلك جارٍ حتى فى الاقتحام على ما لا يؤمن فيه هذه المرتبه من الضرر، ومن الظاهر أن الملاک فى حرمه المحرمات لا يكون الضرر فى غالبها فضلاً عن هذا الضرر، فإن اللازم فى المحرمات وجود المفسده فيها، والمفسده لا تنحصر على الضرر ولا يكون حكم للعقل بقبح الإقدام على ما فيه المفسده فضلاً عن ما فيه احتمالها، والشاهد لذلك إقدام العقلاء على ما لا يؤمن فيه المفسده بل فيه احتمال الضرر ببعض مراتبه لبعض الدواعى، كيف وقد أذن الشارع فى الارتكاب فى الشبهه الموضوعيه التحريميه ولا يرخص الشارع فى ارتكاب القبيح، وما ذكر الشيخ الطوسى قدس سره فى مسأله أن الأشياء على الحظر أو الإباحه من حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه احتمال المفسده(۱) لا يمكن المساعده عليه كما أشرنا إليه من شهاده ديدن العقلاء وسيرتهم على خلافه.

ثم إنه قد يستدل على البراءه فى الشبهات الحكميه باستصحاب البراءه وتقريره من وجهين؛ لأنّ للأحكام المجعوله فى الشريعه مرتبتين كما هو الحال فى كل حكم مجعول بنحو القضيه الفعليه، مرتبه الجعل يعنى الإنشاء، ومرتبه الفعليه،

۱- ۱) العده فى اصول الفقه ۲:۷۴۲، طبعه مؤسسه البعثه.

....

ويقال بجريان الإستصحاب فى عدم جعل الحرمه بنحو القضيه الحقيقيه؛ لأنّ جعلها أمر حادث مسبوق بالعدم، ويورد على هذا التقريب بإيرادين.

الأول: أن عدم جعل المتيقن سابقا أمر أزليّ غير منتسب إلى الشارع والمطلوب فعلاً إثبات نسبه عدم الجعل إلى الشارع، وهذا غير مسبوق بحاله سابقه محرزه، وفيه أن عدم الفعل فى زمان يمكن للفاعل الفعل فيه عين انتساب عدمه إليه، فبقاء عدم جعل الحرمه لشرب التتن عند جعل الشريعه بعينه انتساب عدم جعل حرمته إلى الشارع فيستصحب عدم الجعل إلى آخر جعل أحكام الشريعه.

والإيراد الثانى: أن نفى الجعل بنحو القضيه الحقيقيه بالإستصحاب لا يثبت عدم حرمه شربه فعلاً، فإثبات عدم المرتبه الأُولى بالإضافه إلى إثبات عدم المرتبه الفعليه مثبت.

وبتعبير آخر المطلوب وما يترتب عليه الانبعاث والانزجار هو إحراز التكليف الفعلى أو عدمه، والإستصحاب فى عدم الجعل بالإضافه إلى عدم الحرمه الفعليه من قبيل الأصل المثبت، ولكن لا يخفى ما فيه أيضا فإن الحكم الفعلى عين الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه والفعليّه وعدمها فى الحكم ناشٍ عن الفعليّه، والتقدير فى ناحيه موضوعه؛ فإن الموضوع له فى مقام الجعل تقديرى وفى مقام الفعليه متحقق، وهذا التحقق وجدانى ولذا لا يكون الإستصحاب فى عدم نسخ الحكم المجعول فى الشريعه مثبتا بالإضافه إلى تحقق الحكم الفعلى.

لا يقال: كما يجرى الإستصحاب فى عدم جعل حرمه شربه على المكلفين بنحو القضيّه الحقيقيّه، كذلك يجرى الإستصحاب فى ناحيه عدم جعل إباحته لهم فلا يثبت بالاستصحاب المزبور الترخيص فى الفعل ليترتب عليه نفى استحقاق

....

العقوبه، فلابد فی نفیه من الانتهاء إلی قاعده قبح العقاب بلا بیان أو إلی حدیث الرفع ونحوه، فلا تثبت أصاله البراءه بالاستصحاب.

وبتعبیر آخر المعلوم فی شرب التتن مثلاً تحقق أحد الجعلین، ومعه لا یجری شیء من عدم جعل حرمته وعدم جعل إباحته لمعارضه کل منهما بالآخر، واُجیب عن المعارضه بجوابین.

الأول: أنه لیس لنا علم بأنه لولم یجعل لفعل حرمه یجعل له إباحه وترخیصاً بعنوانه الخاص، لیقال بأن جریان الاستصحاب فی عدم جعل الحرمه له معارض بالاستصحاب فی عدم جریان الترخیص والإباحه فیه، فإنه من المحتمل أنْ یجعل له الإباحه بعنوان عام یجری علی جمیع الأفعال التی لم تنشأ الحرمه لها بأن جعل الترخیص لکل ما لم یجعل فیه إلزام وجوبا أو حرمه، وعلیه یکون الاستصحاب فی عدم جعل الحرمه له محققا لثبوت الترخیص فیه لا أنه تعارضه أصاله عدم جعل الإباحه له وفیه أنه لو فرض جعل الإباحه له بالعنوان العام یجری أیضاً الاستصحاب فی عدم جعل الإباحه له لکون ذلک العنوان انحلالیا، والشک فی ثبوت الإباحه له بعنوانه الخاص أو العام.

والجواب الثانی: عدم المعارضه بینهما؛ لأنّ الملاک فی تعارض الاُصول لیس العلم الإجمالی بعدم مطابقه أحدهما الواقع، فإن ذلک یوجب التعارض فی الطرق والأمارات، وأمّا الاُصول فالموجب للتعارض بین الأصلین أحد الأمرین، إما لکونهما من التعبد بالمتناقضین أو لکون التعبد بهما من الترخیص القطعی فی مخالفه التکلیف المعلوم بالإجمال من حیث العمل، وشیء منهما غیر لازم فی المقام، فإن مقتضی الأصلین عدم جعل الحرمه له ولا جعل الإباحه له فیجوز ارتکابه؛ لأنّ المانع

....

عن الارتكاب هو ثبوت المنع، نعم لو فرض فی مورد أثر شرعی لإباحه الفعل شرعا لا يترتب ذلك الأثر فی مورد الإستصحاب فی عدم جعل الإباحه له، وأما نفی استحقاق العقاب علی ارتكابه فهو يترتب علی عدم ثبوت الحرمه له.

الاستدلال علی البراءه فی الشبهات الموضوعيه بالاستصحاب

ومما ذكر يظهر الحال فی وجه جريان الاستصحاب فی عدم جعل الحرمه أو الوجوب فی الشبهات الموضوعيّه، لأنّ جعل الحرمه لشرب الخمر مثلاً ـ بعنوان القضيه الحقيقيه انحلالـی يثبت جعلها فی الأفراد المحرزه أنها خمر، وأما جعل الحرمه لما يشك فی كونه خمرا مشكوك مسبوق بعدم الجعل، ومقتضی الاستصحاب بقاء عدم الجعل فی المشكوك علی عدمه؛ لاحتمال عدم كونه من أفراد الخمر، هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب الموضوعی ولو بنحو العدم الأزلی فإنه مع الاستصحاب فی عدم كونه خمرا لا تصل النوبه إلی الأصل الحكمی.

الوجه الثاني: فی الاستدلال علی البراءه بالاستصحاب جريانه فی عدم الحرمه الفعليه بالإضافه إلی كل مكلف قبل بلوغه فيجری فی عدم هذه الحرمه بعد بلوغه أيضا، وقد اُورد علی هذا الاستصحاب أيضا بوجوه:

منها ما تقدم من أن عدم الحرمه الفعليه أمر أزلیّ، وأن عدم التكليف الفعلی غير مجعول شرعا وليس له أثر شرعی مجعول مع أنه يعتبر أنْ يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعيا أو يكون له أثر شرعی مجعول، وعدم استحقاق العقاب مع عدم حرمه الفعل من اللوازم العقليه لعدم التكليف قد نسب الماتن قدس سره فی بحث الاستصحاب هذا الإيراد إلی الشيخ قدس سره . وردّه بأنه لا يعتبر فی جريان الاستصحاب

ص :٢٨٨

ضروره عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلاً وجوازه شرعاً، مع أن احتمال الحرمه أو الوجوب لا يلازم احتمال المضره، وإن كان ملازماً لإحتمال المفسده أو ترک المصلحه، لوضوح أن المصالح والمفاسد التى تکون

فى عدم التکليف أنْ يکون له أثر شرعى فإن عدم التکليف کوجوده بنفسه قابل للتعبد، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب فى شىء أنْ يکون ذلک الشىء بنفسه الأثر الشرعى أو أنْ يکون له أثر شرعى، بل المعتبر أنْ يکون قابلاً للتعبد بنفسه أو بأثره، ونفى التکليف کثبوته بيد الشارع ويقبل التعبد، وبما أن عدم استحقاق العقاب أثر عقلى لمطلق نفى التکليف سواء کان النفى واقعيا أو تعبديا يترتب عليه لا محاله.

أقول: ظاهر کلام الشيخ قدس سره أن استصحاب براءه الذمه عن التکليف وعدم المنع عن الفعل لا يفيد فى المقام؛ لأنّ المطلوب فى المقام الجزم بعدم استحقاق العقاب على الارتکاب وإذا لم يترتب هذا المطلوب على الاستصحاب فيما ذکر احتمل العقاب فى الإرتکاب، فيحتاج فى نفيه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعها لا حاجه إلى الإستصحاب، وترتب نفى الاستحقاق على الاستصحاب فيما ذکر موقوف على اعتبار الإستصحاب من باب الظن النوعى المثبت للوازمه، حيث إنّه مع الإستصحاب فى نفى التکليف يثبت الترخيص فيه ومع ثبوت الترخيص ينتفى احتمال العقاب، وأما بناءً على اعتباره من باب الاخبار فلا يترتب عليه ثبوت الترخيص.

والحاصل تأمل الشيخ فى عدم جريان الاستصحاب لا لکونه فى الأعدام الأزليه حتى فيما کان لها أثر شرعى، والصحيح فى الجواب عن کلام الشيخ قدس سره بأن الاستصحاب فى عدم التکليف کافٍ فى نفى الاستحقاق فى الارتکاب، فإن استحقاقه يترتب على ثبوت التکليف ويرتفع مع عدم ثبوته ولا يحتاج إلى إثبات

ص :٢٨٩

مناطـات الأحكـام، وقـد اسـتقل العقـل بحسن الأفعال التى تكون ذات المصالـح وقبـح ما كان ذات المفاسـد، ليست براجعه إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعه أو المضره مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

الترخيص، وإلاّ فلو قيل باعتبار الاستصـحاب من باب الظن فلا يفيـد فى نفى احتمال العقاب؛ لأنّ الاسـتصـحاب فى عدم التكليف يثبت الترخيص، والاستصـحاب فى عدم الترخيص الشـرعى يثبت المنع فيتعارضان، فإن مفاد حديث: «رفع القلم عن الصبى» عدم ثبـوت التكليـف عليه فى مـورد ثبـوته للبـالغين، لاـ ثبوت الـترخيص الشـرعى فى حقه، وإلاّـ لم يكنْ فى الـبين حـاجه إلى إثبـاته بالاستصحاب فى عدم التكليف.

وقد يورد على الوجه الثانى: بأنه لا يجرى الاستصحاب إلاّ فيما كان الأثر المهم مترتبا على الواقع، وأما إذا كان مترتبا على الجهل به كمـا فى حرمه التشريع والفتوى بغير علم فلاـ مورد له؛ لأـنه بمجرد الشك يحرز موضوع الحرمه فلا معنى للتعبـد بعـدم الواقع بالأصل، والأثر المرغوب فى المقام وهو نفى إستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعى يترتب على الجهل به.

وفيه أن نفى الاسـتحقاق لما يترتب على الجهل بالتكليف الواقعى بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه كذلك يترتب على بيان عدم التكليف الواقعى، فإن قبح العقاب كما يترتب على عدم البيان للتكليف الواقعى كذلك يترتب على بيان عدمه على ما تقدم من أن العقاب بعـد بيان العـدم من خلف الوعـد وهو قبيـح من المولى الحكيم، ولا بأس للشارع أنْ يبدل الحكم الثابت لموضوع بالحكم الثابت مثله لموضوع آخر، كما فى جريان الإستصحاب فى طهاره الماء مع كون طهارته مفاد القاعده.

ص : ٢٩٠

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفه قدس سره ، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهاده الوجدان ومراجعه ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معامله ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.

ومما يورد على الوجه الثانى، أنه لا ـ يجرى الاستصحاب فى عدم المنع السابق لكون الموضوع له الصبى والمجنون، حيث إنّ الشارع قد رفع القلم عن الصبى والمجنون ولو جرى عدم المنع بعد كون المكلف بالغا لكان من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

وبتعبير آخر عنوان الصبى بالإضافه إلى عدم الحرمه الفعليه عنوان مقوّم أو لا ـ أقل من احتمال كونه من العنوان المقوّم، وفيه أن معنى رفع القلم عن الصبى عدم جعل الإلزام لأفعاله التى تكون موردا للإلزام فى البالغين، وأما أفعاله التى لا تكون مورداً للإلزام فى البالغين فلا موضوع للرفع بالإضافه إليها، وعليه فالصبى حال صباوته لم تكن فى حقه حرمه شرب التتن، ويحتمل بقاء عدم الحرمه بحاله، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب إلّا اتحاد القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه، بأنْ يحتمل بقاء القضيه المتيقنه بعينها، نظير ما إذا علم عدم نجاسه مايع كر سواء كان ماءً أو غيره من المضاف، فإذا لاقته النجاسه فإنْ كان ماءً فعدم نجاسته باقيه على حالها، وإذا لم يكن ماءً فقد إنفعل فلا بأس بالاستصحاب فى عدم نجاسته إذا لم يكنْ فى البين أصل حاكم عليه فتدبر جيدا.

ص :۲۹۱

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط فيما لم يقم فيه حجه بالأدله الثلاثه[۱].

أما الكتاب: فبالآيات الناهيه عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء فى التهلكه، والآمره بالتقوى.

والجواب: إن القول بالإباحه شرعاً وبالأمن من العقوبه عقلًا، ليس قولاً بغير

الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميّه

[۱] يستدل على لزوم التوقف والاحتياط فى الشبهه الحكميه التحريميه بل الوجوبيه أيضا بالأدله الثلاثه يعنى الكتاب والأخبار وحكم العقل، أما الكتاب فبالآيات الناهيه عن القول بغير العلم(۱) والناهيه عن إلقاء النفس فى التهلكه(۲) والآمره بالتقوى(۳)، ولكنْ لا ـ يخفى أنه مع ثبوت الإباحه الظاهريه الطريقيه فى الشبهه الحكميه لا ـ يحتمل العقاب فى مخالفه الحرمه الواقعيه على تقديرها التى لم يظفر بالبيان لها بعد الفحص، ولا ـ يكون القول بتلك الإباحه قولاً ـ بغير علم، ولا ـ يكون الارتكاب مع هذا الترخيص منافيا للتقوى اللازم على المكلف، وأما التقوى فى الاجتناب عن المفاسد الواقعيه وعدم فوت المصالح فيما إذا كان المكلف معذورا وغير مأخوذ بالتكليف الواقعى فى مواردهما فهو غير واجب على المكلف حتى باعتراف الأخباريين بالالتزام بالبراءه فى الشبهات الموضوعيه بل الحكميه الوجوبيه، ومما ذكر يظهر أنه لو كان المراد بالتهلكه فى آيه النهى عن إلقاء النفس فيها الهلاكه الدنيويه، فلا ـ يقتضى لزوم الاجتناب عن الشبهات الحكميه التحريميه لما تقدم من أن المفاسد التى تلاحظ فى المحرمات ملاكاتها لا تكون من قبيل الهلاكه الدنيويه.

۱- ۱) كقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» سوره الاسراء: الآيه ۳۶.

۲- ۲) كقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه» سوره البقره: الآيه ۱۹۵.

۳- ۳) كقوله تعالى: «واتقوا اللّه واعلموا أن اللّه مع المتقين» سوره البقره: الآيه ۱۹۴.

علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا ـ مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلًا، ولا ـ فيه مخالفه التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه معللًا فى بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى المهلكه[۱].

[۱] يستدل على لزوم الاجتناب عن المشتبه بالشبهه الحكميه التحريميه بالأخبار وهى على طائفتين، إحداهما: ماورد فيها من الأمر بالتوقف عند الشبهه، ويدخل فى هذه الطائفه أخبار التثليث كقوله عليه السلام : «إنما الأُمور ثلاثه: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى اللّه عزّ وجل»(۱)، وفى خبر عمر بن حنظله: «إنما الأُمور ثلاثه: أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم، [إلى أنْ قال] فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام فى الهلكات»(۲)، وقد أجاب الماتن قدس سره عن هذه الطائفه بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلى التحرز عن الهلاكه المحتمله فى المشتبهات، فيختص الإرشاد بالشبهه التى يكون فيها احتمال الهلاكه أى العقاب الأُخروى، ومع حكم العقل فى الشبهه الحكميه ــ بعد الفحص وعدم العثور على البيان ــ بقبح العقاب بلا بيان، وحكم الشرع برفع الحرمه المجهوله على تقديرها واقعا مادام الجهل لا يحتمل الهلاكه فى الشبهه البدويه التى فحص المجتهد عن الدليل على الحكم الواقعى فيها ولم يظفر بمثبت للحرمه فيها.

---

۱ - ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۶۲، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۸.

۲ - ۲) المصدر السابق: ۱۵۷، الحديث ۹.

من الأخبار الكثيره الدالّه عليه مطابقه أو التزاماً، وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده بألسنه مختلفه.

والجواب: إنه لا مهلكه فى الشبهه البدويه، مع دلاله النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلم، وإن كان وارداً على حكم العقل، فإنه كفى بياناً على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار

وثانيتهما: الأخبار الوارده فى الأمر بالاحتياط فى الشبهات وقد أجاب قدس سره عنها بأنه لو تمت دلاله هذه الطائفه على وجوب الاحتياط لكانت وارده على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، حيث إن الأمر به طريقيا بيان ومصحح للعقاب على مخالفه التكليف فى المشتبه، وما عن الشيخ قدس سره من عدم كون الأمر بالاحتياط مصححا للعقاب، فإن وجوبه إذا كان غيريا مقدمه للاحتراز عن عقاب مخالفه التكليف الواقعى المجهول، فالمفروض أن العقاب على مخالفته قبيح، وإنْ كان وجوبه نفسيا فالعقاب يترتب على مخالفته لا على مخالفه التكليف الواقعى المجهول كما يدعيه الخصم، فيتعين حمل الأمر به على الاستحباب أو على الإرشاد لا يمكن المساعده عليه؛ لما تقدم من أن إيجابه طريقى ومعه يخرج العقاب على مخالفه التكليف الواقعى لو اتفق عن كونه عقابا بلا بيان، ولكن دلالتها على إيجاب الاحتياط طريقيا لا يتم لكونها معارضه بما هو أخص منها وأظهر فى الترخيص فى ارتكاب المشتبه، فإن ما ورد فى حليه المشتبه الحرمه أخص من تلك الأخبار الشامله للشبهات الوجوبيه أيضا، وبمثل ذلك كالصراحه فى الترخيص فى الارتكاب يخصص الأخبار الآمره بالاحتياط بغير الشبهه البدويه التحريميه، فإن الأمر به غايته الظهور فى

ولاـ يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفه الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقياً، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه فى مخالفه الشبهه، كما هو الحال فى أوامر الطرق والأمارات والأصول العمليه.

إلاّـ أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضروره أن ما دل على حليّه المشتبه أخص، بل هو فى الدلاله على الحليّه نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن داله على أنه للإرشاد[١ [فيختلف إيجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه.

الإيجاب فى كل شبهه ومنها الشبهه التحريميه فيرفع اليد عنه بالخاص الوارد فى الشبهه التحريميه.

[١] ذكر قدس سره بعد بيان أنه لابد من رفع اليد عن الأمر الطريقى الإيجابى بالاحتياط فى المشتبهات فى الشبهه الحكميه التحريميه بأخبار الحل، حمل الأمر به الوارد فى الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل، بدعوى أن فيها قرائن على الإرشاد وأُيّد الحمل المزبور بأنه لو كان الأمر به وجوبا طريقيا لزم تخصيص إيجاب الاحتياط الوارد ببعض الموارد لا محاله، مع أن الاحتياط فى الدين والمشتبهات آبٍ عن التخصيص، ولعل مراده قدس سره أن الإيجاب المولوى الطريقى لاـ يمكن فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فى الشبهه الموضوعيه والحكميه لتنجز التكليف فى أطرافه مع قطع النظر عن الأمر الطريقى بالاحتياط، وكذا فى المشتبهات بالشبهه الحكميه قبل الفحص، لأن أخبار وجوب التعلم بل وغيرها توجب تنجز التكاليف التى يصل إليها المكلف بالفحص فى غير ذلك ما يستفاد منه البراءه من حديث الرفع وغيره مما

....

تقـدم محكم، والعقل يسـتقل بلزوم رعايه التكليف فى المشـتبهات التى فيها منجز للتكليف الواقعى من أطراف العلم وفى الوقايع قبـل الفحص وحسن رعـايه احتمـاله فى موارد ثبوت الترخيص فى الارتكاب والترك، ويناسب ما ذكر أنْ تحمل الأخبار الوارده فى الاحتيـاط فى الـدين والمشـتبهات للإرشـاد إلى حكمه، ومع الحمل عليه لا يكون فيها تخصـيص بخلاف ما إلتزم بأن مفادها الوجوب المولوى الطريقى، فـإنه يلزم من رفع اليـد عن هـذا الوجوب فى بعض المشـتبهات حتى على مسـلك الأخبـاريين مع أن لسانهـا آبٍ عن التخصـيص، فـإن حسن الاحتيـاط لاـ يختص بمورد دون مورد، بـل لاـ يمكن غير الحمل على الإرشاد فى بعض الأخبـار، كقوله عليه السـلام : «وقفوا عنـد الشـبهه فـإن الوقوف عنـد الشـبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(١) فـإن ظاهر الهلاكه، الهلاكه الأُخرويه يعنى العقاب وقد فرض ثبوت الهلاكه فى ارتكاب المشـتبه قبل الأمر بالوقوف فيه، ومن الظاهر انه لا يكون مع قطع النظر عن الأـمر بـالوقوف والاحتيـاط ثبوت العقـاب فى الارتكـاب، إلاّـ إذا كان الأمر به إرشاديا ولا يمكن كونه أمرا مولويا طريقيا بأنْ يكون فى المشتبه منجز للتكليف مع قطع النظر عن هذا الأمر.

لاـ يقال: تعليل الأمر بالوقوف عنـد الشـبهه بقوله عليه السـلام «فإن الوقوف عنـد الشـبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»، يستكشـف بنحو الإن عن وجوب الاحتياط طريقيا، حيث إنّه مع إيجابه طريقيا من قبل يوجب احتمال الهلاكه فيها.

وبتعبير آخر الأـمر بـالوقوف عنـد الشـبهه فى الروايه إرشـاد إلى ذلك الوجوب الطريقى الموجب لثبوت الهلاكه فى المشـتبهات التى فيها تكليف واقعا، فإنه يقال:

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

....

الإیجـاب الطریقی مع عـدم وصول بیانه إلی المکلف لا یکون رافعا لقبـح العقاب بلا بیان، ولا یکون موجبا لاحتمال العقاب فی ارتکـاب الشـبهه، فکیف یعلّـل بیـانه والإرشـاد إلیه بثبوت احتمـال الهلاـکه مع قطع النظر عن بیانه کما هو ظاهر الروایه، حیث لا یصـح هـذا التعلیـل إلاّـ إذا کـان احتمـال العقـاب منجزا مع قطع النظر عن الأـمر بالوقوف إرشادا کما هو الحال فی أطراف العلم الإجمالی، أو کون الشبهه الحکمیه قبل الفحص.

لا یقال: هـذا کله إذا کان المراد من الهلاکه العقاب الاُخروی، وأما إذا کان المراد المفسـده فلا محذور فی کون الأمر بالوقوف وجوبا طریقیا لئلا یقع فی تلک المفسده.

فإنه یقال: لا یحتمل ذلک من الهلاکه فإن لسان الروایه آبٍ عن التخصـیص، فلو صحّ إطلاق الهلاکه علی مطلق المفسده وکثیرا ما لا یرجع إلی نفس الفاعل کما ذکرنا سابقا، فلابد من إخراج الشـبهات الموضوعیه التحریمیه بالتخصـیص ولسانه آبٍ عنه کما هو ظاهر.

وقد تلخص مما ذکر أن ثبوت الحکم العقلی فی موارد المشـتبهات ولو بملاحظه الترخیص الشرعی فی ارتکاب جمله منها بلزوم رعـایه احتمـال التکلیف فی بعضـها، وکون رعـایته حسن فی مقـام الانقیـاد فی بعضـها الآخر قرینه علی کون الأمر بالاحتیاط فی الـدین والمشـتبهات إرشـاد إلی حکم العقـل فیها، ولیس من الأمر المولوی الطریقی، بل الأمر المولوی الطریقی الإیجابی أو غیر الإیجـابی بحسب المـوارد غیر ممکن؛ لأـنه فی مـوارد تنجیز التکلیف الواقعی بـالعلم الإجمـالی أو بکون الشـبهه قبـل الفحص لا یکون الأـمر بالاحتیـاط إیجابیـا طریقیـا؛ لأـنّ تنجیز الواقع ثـابت مع قطع النظر عن الأـمر بالاحتیـاط، ولاـ یمکن الالتزام بالإیجاب الطریقی فی غیر تلک الموارد لثبوت الترخیص فی الارتکاب والترک، والطریقی الاستحبابی فیها أیضا غیر

....

ممکن؛ لثبوت حكم العقل فيها بحسن الاحتياط انقيادا، فلا يكون ترتب الثواب فيها إذا صادف التكليف الواقعى بالأمر الطريقى الاستحبابى، بل بحكم العقل فيكون الأمر بالاحتياط فيها إرشاديا لا محاله.

وبتعبير آخر ليس فى البين من المشتبهات ما يكون الأمر بالاحتياط فيها إيجابا طريقيا ولو بملاحظه الترخيص، ورفع التكليف فيها أمرا ممكنا إلّا الشبهات الحكميه قبل الفحص، إذا قيل بأن أدله وجوب التعلم فيها لا يمنع عن شمول الأمر بالاحتياط لها فيختص أمر الطريقى بها، ثم إنه قد يجاب عن الأخبار التى ورد الأمر فيها بالوقوف عند الشبهه وعدم الاقتحام فيها بوجه آخر، وهو أن المراد من الشبهه فيها المشتبه المطلق وغير البين من أى جهه، فلا يعم ما يكون الترخيص الظاهرى فى ارتكابه محرزا، حيث إنه إذا شمل للمشكوك دليل الترخيص فى الارتكاب ما لم يعلم حرمته الواقعيه يكون من الأمر البيّن وتدرج فى الحلال البيّن، ويشهد لاختصاص الشبهه فى تلك الأخبار بالمشتبه المطلق أن تلك الأخبار آبيه عن التخصيص مع أنه لا خلاف فى عدم وجوب التوقف فى الشبهات الموضوعيه بل فى الشبهه الحكميه الوجوبيه بعد الفحص وعدم ظهور الدليل على الوجوب، فلولا أن الترخيص الظاهرى أخرجتهما عن الشبهه لزم الالتزام بالتخصيص فى مثل قوله: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(۱).

أقول: الحديث المشار إليه ونحوه مما ورد فيه التعليل، فنفس التعليل فيه قرينه على تقييد الشبهه بما فيه احتمال الهلاكه مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف عندها

ص :۲۹۸

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۰:۲۵۸، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ۲.

....

فلا حاجه إلى دعوى كون المراد من المشتبه من جهه الحكم الواقعى والظاهرى وما لم يرد فيه التعليل فهو قابل للتخصيص، وعن المحقق النائينى قدس سره أنه يحتمل قريبا أنْ يكون المراد فى الأخبار الوارد فيها الأمر بالوقوف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه أمر آخر، وهو أن الاقتحام فى الشبهات يوجب وقوع المكلف فى المحرمات لا ـ أن نفس ارتكاب الشبهه حرام يوجب العقاب إذا صادف الحرام الواقعى، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على ارتكابها هان عليه ارتكاب المحرم، بخلاف من تعود نفسه على عدم ارتكابها، وقد ورد نظير ذلك فى المكروهات حيث إن تعود النفس على ارتكابها وعدم مبالاته فيها رأسا يؤدى إلى جرأته على ارتكاب بعض المحرم، كما أن الشخص لولم يعتن بالمعصيه الصغيره، وارتكبها مرارا هانت عليه الكبيره.

وبالجمله يحصل من التعود على ترك المشتبهات ملكه التجنب عن المحرمات وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام فى خطبته على ما فى مرسله الفقيه: «والمعاصى حمى اللّه فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(1) ومن الظاهر أن الوقوف عند الشبهه كذلك أمر مستحب كما هو الظاهر من قوله عليه السلام : «أورع الناس من وقف عند الشبهه»(2).

أقول: كون الاحتياط فى الشبهات موجبا لتعود الإنسان على ترك الحرام وإنْ كان أمرا صحيحا، وبهذا الاعتبار لا يبعد الالتزام بكونه أمرا مستحبا نفسيا، وقد ورد

ص :299

1- 1) وسائل الشيعه 27:161، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، الحديث 27.

2- 2) وسائل الشيعه 27:106، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

....

فی ذیل خطبته علیه السلام : «فمن ترک ما اشتبه له من الإثم فهو لما استبان له أترک، والمعاصی حمی اللّه، فمن یرتع حولها یوشک أنْ یدخلها»، إلاّ أن کون المراد من قوله علیه السلام فی الروایات المتعدّده: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» ذلک غیر ظاهر، بل غیر محتمل فی بعضها، وقد ورد ذلک فی ذیل مقبوله عمر بن حنظله فیما فرض عمر بن حنظله عن توافق حکّامهم الخبرین بمعنی کون کل منهما موافقا للعامه من قوله: إذا کان ذلک فأرجه حتی تلق إمامک، فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات(۱)، فإن ظاهره کون الوقوف عند الشبهه لعدم الابتلاء بالهلاکه المحتمله فیها، نعم مورده کون الشبهه قبل الفحص اللازم والتمکن من تعلم التکلیف الواقعی فیها، إلاّ أن تطبیق الکبری شاهد لکون المراد بالهلاکه نفس الهلاکه المحتمله فی الواقعه المشتبهه، وممّا ذکر یظهر أنه لو قیل بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلی الإیجاب الطریقی المجعول فی الشبهات، ولذلک یصح تعلیل الإرشاد إلی لزوم الوقوف عند الشبهه بثبوت الهلاکه فی ارتکابها فلا ینبغی الریب بأن الأمر بالوقوف بهذا التعلیل بإطلاقه وعمومه یقتضی التوقف عند الشبهه الحکمیه التحریمیه قبل الفحص وبعده، وبما أن أدله البراءه فی الشبهه الحکمیه مقیده بما بعد الفحص وأنه لا هلاکه فی ارتکابها حتی ما لو صادف التکلیف الواقعی فتکون الشبهه الحکمیه بعد الفحص خارجا عن العموم والإطلاق المزبور، فیختص الأمر بالتوقف بالشبهات الحکمیه بما قبل الفحص وإمکان تحصیل العلم بالتکلیف الواقعی علی تقدیره فی الواقعه، ومما ذکرنا یظهر الحال فی صحیحه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول.

....

عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیدا وهما محرمان الجزاء بینهما أو علی کل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل علیهما أنْ یجزی کل واحد منهما الصید، قلت: إن بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا(۱) فإنّ الأمر بالاحتیاط فیها فی مورد إمکان تحصیل العلم بالتکلیف کما هو ظاهرها، أضف إلی ذلک أن الشبهه المزبوره الحکمیه وجوبیه ولا یلتزم الأخباری فیها بوجوب الاحتیاط إلّا أن یقال الجزاء الواجب فی الصید العین لا القیمه، فلا یکون الواجب مردداً بین الأقل والأکثر الاستقلالیین، بل من الارتباطیین ولا یلتزم الأخباری فی الارتباطیین بالبراءه، نعم فی کون الواجب من الارتباطیین فی فرض إعطاء العین تأمل کما إذا أعطی بدنه من البدنتین المشترکتین بینه وبین آخر، فإن إعطاء النصف من أحدهما متیقن فی تعلق التکلیف به فتدبر.

وأما الاستدلال بوجوب الاحتیاط بموثقه عبداللّه بن وضاح قال: کتبت إلی العبد الصالح علیه السلام «یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق اللیل (الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأُصلی حینئذ وأُفطر إن کنت صائما، أو أنتظر حتی تذهب الحمره فوق اللیل (الجبل) فکتب إلیّ أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره وتأخذ بالحائطه لدینک»(۲).

وفیه أنّ الشبهه المفروضه فی المقام لو کانت موضوعیه یجب الانتظار

ص :۳۰۱

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۵۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۰:۱۲۴، الباب ۵۲ من أبواب ما یمسک عنه الصائم . . . الحدیث ۲.

ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا ـ محاله ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) للارشاد؟ مع أن المهلكه ظاهره فى العقوبه، ولا عقوبه فى الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه؟

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبه على المخالفه.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبه، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى، فتأمل جيداً.

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالاً ـ بوجود واجبات ومحرمات كثيره[١].

والامساك إلى إحراز دخول الوقت بمقتضى الاستصحاب فى بقاء النهار وعدم دخوله وإنْ كانت الشبهه حكميه، ولعل ذلك ظاهرها فعلى الإمام عليه السلام بيان أن دخول الليل باستتار القرص أو بذهاب الحمره، فعدوله عن الجواب بالتعيين والتصريح به إلى التعبير بالأخذ بالاحتياط لرعايه التقيه لا ـ محاله، وعلى كلا ـ التقديرين فلا ـ دلاله لها على عدم اعتبار البراءه فى الشبهه الموضوعيه الوجوبيه إذا لم يكن فى البين أصل حاكم، أو فى الشبهه الوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على الوجوب كما يعترف بذلك الأخبارى أيضاً.

الاستدلال فى لزوم الاحتياط فى الشبهات بحكم العقل

[١] قوله: «فيما اشتبه وجوبه أو حرمته مما لم يكن حجه على حكمه» متعلق ب

..... .

«لزوم فعل ما احتمل وجوبه وترک ما احتمل حرمته» کما لا یخفی.

وحاصله أنه یستدل علی لزوم الاحتیاط فی الشبهات الحکمیه الوجوبیه، والشبهات الحکمیه التحریمیه بالعلم الإجمالی بالتکالیف فی الوقـائع التی لا ـ تعلم أحکامهـا الواقعیه، وهـذه الوقائع وإن یکن التکلیف الواقعی فی جمله منها منجّز بقیام الحجه علیه إلاّ أنه یلزم رعایه احتمال التکلیف فی غیر تلک الجمله تفریغا للذمه بعد اشتغالها بالعلم الإجمالی المذکور، وأجاب الماتن قدس سره بـأن العلم الإجمـالی المزبور ینحـل بقیام الطرق والاُصول المثبته للتکالیف فی مواردها، حیث یحتمل انحصار التکالیف المعلومه بالإجمـال علیهـا بـأن لا ـ یکون فی سـائر الموارد التی تجری الاُصول النافیه فیها تکالیف کما هو شأن انحلال العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی والشک البدوی.

لا یقال: العلم بالتکلیف الفعلی فی بعض أطراف العلم الإجمالی لا یوجب انحلال العلم الإجمالی الأول.

فإنه یقال: إنما لا یوجب الانحلال إذا کان التکلیف المعلوم فی بعض الأطراف حادثا بأن کان غیر المعلوم بالإجمال السابق، وأما إذا لم یکن حادثـا بل کان نفس ما علم إجمالاً أولاً، کما إذا علم بنجاسه بعض الآنیه ثم علم نجاسه بعضـها معینا بتلک النجاسـه واحتمـل أن المعلوم بالإجمـال أولاً ـ کـان ذلک البعض ولا نجاسه فی غیره، فینحل العلم الإجمالی إلی العلم التفصـیلی والشـک البـدوی لا ـ محـاله، واُورد علی هـذا الانحلال بـوجه آخر أشـار المـاتن إلیه بقـوله «إن قلت إنمـا یـوجب العلم . . .»، والمراد أن الانحلال إلی العلم التفصـیلی والشک البدوی کان صـحیحا بناءً علی مقتضـی قیام الطریق بالتکلیف فی مورد هو ثبوت التکلیف فیه فعلًا، حیث یعلم بقیامه التکلیف فی ذلک المورد، وأما بناءً علی أن مقتضی قیامه واعتباره تنجز التکلیف الواقعی

فیما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم یکن هناک حجه علی حکمه، تفریغاً للذمه بعد اشتغالها، ولا خلاف فی لزوم الاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی إلّا من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وإن استقل بذلک، إلّا أنه إذا لم ینحل العلم الإجمالی إلی علم تفصیلی وشک بدوی، وقد انحل هاهنا، فإنه کما علم بوجود تکالیف إجمالاً، کذلک علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبره مثبته لتکالیف بمقدار تلک التکالیف

علی تقدیر أصابته الواقع والعذر فیما أخطأ، فلا انحلال إلی العلم التفصیلی والشک البدوی، فإن غایه قیامه واعتباره هو کون التکلیف الواقعی فی فرض الإصابه منجزا بمنجزین، وفی الموارد الخالیه عن الطریق منجزا بمنجز واحد، وهو العلم الإجمالی المتقدم ذکره.

وأجاب قدس سره بأنه لا یختلف الحال ویثبت الانحلال حتی بناءً علی أن معنی اعتبار الطریق شرعا جعل المنجزیه والمعذریه له، ومثل لذلک بما إذا علم بحرمه إناء زید لنجاسته بین إناءین أو أکثر وقامت البینه بتعیین إنائه، فإنه لا ینبغی التأمل فی أن قیامها کما إذا علم بأن إناء زید ذاک الإناء فی أنه لا یجب الاجتناب عن الباقی، ولولا هذا لما یفید فی الانحلال الالتزام بأن مقتضی الاعتبار جعل المدلول تکلیفا، فإن هذا التکلیف حادث یکون بقیام الطریق أو الأصل المثبت، ثم ذکر قدس سره فی ذیل کلامه هذا الانحلال الحکمی إذا لم نقل بأن غالب الطرق المعتبره وجمله من الاُصول المثبته مطابقه للتکالیف الواقعیه فی مواردهما، بحیث نحتمل انحصار التکالیف الواقعیه علی مواردهما حتی لا تکون تکالیف اُخری فی الوقائع المشتبهه الخالیه عنهما، حیث ینحل العلم الإجمالی الأول بالعلم الإجمالی الصغیر حقیقه فلا یکون مانع عن الرجوع إلی الاُصول النافیه فی سائر المشتبهات.

المعلومه أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعليه فى الموارد المثبته من الطرق والأصول العمليه.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف .

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشك البدوى.

أقول: انحلال العلم الإجمالى بحرمه إناء زيد بالبينه القائمه بتعيين إنائه لا يستلزم الانحلال فى المفروض فى المقام، وذلك لثبوت الدلاله الالتزاميه بأن الإناء الآخر ليس له، وهذه الدلاله الالتزاميه كدلالتها المطابقيه، وبما أن الإناء الذى ليس لزيد إما معلوم الطهاره أو محتملٌ نجاسته أيضا، تجرى أصاله الطهاره أو الحليه فيه فلا موجب للاجتناب عنه، وهذه الدلاله الالتزاميه غير موجوده فى الأمارات والطرق القائمه بالتكاليف فى جمله من الوقائع بل لها دلاله مطابقيه فقط، وهى ثبوت تكاليف فى مواردها، نعم لو علم بمطابقه تلك الأمارات فى معظمها للواقع بحيث يحتمل انحصار التكاليف فى الشريعه على موارد العلم التفصيلى وتلك الأمارات والأصل المثبت يكون الانحلال بالعلم التفصيلى وبالعلم الإجمالى الصغير، وكذا إذا بنى على العلم الإجمالى بالتكاليف فى الشريعه إنما هو بالإضافه إلى موارد إمكان تحصيل العلم أو وجود الأمارات والطرق والاُصول المثبته دون غير تلك الموارد، ومع إحراز كون واقعه من غيرها يرجع فيه إلى الاُصول النافيه كما أن هذا البناء هو الصحيح.

وقد يقال: فى انحلال العلم الإجمالى وجهان آخران.

الأول: أن معنى اعتبار الأماره اعتبارها علما بالواقع فتكون التكاليف الواقعيه فى موارد قيامها معلومه بالتفصيل ولو اعتبارا، فيكون الشك فى غير مواردها من

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبته له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأما بناءً على أن قضيه حجيته واعتباره شرعاً ليس إلاّ ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً، وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.

الموارد الخاليه عن العلم والأماره شكا بدويا فيجرى فيها الأُصول ولو كانت نافيه، وبيان ذلك أن العلم الإجمالى المركب من قضيتين شرطيتين على سبيل مانعه الخلو إذا خرج إلى قضيه حمليه معلومه بالتفصيل وإلى قضيه حمليه مشكوكه كما هو الحال فى موارد انحلاله إلى علم تفصيلى وشك بدوى لا يبقى العلم الإجمالى لا محاله وكما لو علم بغصبيه بعض الغنم من القطيع المركب من السود والبيض ثم علم بأن بعض أفراده معينا غصبا، _ بحيث يحتمل انحصار المغصوب من القطيع عليه _ تجرى أصاله عدم الغصب والحليه فى غيرها، كذلك فيما إذا قامت البينه على كون البعض المعين منها غصبا فإن البينه القائمه بحرمه البعض المعين علم تفصيلى بحرمته، ويمكن أن يكون مراد الشيخ الأنصارى فى جوابه الثانى هذا المعنى، وأما جوابه الأول فيرجع إلى منعه عن فعليه التكاليف الواقعيه فى الوقايع فى غير موارد الطرق والأمارات المثبته للتكاليف على مقتضى ما سلكه فى الجمع بين الأحكام الواقعيه فى الوقايع، وبين اعتبار الأمارات والأُصول، فإن ثبوت الأحكام الواقعيه فى الوقايع من غير موارد الطرق والأمارات إنشائيه فلا يكون العلم الإجمالى بالتكاليف فيها إجمالاً من العلم الإجمالى المنجّز.

لا يقال: بناءً على كون اعتبار الطريق اعتباره علماً تكون الأماره القائمه بالتكليف فى كل مورد علما بالتكليف، ولكن هذا العلم الحادث لا يوجب انحصار المعلوم بالإجمال على موارد قيامها ولا زوال العلم الإجمالى السابق الموجب

قلت: قضيه الإعتبار شرعاً ـــ على اختلاف ألسنه أدلته ـــ وإن كان ذلك على ما قوّينا فى البحث، إلّا أن نهوض الحجه على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان فى ذاك الطرف والعذر عما إذا كان فى سائر الأطراف، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمه إناء زيد بين الإناءين وقامت البينه على أن هذا إناؤه، فلا ينبغى الشک فى أنه كما إذا علم أنه إناؤه فى عدم لزوم الإجتناب إلاّ عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلک لما كان يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعيه فعليه،

لتساقط الاُصول النافيه فى أطرافها.

فإنه يقال: بما أن الأماره تحكى عن نفس التكليف الذى كان طرفا للعلم به إجمالاً فاعتبارها علما به يوجب تبدل العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلى التعبدى بحيث تصير الموارد الخاليه عن الأمارات مشكوكه بدوا، كما لو كان الانحلال بالعلم التفصيلى الوجدانى، فإن العلم التفصيلى التعبدى إبطال للترديد فى مواردها من الأول فيكون الترديد فى الموارد الخاليه بدويا قهراً.

الوجه الثانى: أنه على تقدير كون اعتبار الأماره جعل المنجزيّه والمعذريّه لها أو جعل حكم طريقى على طبق مدلولها الموجب لتنجز الواقع، إلاّ أنّهُ مع ذلک ينحل العلم الإجمالى المزبور حكميا؛ لأنّ منجزيه الأماره القائمه بالتكليف لا تكون بإحراز قيامها، بل لإمكان الوصول إليها فالمتصدى للاجتهاد عند علمه إجمالاً بوجود التكاليف فى الوقائع تكون الأماره الموجوده فى الوقائع الموجوده منجزه للتكاليف فى مواردها، فيكون العلم الإجمالى المزبور غير منجز بالإضافه إلى تلک الموارد، وإذا احتمل عدم التكليف فى الموارد الخاليه عن الأماره بالتكليف عند حصول العلم الإجمالى فلا يكون بأس بالرجوع إلى الأصل النافى فيها.

ضروره أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤدّيات الأمارات الشرعيه.

هـذا إذا لم يعلم بثبـوت التكـاليف الواقعيه فى موارد الطرق المثبته بمقـدار المعلوم بالإجمـال، وإلاّـ فالانحلال إلى العلم بمـا فى الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر فى الأفعال الغير الضروريه قبل الشرع[١].

وعلى الجمله: إذا كان التكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى على تقديره منجزا بمنجّز آخر عند حصوله لا يكون ذلك العلم الإجمـالى منجّزا، وعليـه يبتنى الحكـم بطهـاره الملاقى بعضَ أطراف العلـم الإجمـالى، حيث يلـتزم بعـدم الأثر للعلم الإجمـالى الحاصل ثانيا بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر الذى يكون عدلاً للملاقى بالفتح.

[١] قـد يسـتدل على التوقف فى الشـبهات بـأن الأصل فى الأشـياء قبل ورود الشـرع الحظر ولا أقل من الوقف بمعنى عـدم حكم العقل وتجويزه الارتكاب، وما دلّ على جواز ارتكاب المشـتبه شـرعا معارض بما دل على لزوم التوقف والاحتياط فيؤخـذ بحكم العقل بالحظر أو الوقف.

وفيه أولاًـ: أنّ حكم العقـل بـالحظر أو الوقف محـل خلاف فلا يمكن أن يسـتند إليه وإلاّ لصـح القول بالبراءه اسـتنادا إلى القول بالإباحه فى تلك المسأله.

وثانيا: قـد تقدم ثبوت الإباحه شـرعا، وما دلّ على الاحتياط والتوقف لا يعارض ما دلّ على البراءه على ما تقدم من الجمع العرفى بين الأخبار.

وثالثا: لو سـلم حكم العقل فى الأشـياء بالحظر أو الوقف ومعارضه ما دلّ على البراءه شـرعا بما دلّ على الاحتياط والتوقف فليس لازم ذلك الأخذ بالحظر أو

ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحه، ولم يثبت شرعاً إباحه ما اشتبه حرمته، فإن ما دلّ على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

وفيه أولاً: إنه لا وجه للإستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلّا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

وثانياً: إنه ثبت الإباحه شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحيه ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضه لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسأله، للقول بالاحتياط فى هذه المسأله، لإحتمال أن يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وما قيل ــــ من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده ــــ ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسده المحتمله فى المشتبه ليس بضرر غالباً، ضروره أن المصالح والمفاسد التى هى مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، والمفسده فيما فيه المنفعه، واحتمال أن يكون فى المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان

الإباحه، بل يؤخذ بالبراءه العقليه؛ لأنّ مسأله كون الأشياء على الحظر أو الإباحه راجعه إلى حكم العقل مع قطع النظر عن تشريع الأحكام والتكاليف، ومسأله قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بعد تشريع الأحكام والتكاليف، والمقام من صغريات الثانى، وأما دعوى أن المقام يدخل فى صغرى لزوم دفع الضرر المحتمل أو قاعده استقلال العقل بدفع احتمال المفسده المحتمله فى الارتكاب فقد تقدم الكلام فى كل منهما فلا نعيد.

ص :۳۰۹

المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الإحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله.

بقی أمور مهمه لا بأس بالإشاره إلیها:

الأول: إنه إنما تجری أصاله البراءه شرعا وعقلاً فیما لم یکن هناک أصل موضوعی مطلقا، ولو کان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلاً لوروده علیها[١].

[١] لا ـ تجری أصاله البراءه العقلیه ولا الشرعیه مع الأصل الموضوعی، ولیس المراد من الأصل الموضوعی خصوص ما یحرز به موضوع الحلیه أو الحرمه کالاستصحاب فی بقاء المائع علی کونه خمرا إذا احتمل انقلابه، بل المراد ما یرتفع معه الشک فی الحلیه وحرمه الموضوع لأصاله البراءه سواء اُحرز مع ارتفاعه موضوع الحلیه أو الحرمه الواقعیه کما فی المثال المتقدم، أو اُحرز به نفس حلیه الشیء أو حرمته، کما إذا شک فی حلیه فعل کان فی السابق حراما ویشک فی ارتفاع حرمته کما فی الشبهه الحکمیّه کالاستصحاب فی حرمه وط ء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، بناءً علی اعتبار الإستصحاب فی الشبهات الحکمیه، فإن مع الاستصحاب فی حرمه وطئها لا تصل النوبه إلی أصاله الحلیه، إما لوروده علیها کما علیه الماتن أو لحکومته علیها علی ما نذکره، وقد فرّعوا علی ذلک عدم جریان أصاله الحلیه فی حیوان شک فی حلیته وقبوله للتذکیه، فنقول للمسأله صور.

الاُولی: ما إذا شک فی حلیه حیوان وحرمته لأجل الشک فی أنه قابل للتذکیه بالشبهه الحکمیه، کما إذا تولد حیوان من الکلب والشاه وشک فی أنه کالکلب غیر قابل للتذکیه أو أنه کالشاه، وإذا ذبح هذا الحیوان بسائر الشرائط المعتبره للتذکیه لا یحکم بحلیه لحمه، لأنّ الاستصحاب فی عدم التذکیه یدرجه فی غیر المذکی المحکوم فی الآیه بحرمه أکله، ولکن جریان هذا الاستصحاب موقوف علی ثبوت

أمرين، أحـدهما: أن تكون قابليه الحيوان للتـذكيه أمراً تكوينياً دخيلاً فى تحقق التذكيه، بأن تكون التذكيه أمرا بسـيطاً مسـببا من عـده اُمور أحدها قابليته لها أو كانت التذكيه نفس تلك الاُمور التى منها قابليه الحيوان لها، وثانيهما: أن لا يكون فى البين عموم أو إطلاـق يثبت أن كـل حيوان يقع عليه التـذكيه بحيث يكون الحكم بعـدم قـابليه حيوان لها محتاجا إلى دليل على خروجه عن العموم والإطلاق.

فى الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه

والثـانيه وقـد يقـال: إنه إذا كـانت التـذكيه أمرا بسـيطا مسـببا عن عـده اُمور منها قابليه الحيوان فلا بأس بجريان الاستصـحاب فى عدمها عند الشك فى قابليه الحيوان مع فرض عدم عموم أو إطلاق مثبت لقابليته للتذكيه، وأما إذا كانت التذكيه عباره عن نفس تلـك الاُمور التى منها قابليه الحيوان فلا مجرى للاستصـحاب؛ لأنّ غير القابليه من الاُمور الـدخيله محرزه بالوجـدان، والقابليه أو عدمها ليست لها حاله سابقه ليجرى الإستصـحاب فيها أو فى عدمها حتى بناءً على القول بجريان الإستصحاب فى الأعدام الأزليه؛ لأـنّ القـابليّه وعـدمها من لوازم المـاهيه لاـ الوجود، والأصـل الجـارى فى العـدم الأزلى يختص بالثانى فيرجع إلى أصاله الطهاره والحل فى المـذبوح بسائر الشـرائط، وفيه أنه يجرى الاستصـحاب فى عـدم التـذكيه حتى بناءً على أنها مركبه من عـده اُمور منها قـابليه الحيوان، حيث إنه لم يثبت أن القـابليه كـالزوجيه من لوازم المـاهيه بـل يحتمـل كونهـا من لوازم الوجود، بل لو كانت من لوازم الـذات فالأمر كـذلك لأنّ الـدخيل فى التذكيه القابليه بالحمل الشائع، فإن التذكيه أمر خارجى يقع على الحيوان الخارجى والقابليه بهذا الحمل مسبوق بالعدم ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

....

وقد يقال: ليست قابليه الحيوان للتذكيه إلاّ أن لا يحكم الشارع عليه بالنجاسه بعد فرى أوداجه بالحديد وتوجيهه إلى القبله وكون الذابح مسلما ذاكرا اسم اللّه عليه، بل يحكم بالطهاره، وإذا حكم بحليه أكل لحمه وشحمه بعد هذا الذبح فهو حيوان مأكول اللحم، حيث تكون حليه أكل لحمه وشحمه فعليه بعد الذبح المزبور، وعليه فيحرز بأصاله الطهاره الجاريه فى الحيوان بعد ذبحه أنه قابل لها كما يحرز بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمه لأكل لحمه وشحمه بعده أو بأصاله الحليه أنه مأكول اللحم.

ويمكن أن يقال: إن حكم الشارع بالطهاره فى حيوان بعد ذبحه أو صيده وعدم حكمه بها فى حيوان آخر إنما بلحاظ الخصوصيه الخارجيه فى الأول، وعدمها فى الثانى، ويعبّر عنها بقابليه الحيوان للتذكيه، وعلى ذلك فعدم اعتبار النجاسه للحيوان بعد ذبحه كما ذكرنا كاشف عن قابليته للتذكيه، كما أن الحكم بحليه أكل لحمه وشحمه كذلك، وأصاله الطهاره أو الحليه بما أنها تعبد بالطهاره ظاهراً أو الحليه كذلك فلا تكشف عن القابليه فيه فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم تذكيه المشكوك حتى بناءً على أنّ التذكيه عنوان لعده اُمور يدخل فيها قابليه الحيوان شرطا أو جزءاً، ومما ذكر يظهر أنه لا يفيد فى إثبات التذكيه أصاله الحليه مع أنها غير ثابته فى الشبهات الحكميه.

والمتحصل مع فرى الأوداج فى مثل الكلب لا يصدق أنه مذكى، لا أنّه مذكى ولا يترتب عليه حكم المذكى للتخصيص، وعدم صدقها عليه يكشف عن أخذ خصوصيه للحيوان فى التذكيه، والأصل عدم تلك الخصوصيه فى الحيوان المشكوك المزبور فى المقام. نعم لو ثبت ببعض الخطابات الشرعيه بإطلاقها أو

....

عمومها قابلیه کل حیوان للتذکیه فلا یکون لجریان الاستصحاب فی ناحیه عدمها مجال. فقد یستظهر ذلک من قوله سبحانه «إلاّ ما ذکّیتم»(۱) بدعوی ان التذکیه من الاُمور العرفیه الثابت لها قیود شرعا، فمع صدق العنوان فی حیوان یحکم بحلیه أکل لحمه نظیر ذلک بخطاب حلّ البیع أو غیرها من العناوین العرفیه التی جعلت موضوعات للأحکام الشرعیه.

والحاصل أن التذکیه لها معنی عرفی فیحمل علیه قوله سبحانه: «إلاّ ما ذکّیتم» غایه الأمر قد ثبتت لها بعض القیود شرعا ومع صدق العنوان علی ذبح حیوان یکون الإطلاق متبعا فیه.

وفیه أن التذکیه فی الحیوان اعتبار شرعی فی الحیوان ولم یثبت أن معناها العرفی موضوع للحکم بالحلیه مع قوله سبحانه «إلاّ ما ذکّیتم» استثناء عما نهی قبل ذلک من «المنخنقه والموقوذه والمتردیه والنطیحه وما أکل السبع»(۲)، والظاهر أنه بیان للسبب الذی یجوز معه أکل الحیوان المحلل أکله نظیر قوله سبحانه: «فکلوا مما ذکر اسم اللّه علیه»(۳)، وقوله: «فکلوا مما أمسکن علیکم»(۴) لا فی مقام بیان تمییز الحیوانات التی یحل أکل لحمها بعد التذکیه والتی لا یحل أکلها ولو بعد التذکیه.

فی الشک فی تذکیه الحیوان

والثالثه: نعم یمکن استظهار قابلیه کل حیوان ذی جلد للتذکیه من بعض

۱- ۱) سوره المائده: الآیه ۳.

۲- ۲) سوره المائده: الآیه ۳.

۳- ۳) سوره الأنعام: الآیه ۱۱۸.

۴- ۴) سوره المائده: الآیه ۴.

....

الروایات کصحیحه علی بن یقطین قال: سألت أبا الحسن علیه السلام «عن لباس الفراء والسمور والفنک وجمیع الجلود قال: لا بأس بذلک»(۱)، فإنها بضمیمه ما دلّ علی النهی عن الانتفاع بالمیته تکون داله علی قبول کل حیوان ذی جلد للتذکیه، وکذا یستفاد قابلیه السباع لها من موثقه سماعه قال: «سألته عن جلود السباع أینتفع بها؟ قال: إذا رمیت وسمیت فانتفع بجلده، وأما المیته فلا»(۲).

وعلی الجمله: إذا أمکن استظهار کون الحیوان المزبور فی المقام قابل للتذکیه وسقط الاستصحاب فی ناحیه عدمها، یحکم بکونه محلل الأکل أخذا بحدیث الرفع و: «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام» وإلاّ فمقتضاه عدم کون الحیوان مذکی فلا یجوز أکل لحمه، نعم لا یحکم بنجاسته فإن الاستصحاب فی ناحیه عدمها لا یثبت أنه میته، والنجاسه مترتبه فی الأدله علی المیته لا ـ علی عدم کون الحیوان مذکی، هذا کله فی الشبهه الحکمیه فیما إذا شک فی قبول الحیوان التذکیه، وأما إذا أحرز کون حیوان قابل للتذکیه وشک فی کونه محلل الأکل أو محرم الأکل بالشبهه الحکمیه فلا ـ بأس بأکل لحمه وشحمه أخذا فی الاستصحاب فی ناحیه جعل عدم الحرمه له بعد ذبحه وتذکیته، ودعوی أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب فی عدم جعل الحلیه لأکل لحمه فقد تقدم عدم المعارضه حیث لا یلزم من الاستصحابین مخالفه عملیه للتکلیف المعلوم بالإجمال، وعلی تقدیر المعارضه یرجع فی احتمال حرمه أکل لحمه بحدیث الرفع ونحوه مما یکون مقتضاه الترخیص

ص: ۳۱۴

۱- ۱) وسائل الشیعه ۴:۳۵۲، الباب ۵ من أبواب لباس المصلی، الحدیث الأول.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳:۴۸۹، الباب ۴۹ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

كما يأتى تحقيقه فلا تجرى _ مثلًا _ أصاله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبره فى التذكيه، فأصاله عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه إلى إثبات أن الميته تعم غير المذكى شرعاً، ضروره كفايه كونه

فى الارتكاب.

كما أنه لا_ مجال لدعوى أن مقتضى الاستصحاب فى المفروض عدم جواز أكل لحمه وشحمه لأنّ الحيوان يحرم أكله حال حياته، ويحتمل بقاء تلك الحرمه بعد تذكيته أيضا، والوجه فى عدم المجال أن حرمه أكل لحمه وشحمه لكون المقطوع من الحيوان حتى إذا كان محلل الأكل لكونه من الجزء المبان من الحى، وحرمه أكل الحيوان حيا فيما إذا أمكن كالسمك الصغار لم تثبت حرمته، وعلى تقدير الإغماض وحرمه التسليم فالاستصحاب فى بقاء الحرمه معارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمه لأكل لحمه بعد تذكيته.

ولا فرق فى الرجوع بأصاله عدم جعل الحرمه لأكل لحم الحيوان وشحمه بعد إحراز كونه قابلًا للتذكيه وكونه مذكى والشك فى حليته وحرمته بين أن تكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، بل يجرى فى الشبهه الموضوعيه أصاله الحل التى استظهرنا من رواياتها عدم عمومها للشبهه الحكميه، فقد ذكرنا الحكم فى الصور الثلاث.

وأمّا الصوره الرابعه: وهى ما إذا اُحرز أن الحيوان كان قابلًا للتذكيه ويشك فى بقائه على القابليه بالشبهه الحكميه، كما إذا لم يحرز أن الجلل فى الحيوان يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا، ففى هذه الصوره يجرى الاستصحاب فى بقائه على ما كان بلا فرق بين القول باعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه أو قيل بعدم اعتباره للمعارضه أو لحكومه الاستصحاب فى عدم الجعل على الاستصحاب فى

....

بقاء المجعول، وذلک لأنّ القابلیه علی تقدیر اعتبارها فی التذکیه جزءاً أو شرطا أمر تکوینی یشک فی بقائها وبضمها إلی سائر ما یعتبر فی التذکیه وجدانا یتم الموضوع لطهاره الحیوان وحلّه.

وقد یقال: بکون القابلیه شرطا لا جزءاً من تذکیه الحیوان، فإن التذکیه فعل الفاعل فی ظاهر الخطابات کما فی قوله سبحانه «إلاّ ما ذکّیتم» حیث إن ظاهر إسناد التذکیه إلی الفاعلین، وقوله علیه السلام فی موثقه ابن بکیر: «ذکّاه الذبح»(۱) وقوله علیه السلام فی جواب من سأله «أو لیس مما ذکّی بالحدید، قال: بلی»(۲)، ولکن لا یمکن المساعده علیه فإنه یمکن إسناد السبب إلی شخص إذا کان تمامه بفعله کما یمکن إسناد المسبب إلیه إذا کان سببه أو تمام سببه بفعله.

الصوره الخامسه: ــ ولم یتعرض لها الماتن قدس سره ــ ما إذا شک فی اعتبار شیء فی التذکیه من غیر جهه القابلیه لها، کما إذا شک فی أن الذبح بالحدید معتبر فیها أو أنها تحصل بغیر الحدید أیضا، ومع ثبوت الإطلاق لرفع هذا الشک فهو، وإلاّ فقد یتوهم جریان أصاله البراءه فی شرطیه الحدید أو قیدیته یمنع من جریان الاستصحاب فی ناحیه عدم التذکیه إذا ذبح بغیر الحدید، ولکن لا یخفی أنه لا مورد فی المفروض فی هذه الصوره لا لأصاله البراءه ولا لاستصحاب عدم التذکیه، وأما عدم جریان الاستصحاب فی عدم التذکیه للشک فی معناها الاعتباری فإن المقام داخل فی الشبهه المفهومیه، وأما عدم جریان أصاله البراءه فی اعتبار قیدیه الحدید فإن اعتبار

۱- ۱) وسائل الشیعه ۴:۳۴۵، الباب ۲ من أبواب لباس المصلی، الحدیث الأول.

۲- ۲) المصدر السابق: الحدیث ۲.

مثله حكماً، وذلك بأن التذكيه إنما هى عباره عن فرى الأوداج الأربعه مع سائر شرائطها، عن خصوصيه فى الحيوان التى بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحليه، ومع الشك فى تلك الخصوصيه فالأصل عدم تحقق التذكيه بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكيه وشك فى الحلّيه، فأصاله الإباحه فيه محكمه، فإنه حينئذ إنما يشك فى أن هذا الحيوان المذكّى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلاّ أصاله الإباحه، كسائر ما شك فى أنه من الحلال أو الحرام.

التذكيه لفرى الأوداج بالحديد مقطوع، والشك فى اعتبارها فى فريها بغير الحديد، وبتعبير آخر إذا كان الحكم انحلالياً وشك فى اعتبار قيد لموضوعه الانحلالى فمع عدم الإطلاق ــ كما هو المفروض ــ يثبت الحكم للأفراد الواجده لذلك القيد، وجعله على الأفراد الفاقده غير محرز، والأصل عدم جعله واعتبار التذكيه يدخل فى اعتبار الحكم الانحلالى وجعله ولا يقاس المقام بتردد متعلق التكليف بين المطلق والمقيد حيث تجرى فيه أصاله البراءه عن تعلقه بالمقيد حيث إن الوجوب يتعلق بصرف الوجود من الطبيعى لا بشرط أو بالطبيعى المقيّد.

بقى فى المقام أمر وهو أن الموضوع للنجاسه هو الميته والمراد منها مقابل المذكى، والمذكى هو ما استند موته إلى التذكيه فيكون المراد من الميته ما استند موته إلى غير التذكيه، والاستصحاب فى موارد جريان عدم تذكيه الحيوان يحرز كونه غير مذكى فلا يجوز أكل لحمه وشحمه، ولا يجوز لبس جلده ونحوه فى الصلاه؛ لأنّ المذكى موضوع لجواز الأكل وجواز اللبس فى الصلاه، وحيث إن الاستصحاب لا يثبت استناد موته إلى غير التذكيه فيرجع فى طهارته إلى أصاله الطهاره بل إلى عدم كونه ميته.

هـذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التـذكيه، كما إذا شك ــ مثلًا ــ فی أن الجلل فی الحيوان هل يوجب ارتفـاع قـابليته لهـا، أم لا۔؟ فأصـاله قبوله لهـا معه محكمه، ومعهـا لا مجال لأصاله عـدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفری بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلک بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشـتبهت حليته وحرمته بالشـبهه الموضوعيه من الحيوان، وأن أصاله عـدم التذكيه محكمه فيما شـک فيهـا لأجـل الشـک فی تحقق مـا اعتبر فی التـذكيه شـرعاً، كمـا أن أصاله قبول التـذكيه محكمه إذا شک فی طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفری بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفی، فتأمل جيداً.

أقول: قـد ذكرنـا فی بحث الفقه أنه لابـد من رفع اليـد عن هـذه القاعـده فی الحيوان الـذی تكون تـذكيته بالذبـح أو النحر، فمع جريان الإستصحاب فی عدم تذكيته يحكم بنجاسته وتفصيل الكلام فی بحث نجاسه الميته.

وربما يقال: إن الموضوع للنجاسه كحرمه الأكل وعـدم جواز الصـلاه هو غير المذكی لا عنوان الميته، ويسـتظهر ذلک من روايه قاسم الصـيقل حيث ورد فيها «فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس»(۱) والمراد بنفی البـأس الطهاره، والمفهوم أنه إن لم يكن ما تعمل ذكيا فما تعمل نجس وعليه فالاستصحاب فی عدم التذكيه يثبت أنه نجس.

وفيه أنّه مع الغمض عن ضـعفها سـندا لا دلاله لها علی أن الموضوع للنجاسه عدم كون الحيوان مذكی، فإن القضـيه الشرطيه فيها مفروضه فی كلام السائل ونفی البأس

ص:۳۱۸

۱- ۱) وسائل الشيعه ۳:۴۸۹، الباب ۴۹ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

الثانی: أنه لا شبهه فی حسن الاحتیاط شرعاً وعقلًا[۱].

فیها عن الصلاه مع إصابه الثوب لیس لها مفهوم، بل هی فی مقابل ما فرضه السائل من عمله قبلًا من جلود الحمر المیته وکتابه ذلک إلی أبیه علیه السلام وأمره باتخاذ الثوب الآخر لصلاته، ومقتضی الجواب لا یلزم اتخاذ الثوب الآخر مع العمل من جلود الحمر الوحشیه الذکیه، وإلّا فلم یکن لأخذ قید الوحشیه فی الجواب وجهاً کما لا یخفی.

فی جریان الاحتیاط فی العبادات

[۱] لا ـ ینبغی التأمل فی حسن الاحتیاط شرعا وعقلاً ـ فإنه ورد الترغیب والإرشاد إلیه فی الخطابات الشرعیه واستقل العقل بأن الاحتیاط یوجب استحقاق الثواب للإطاعه أو الانقیاد فی الشبهات الحکمیه والموضوعیه التحریمیه والوجوبیه فی العبادات وغیرها، ولکن ربما یشکل فی إمکان الاحتیاط فی العبادات فی الشبهه الوجوبیه فیما دار أمر العباده بین الوجوب وغیر الاستحباب، والوجه فی الاشکال أن الاحتیاط فی الشبهه الوجوبیه یتحقق بالإتیان بالواجب الواقعی علی تقدیره بتمام قیوده والاُمور المعتبره فیه، غیر أنه لا ـ یعلم وجوبه واقعا، وهذا لا ـ یتحقق فی الشبهه الوجوبیه فی العباده المشار إلیها؛ لأنّ من القیود المعتبره فی العباده قصد التقرب عند الإتیان بالمعنی المتقدم فی بحث التعبدی والتوصلی أی الإتیان بها بداعی الأمر بها، وهذا لا یمکن إلّا إذا تردد أمر العباده بین الوجوب والاستحباب، حیث یؤتی بالفعل بداعی ذلک الأمر الواقعی وإن لم یعلم أنه الوجوب أو الاستحباب، وأما مع عدم إحراز الأمر بها أصلًا ــ کما فی تردد أمرها بین الوجوب وغیر الاستحباب ــ فلا یمکن الإتیان بها بداعویه الأمر، بل أقصاه الإتیان بها بداعویه احتمال الأمر.

وقد اُجیب عن هذا الإشکال بإمکان الإتیان بها المحتمل کونها واجبه واقعا بداعویه الأمر بالاحتیاط، حیث إن حکم العقل بحسن الاحتیاط کاشفا بنحو اللم عن

فی الشبهه الوجوبیه أو التحریمیه فی العبادات وغیرها، کما لا ینبغی الإرتیاب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط وأتی أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی.

وربما یشکل فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب وغیر الإستحباب، من جهه أن العباده لابد فیها من نیه القربه المتوقفه علی العلم بأمر الشارع تفصیلاً أو إجمالاً.

وحسن الاحتیاط عقلاً لا یکاد یجدی فی رفع الإشکال، ولو قیل بکونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بداهه توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه، فکیف یعقل أن یکون من مبادئ ثبوته؟

وانقدح بذلک أنه لا یکاد یجدی فی رفعه أیضاً القول بتعلق الأمر به من جهه ترتب الثواب علیه، ضروره أنه فرع إمکانه، فکیف یکون من مبادئ جریانه؟

هذا مع أن حسن الاحتیاط لا یکون بکاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، ولا ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإنّ، بل یکون حاله فی ذلک حال الإطاعه،

مطلوبیته شرعا، کما أن ترتب الثواب علیه کاشف عن تلک المطلوبیه بنحو الإن، وقد أشار الماتن قدس سره إلی هذا الجواب وردّه بأن حسن الاحتیاط لا ـ یجدی فی رفع الإشکال؛ وذلک فإن تعلق الأمر الاستحبابی بالاحتیاط لا یصحح انطباق عنوان الاحتیاط علی ما لا ـ یکون عنوانه منطبقا علیه بدون ذلک الأمر، فإن الأمر المتعلق بعنوان نظیر العرض من معروضه، وکما أن المعروض لا ـ یتمکن أن یتوقف فی حصوله علی عارضه وإلاّ لدار؛ لتوقف العارض فی حصوله علی المعروض، کذلک انطباق متعلق الأمر علی عمل لا یمکن أن یتوقف علی سرایه الأمر به إلی ذلک العمل الخارجی، بل یعتبر أن ینطبق متعلق الأمر علیه مع قطع النظر عن ذلک الأمر

ص: ۳۲۰

بإنه نحو من الإنقياد والطاعه.

وما قيل فى دفعه: من كون المراد بالاحتياط فى العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعباده[۱] من جميع الجهات عدا نيه القربه.

حتى يسرى الأمر إلى ذلك العمل.

وعلى الجمله: كما أن العارض لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت المعروض وحصوله كذلك الأمر بشىء لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت ذلك الشىء بمعنى انطباقه على الخارج وردّه ثانيا، بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر المولوى أى الاستحباب الشرعى بنحو اللم كما لا يكشف ترتب الثواب على الاحتياط عن استحبابه، كذلك بنحو الإن حيث إن حكمه بحسنه كحكمه بحسن الطاعه لا يستلزم حكما مولويا كما أن الحكم بترتب الثواب كالحكم بترتبه على الطاعه إرشادى حيث إن الاحتياط يدخل فى عنوان الإطاعه والانقياد.

[۱] هذا هو الوجه الذى ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عن الإشكال المتقدم، حيث ذكر أن المراد بالاحتياط فى العباده الإتيان بالعمل المطابق لها من جميع الجهات غير جهه قصد التقرب، وأورد عليه الماتن قدس سره بأن الاحتياط المحكوم بالحسن شرعا وعقلًا له معنى واحد فى العباده وغيرها، وهو الإتيان بجميع ما يعتبر فيه واقعا على تقدير التكليف به واقعا، وهذا غير متحقق فى العباده التى يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، ولو تعلق الأمر بالعمل المطابق للعباده من غير جهه قصد القربه لكان هذا مطلوبا مولويا نفسيا لا يرتبط بحسن الاحتياط عقلًا أو شرعاً، نعم لو قام دليل خاص فى مورد دوران أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب أمر بالاحتياط فيها، فيحمل على أن المراد من الاحتياط فى ذلك المورد ما ذكره إذا لم يكن الالتزام فيه بالاحتياط بمعناه الحقيقى ويكون الحمل عليه فى الحقيقه التزاما

فيه: مضافاً إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهه أنه ليس باحتياط حقيقه، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلّا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلّا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العباده، لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقه، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتبره فى العباده مثل

بالإشكال بعدم جريان الاحتياط فى تلك العباده حقيقه.

أقول: إذا ورد فى خطاب الأمر بالاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب لا يمكن حمله على أن المراد بالاحتياط المعنى الذى ذكره الماتن، واستظهره من كلام الشيخ قدس سره وأورد عليه بأن الأمر بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات غير جهه قصد التقرب يكون مولويا نفسيا متعلقا بذات العمل المطابق للعباده الواقعيه على تقدير الوجوب واقعا، فإنه على هذا التقدير لا دليل على اعتبار قصد التقرب فى الإتيان بمتعلق هذا الأمر فيصبح توصليا ولا أظن بالماتن أو الشيخ الالتزام بالاستحباب النفسى التوصلى، بل الظاهر أن مراد الشيخ قدس سره أن الشارع قد وسّع فى قصد التقرب المعتبر فى العباده عند الجهل بوجوبها سواء كان أمرها دائر بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوب وغير الاستحباب. فيجوز فى الاحتياط فيها الإتيان بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات من غير جهه قصد التقرب فإنّ قصده فى مقام الاحتياط والجهل بالواقع بالإتيان بها لاحتمال وجوبها الواقعى، وهذا التقرب غير مطابق لقصد التقرب المعتبر فيها على تقدير العلم بوجوبها فيكون الأمر بالاحتياط عند الجهل طريقيا استحبابيا أو إرشاديا على ما يأتى.

سائر الشروط المعتبره فيها، مما يتعلق بها الأمر[۱]. المتعلّق بها، فيشكل جريانه

[۱] وأجاب الماتن قدس سره أن منشأ الإشكال فى جريان الاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب هو تخيل أن قصد التقرب المعتبر فى العباده كسائر شروطها وقيودها مما يؤخذ فى متعلق الأمر بها، وبما أن الاحتياط فى العباده يكون بالاحتياط بمتعلق الوجوب على تقديره واقعا، قيل بعدم إمكان الإتيان بالمتعلق عند الجهل بالوجوب ودوران أمرها بينه وبين غير الاستحباب، ولكن الأمر ليس كذلك فإن قصد التقرب المعتبر فى العباده غير مأخوذ فى متعلق التكليف إنما يكون له دخل فى حصول الغرض من متعلق الأمر فقط على ما ذكر فى بحث التعبدى والتوصلى، وعليه يكون المأتى به فى مقام الاحتياط تمام ما تعلق به الأمر الوجوبى على تقديره واقعا من غير نقص فيه، غايه الأمر لابد من كون الإتيان به على نحوٍ لو كان فى الواقع أمر بها كان الإتيان المزبور مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا للّه سبحانه، بحيث يكون على تقدير الأمر بها واقعا الإتيان إطاعه وعلى عدمه انقيادا للّه سبحانه فيستحق الثواب على التقديرين، فإن الانقياد لجنابه يوجب استحقاقه كالطاعه له، فلا حاجه فى جريان الاحتياط فى العبادات حتى فيما دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب إلى تعلق الأمر بتلك العباده.

أقول: لا يخفى أنه لا فرق بين القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر أو القول بإمكانه وأنه يؤخذ فى متعلق الأمر، فإنه لو كان قصد التقرب منحصرا على الإتيان بالعمل بداعويه الأمر به ولو كان الأمر به ضمنيا فلا يمكن الإتيان بالعباده بداعويه الأمر بها فيما دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب، حيث لا يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر بها حتى مع فرض أن الأمر يتعلق فى العبادات

....

بذات العمل، فإن الإتيان بداعويه الأمر يتوقف على إحراز الأمر بها وإلّا كان الإتيان المزبور تشريعا، وإن قلنا بأن قصد التقرب لا ينحصر على ذلك، بل المعتبر فيه انتساب الإتيان واضافته إلى اللّه سبحانه بنحوٍ كما هو الصحيح، فهذه الإضافه كما تحصل بالإتيان بداعويه الأمر عند إحرازه كذلك تحصل بغيره أيضا، ومنه الإتيان لاحتمال الأمر بها فيكون العمل مع انضمام هذا التقرب موجبا لتعنونه بعنوان الاحتياط، سواء قيل بأخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر أم لا.

وعلى الجمله: فما ذكره قدس سره من ابتناء الإشكال على أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر بالعباده غير صحيح، بل الإشكال مبنى على انحصار قصد التقرب المعتبر فى العباده على الإتيان بها بداعويه الأمر بها فتدبر جيدا.

بقى فى المقام أمران: الأول: أنه قد تقدم حسن الاحتياط عقلاً وشرعا ويقع الكلام فى أن أمر الشارع بالاحتياط مولوى أو إرشادى وأن حكم العقل بحسنه يكشف عن أمر الشارع به من باب الملازمه، أو أن حكمه بالحسن فى مرتبه الامتثال فاعلى لا يكشف عن الأمر المولوى من الشارع، ظاهر كلام الماتن عدم كشف حكمه بالحسن عن الأمر المولوى بنحو اللم ولا يكون أمر الشارع إلّا إرشاديا، وقد صرح المحقق النائينى قدس سره أنه لا مورد للملازمه فى المقام، فإن حكم العقل بحسنه للتحفظ على المصلحه الواقعيه على تقديرها باستيفائها والاجتناب عن المفسده الواقعيه على تقديرها بعدم الابتلاء بها، وهذا الحكم من العقل واقع فى سلسله المعلومات والأحكام الشرعيه لا يلازم حكما شرعيا مولويا، وتنحصر الملازمه على ما كان حكمه فى سلسله علل الأحكام وملاكاتها، وبالجمله حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الطاعه فى كونه غير قابل للحكم المولوى هذا بالإضافه إلى الحكم

....

النفسی، وأما بالإضافه إلی الحکم الشرعی المولوی الطریقی فإن شأنه تنجیز الثواب فی موارد الترخیص الظاهری، والمفروض استحقاق المکلف المثوبه بحکم العقل إما علی الطاعه أو الانقیاد مع قطع النظر عن أمر الشارع بالاحتیاط.

أقول: یظهر من بعض الأخبار أن للاحتیاط أثراً آخر مطلوباً غیر استیفاء ما فی الواقع من المصلحه علی تقدیر الوجوب وغیر عدم الابتلاء بالمفسده علی تقدیر الحرمه وهو توطین النفس للاجتناب عن المحارم وتعودها علی المواظبه علی الواجبات نظیر قوله علیه السلام : «من ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک، والمعاصی حمی اللّه، ومن یرتع حول الحمی یوشک أن یدخلها»(۱)، ولکن حکم العقل بحسنه لیس بهذا الملاک وظاهر عمده الخطابات الشرعیه أن الأمر بالاحتیاط والوقوف عند الشبهات أنّه للتحفظ علی احتمال التکلیف وعدم الإبتلاء بالمفسده الواقعیه، وهذا الأمر لا یکون إلّا إرشادیا والکلام فی الأمر به مولویا طریقیا استحبابیا، وحیث إن هذا الأمر الطریقی لتنجیز الواقع عقابا أو لا ـ أقل ثوابا، والمفروض عدم ترتبه علی الأمر به لاستقلال العقل باستحقاق المحتاط للمثوبه للطاعه أو للانقیاد فلا یبقی موجب للأمر الطریقی به .

اللهم إلّا أن یقال: استقلال العقل بما ذکر ما لم یکن فی الاحتیاط جهه مرجوحه، ویحتمل مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فیها الأمر به أن یکون فیه الجهه المشار الیها الموجبه للمزاحمه مع المصلحه الواقعیه أو المفسده الواقعیه، وتکون مرجوحه عند الشارع، فللشارع الأمر بها طریقیا غیر لزومیٍّ لتنجیز الثواب، وعلیه فلا ـ یقاس الأمر به بالأمر بالطاعه فی موارد ثبوت التکلیف وإحرازه، حیث لا یعقل

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۶۱، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

....

الأـمر به إلّا ارشادا وليس كل حكم للعقل فى سلسـله الأحكام إرشاديا محضا، بل ربما يكون مولويا، وماورد فى بعض الروايات المشار إليها من قبيل ذكر الفوائد المترتبه على الاحتياط وليس من بيان ملاك أمر الشارع بالاحتياط فى الشبهات كما لا يخفى.

الأـمر الثـانى، ذكر النـائينى قـدس سـره أنه على تقـدير كون الأمر بالاحتياط مولويا، والبناء على سـرايه هـذا الأمر إلى العمل، فلا يكون العمـل عبـاده إذا أتى بـداعويه الأـمر بالاحتيـاط، بـل الموجب لعبـاديته على تقـدير وجوبه واقعـا وقوعه لاحتمال الوجوب الواقعى، وذلك فإن الأمر بالاحتياط فى نفسه توصـلى لجريانه فى التوصـليات أيضا، ودعوى أن الأمر بالاحتياط يكتسب التعبديه من الوجوب الواقعى على تقـديره غير صـحيح، وذلك فإن العمل الواحد إذا تعلق به أمران أحدهما تعبدى والآخر توصـلى، كما إذا نـذر المكلف صـلاه الليل يكتسب الأمر التوصـلى وهو وجوب الوفاء بالنـذر التعبـديه من الاسـتحباب النفسـى المتعلق بصـلاه الليـل، فـإن الأـمر بوجوب الوفـاء يسرى إلى صـلاه الليـل ولا يكون متعلقا بصـلاه الليل المسـتحبه، بأن يكون الأمر بها من ناحيه وجوب الوفاء بالنذر طوليا، حيث إنه لا يمكن الإتيان بصـلاتها المسـتحبهً بعد تعلق النذر مستحيل، فلا يتعلق النذر إلّا بصلاه الليل والإتيـان بها بـداعويه الأمر بالوفاء بالنـذر تجعلها عباده، بخلاف ما إذا اسـتؤجر للإتيان بعباده مسـتحبه أو واجبه نيابه حيث يكون وجوب الوفاء بالإجاره فى طول الأمر بتلك العباده المسـتحبه أو الواجبه، فالموجب لعباديتها الإتيان بها لاستحبابها أو وجوبها فى نفسـها، وإذا أتى بتلـك العبـاده بـداعويه الأـمر بالإجـاره لاـ بـداعى وجوبها أو اسـتحبابها فى نفسـها لا تكون عباده لأنّ اكتساب العباديه لوجوب الوفاء بالإجاره عن الوجوب أو

....

الاستحباب المتعلق بذلك الأمر لا يمكن لطوليه الأمر بالإجاره وتعدد متعلق الأمرين، وفى المقام أيضا، الأمر المتعلق بالفعل على تقـديره واقعـا مع الأـمر بالاحتيـاط، نظير الأـمر بالعمل مع الأمر بالوفاء بالإجاره طولى مع تعـدد المتعلقين، فلا يمكن أن يكتسب الأـمر بالاحتيـاط العباديه من الوجوب المحتمل واقعاً، على تقـدير تعلقه بالعمل، بل لابـد فى امتثال الوجوب المحتمل من الإتيان بالعباده بداعى احتمال الأمر به لتقع عباده.

أقول: قد ذكرنا فى بحث التعبدى والتوصلى أن كون فعل عباده لا يسقط الأمر به بمجرد الإتيان بذات الفعل لاعتبار قصد التقرب وأخـذه فى متعلق الأمر به، وإلاّ فلا فرق فى ناحيه نفس الأمر فى التوصـلى والتعبدى حيث يكون الغرض من نفس الأمر بالمتعلق فيهما إمكان دعوته إلى متعلقه بوصوله إلى المكلف والمصـحح لقصـد القربه إضافه العمل إلى اللّه سبحانه بأن يؤتى بالفعل له، ويحصـل هـذا إذا حصل الفعل فى التوصـلى بـداعويه الأمر به إلى العمل والأمر بالاحتياط أيضا توصـلى، ولكن لا يكون الأمر به داعيـا إلى العمـل إلاّـ إذا كـان العمل مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط مصـداقا للاحتياط، ولو قيل بأن الاحتياط لا يتحقق إلاّ مع الإتيـان بقصـد التقرب الـذى هـو الإتيـان بـداعويه الأـمر بالعمـل فلاـ يتحقق هـذا التقرب فيمـا دار أمر العبـاده بين الوجوب وغير الاسـتحباب، ولكن لو قلنـا بكفـايه مطلق إضـافه الفعل إلى اللّه يكفى فى تحققه الإتيان لاحتمال وجوب العمل، وما ذكره قـدس سره من أن المصـحح لقصـد التقرب للعبـاده عن المنوب عنه الأمر النفسـى التعبـدى المتوجه إلى المنوب عنه فهـذا لا يجرى فى النيـابه عن الموتى، مع أنه لاـ يعقـل أن يكون الأـمر المتوجه إلى المنوب عنه داعيـا للأـجير إلى العمل، نعم النيابه عن الميت فى نفسها فيما فات عنه

حینئـذ، لعدم التمکن من قصد القربه المعتبر فیها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربه فیها عقلًا لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه.

وعلیه کـان جریـان الاحتیـاط فیه بمکان من الإمکان، ضـروره التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه وکماله، غایه الأمر أنه لابـد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأموراً به لکان مقرباً، بأن یؤتی به بـداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوباً له تعالی، فیقع حینئـذ علی تقـدیر الأمر به امتثالاً لأمره تعالی، وعلی تقدیر عدمه انقیاداً لجنابه (تبارک وتعالی)، ویسـتحق الثواب علی کل حال إما علی الطاعه أو الإنقیاد.

وقـد انقدح بذلک أنه لا حاجه فی جریانه فی العبادات إلی تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشـیء، بل کسائر ما علم وجوبه أو استحبابه

مستحب وإذا صـلی نیابه عنه بـداعویه الأمر الاسـتحبابی یتحقق قصـد التقرب، وإذا آجر نفسه علی القضاء عنه یکون متعلق الأمر بالإجـاره ووجوب الوفـاء بهـا عین متعلق ذلـک الأـمر الاسـتحبابی المتعلق بالنیـابه فیکتسب الوجوب الآـتی من قبل عقـد الإجاره متحـدا مع الأـمر النفسـی المتعلق بالنیـابه نظیر اتحـاد متعلق ووجوب الوفاء بالنـذر مع متعلق الأمر بصـلاه اللیل، ولکن قـد لا یکون ذلـک الأـمر النفسـی، ومع ذلک تصـح النیابه عن الغیر وتصـح الإجاره ویتحقق قصـد التقرب فی عمل الأجیر أیضا کما فی بعث المسـتطیع الـذی صـار عـاجزاً عن المباشـره للغیر فی الحـج عنه فی حجه الإسـلام، فـإن البعث تکلیف للعاجز والنیابه عنه بلا بعثه بإجـاره أو غیرهـا غیر صـحیحه، والسـر فی ذلک أن مع قیام الـدلیل علی مشـروعیه البعث، لابـد من الحکم بصـحه النیابه عنه فی الحج، ومجرد قصد النائب الحج عنه وفاءً لعقد الإجاره یوجب تحقق قصد التقرب

منها، كما لا يخفى.

فظهر أنه لو قيل بـدلاله أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، ولو بخبر ضـعيف لما كان يجدى فى جريانه[۱].

وأخـذ الاُجره من قبيل الـداعى إلى الـداعى فلا ينافى قصـده، وفيما نحن فيه أيضا إذ أتى المكلف العباده _ المحتمل وجوبه _ بـداعويه الأمر بالاحتياط وكان فى الواقع واجبا حصل قصد القربه فلا ينحصـر قصد التقرب فى كون الداعى إلى الإتيان به مجرد احتمال وجوبه بل يمكن أخذ احتمال الوجوب وصفا فى العمل ويؤتى بداعويه الأمر بالاحتياط.

[۱] قـد يقال: بأنه إذا قيل بدلاله أخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب ولو بخبر ضـعيف، فيمكن جريان الاحتياط فى العباده الدائره بين الوجوب وغير الاستحباب أو الاستحباب وغير الوجوب مع ورود خبر ضعيف فى وجوبها أو فى استحبابها، حيث يمكن الإتيـان بها بـداعويه الأمر الاسـتحبابى المسـتفاد من تلك الأخبار، ويتحقق بـذلك قصـد التقرب المعتبر فى العباده، وأجـاب المـاتن قـدس سره بأنه لو قيل باستحباب ذلك العمل بورود خبر ضـعيف فى وجوبها أو اسـتحبابها لا يكون الإتيان بها بداعويه هذا الأمر احتياطا، بل من قبيل الإتيان بعمل مستحب بعنوانه الثانوى.

ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوى، وأما إذا قلنا بأن مفادها اسـتحبابها هو محتمـل الوجوب أو الإسـتحباب بـأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصـح الإتيان بها بـداعويه هـذا الأمر الاسـتحبابى، فيكون احتياطـا مع تحقق قصـد التقرب، وأجـاب عن ذلـك أولاًـ بـأنه على ذلك، فالأمر المسـتفاد كالأمر بالاحتياط توصـلى لا يوجب الإتيان بداعويته وقوع العمل

فی خصوص ما دلّ علی وجوبه أو استحبابه خبر ضعیف، بل کان علیه مستحباً کسائر ما دل الدلیل علی استحبابه.

لا یقال: هذا لو قیل بدلالتها علی استحباب نفس العمل الذی بلغ علیه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ علی استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لکانت دالّه علی استحباب الإتیان به بعنوان الاحتیاط، کأوامر الاحتیاط، لو قیل بأنها للطلب المولوی لا الإرشادی.

فإنه یقال: إن الأمر بعنوان الاحتیاط ولو کان مولویاً لکان توصلیاً، مع أنه لو کان عبادیاً لما کان مصححاً للإحتیاط، ومجدیاً فی جریانه فی العبادات کما أشرنا إلیه آنفاً.

ثم إنه لا یبعد دلاله بعض تلک الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب[۱].

عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التعبدی بها، وأجاب ثانیا: بأنه لو کان الأمر بالاحتیاط استحبابا تعبدیا فلا یجدی أیضا فی جریان الاحتیاط فی العباده المردده بین الوجوب وغیر الاستحباب، أو بین الاستحباب وغیر الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابی التعبدی تعلق بما یکون احتیاطا مع قطع النظر عن هذا الأمر کما تقدم سابقا.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فی العباده هو إضافه العمل إلی اللّه سبحانه عند الإتیان مع تعلق الأمر به واقعا، وهذا القصد لا یتوقف علی إحراز الأمر به واقعا ولا علی ثبوت الأمر المولوی المتعلق به بعنوان الاحتیاط فلا نعید.

[۱] ثم قال: ولو قیل بأن ما ذکر فیما لو قیل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوی، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الاستحباب بأن یستحب الإتیان بها بعنوان الاحتیاط فیصح الإتیان بها بداعویه هذا

....

الأـمر الاستحبابی، فیکون احتیاطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلک أولاًـ بأنه علی ذلک، فالأـمر المستفاد کالأـمر بالاحتیاط توصلی لا یوجب الإتیان بداعویته وقوع العمل عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التعبدی بها، وأجاب ثانیاً: بأنه لو کان الأـمر بالاحتیاط استحباباً تعبدیاً فلاـ یجدی أیضاً فی جریان الاحتیاط فی العباده المردده بین الوجوب وغیر الاستحباب، أو بین الاستحباب وغیر الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابی التعبدی تعلق بما یکون الحتیاطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر کما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فی العباده هو إضافه العمل إلی اللّه سبحانه عند الإتیان مع تعلق الأمر به واقعاً، وهذا القصد لا یتوقف علی إحراز الأمر به واقعاً ولا علی ثبوت الأمر المولوی المتعلق به بعنوان الاحتیاط فلا نعید.

أقول: حیث أنجر الکلاـم إلی أخبار من بلغ فلاـ بأس بالنظر إلیها لیظهر أن مفادها استحباب نفس العمل البالغ علیه الثواب، کما هو ظاهر الماتن قدس سره أو استحباب الاحتیاط مولویا أو أن مفادها کمفاد الأخبار الوارده فی الاحتیاط إرشاد إلی حسن الاحتیاط، وقد جعل فی الوسائل من مقدمات العبادات بابا وروی فیه تسع روایات علی اختلاف مضامینها، والتام سندا منها روایتان.

إحداهما: ما عن المحاسن، عن علی بن الحکم، عن هشام بن سالم، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له وإن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله»(۱).

والاُخری: ما عن الکلینی قدس سره عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱:۸۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدمه العبادات، الحدیث ۴.

....

عن هشام بن سالم، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له، وإن لم یکن علی ما بلغه»(۱)، وذکر الماتن أن المستفاد استحباب نفس العمل ببلوغ الثواب وکأن بلوغه یوجب استحبابه، ووجه الاستفاده ظهور الصحیحه الاُولی فی ترتب الثواب علی نفس العمل مطلقا، ولولم یکن الخبر البالغ به الثواب علیه صادقا وترتب الثواب علی نفس العمل یکشف عن استحبابه، فإنه لا معنی لترتبه علی نفس عمل لم یکن محبوبا شرعا، نعم لو کان ترتبه علی العمل برجاء إدراک الواقع واحتمال کونه مطلوبا واقعا، بأن کان بعنوان الاحتیاط لم یکن کاشفا عن استحباب نفس العمل حیث إن ترتب الثواب علی الانقیاد کترتبه علی الطاعه لا یکشف عن الأمر المولوی بهما.

وقد ذکر الشیخ قدس سره أن مدلولها ترتب الثواب علی العمل البالغ علیه الثواب فیما إذا أتی برجاء إدراک الواقع وبعنوان الاحتیاط، وعلیه فلا یکون ترتب الثواب علیه کاشفا عن استحباب نفس العمل ولو بعنوانه الثانوی، ووجه کون مدلولها ما ذکر أمران.

أحدهما: أنه سلام اللّه علیه فرّع العمل علی بلوغ الخبر، وقال: «من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله» ظاهره کون بلوغه داعیا له إلی العمل، وحیث إن داعویه الخبر البالغ عند ضعفه لاحتمال صدقه وأصابته الواقع فیکون الإتیان برجاء الواقع وترتب الثواب علی العمل کذلک لا یکشف عن استحبابه.

وثانیهما: أنه قد قیّد العمل المترتب علیه الثواب بما إذا کان الإتیان طلبا لقول النبی صلی الله علیه و آله فیکون التقیید موجبا لحمل سائر الإطلاقات علیه.

ص: ۳۳۲

۱- ۱) المصدر السابق: الحدیث ۶.

....

وقـد أورد الماتن على كل من الوجهين، أما ما أورد به على الوجه الأول فلأن ظاهر الصـحيحه وإن يكن ترتب العمل على البلوغ وكونه هو الـداعى له إلى الإتيان، إلاّ أن معنى الـداعى أنه لولم يكن بلوغ الثواب عليه لم يعمل، وإذا دعاه البلوغ إلى العمل فتاره يقصـده بمـا هو هو وأُخرى يقصـده برجـاء إصـابه قول النـبى صـلى الله عليه و آله وحيث لم يقيـد فى الصـحيحه الثواب المعطى بالصوره الثانيه لولم يكن ظاهرها ترتبه على الإتيان بالنحو الأول يكون ذلك كاشـفاً عن مطلوبيه ذلك الشىء ببلوغ الثواب عليه، وبالجمله فرض كون بلوغ خبر الثواب داعيا له إلى العمل لا يوجب تقييد عمله برجاء إدراك الواقع.

وأمـا الوجه الثانى: فإن حمل المطلق على المقيـد إنما هو فى فرض وحـده الحكم بخلاف مثل المقام، حيث يمكن ترتب الثواب على العمل بالخبر الـذى بلغ به الثواب عليه، وما إذا أتى بالعمل المزبور لرجاء إدراك الواقع ويمكن بعـد فرض اسـتحباب العمل ببلوغ الخبر أن يكون إعطاء الثواب للإطاعه أى امتثال الأمر المتعلق بذلك العمل لا للاحتياط والانقياد فيكون وزان الأخبار وزان من سرح لحيته أو من صام يوم كذا أو صلى بكذا فله كذا، ولذا أفتى المشهور باستحباب العمل فى هذه الموارد.

أقول: إذا فرض البلوغ بخبر ضـعيف فلاـ تكون داعويته إلى العمـل إلاّـ بالإتيان برجاء اصابه الواقع كما إذا كان البلوغ بخبر معتبر كـان الإتيـان به بنحو المطلوبيه الواقعيه لإحرازهـا، وترتب الثواب على العمل فى بعض الروايات وإن كان صـحيحا، إلاّ أن المراد العمل على مقتضى البلوغ، والمراد من الأجر فى الصحيحه هو

....

خصوص الثواب البالغ فی الخبر لا مطلق الأجر والثواب، ویفصح عن کون المراد الثواب البالغ ظاهر صحیحه هشام بن سالم(۱) المرویه فی «الکافی» فإنها مع ما فی «المحاسن»(۲) روایه واحده قد وصلت بطریقین.

والحاصل لا تکون الصحیحه بظاهرها استحباب نفس العمل البالغ علیه الثواب حتی مع فرض عدم صدق الخبر، بل ولا استحباب العمل بالاحتیاط مولویا، فإن الثواب المعطی إما علی الطاعه أو الانقیاد، کما لا مجال لدعوی أن المستفاد من تلک الأخبار إلغاء الشرائط المعتبره فی اعتبار الخبر بالإضافه إلی الأخبار الوارده فی المستحبات أو مطلق غیر الإلزامیات، والوجه فی عدم المجال لها أن الوارد فی الأخبار إعطاء الثواب البالغ للعامل حتی فی فرض عدم صدق الخبر، وهذا لیس من لوازم الحجیه للخبر لیکون ترتّبه کاشفاً عن اعتبار الخبر، ولو کان المراد منها إلغاء الشرائط المعتبره فی حجیه الخبر فی الإلزامیات لو ردّ الأمر فیها بالعمل علی الخبر سواء عرف المخبر بالعداله أو الثقه أو جهل أو عرف بخلاف ذلک، ومما ذکر یظهر أنه لا یترتب علی ذلک العمل الأثر المترتب علی العمل المشروع والمستحب، کما إذا بنی علی استغناء کل غسل مستحب أو واجب عن الوضوء فلا تترتب مشروعیه الاستغناء واستحبابه علی الغسل الوارد فی خبر ضعیف أو ورد خبر ـ فی طریقه ضعف ـ فی ترتب الثواب علیه.

لا یقال: علی ما ذکر فلا تکون أخبار من بلغ إلّا متضمنه لحکم إرشادی محض ویصبح کاللغو، حیث إن الأمر بالاحتیاط مغنٍ عن هذا الإرشاد، والعقل مستقل

ص: ۳۳۴

۱- ۱) الکافی ۲:۷۱، الحدیث الأول.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱:۸۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات العبادات، الحدیث ۳، عن المحاسن: ۲۵.

فإن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: (من بلغه عن النبى صلى الله عليه و آله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله لم يقله) ظاهره فى أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه صلى الله عليه و آله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعى إلى العمل

باستحقاق المنقاد للتفضل عليه بالثواب كاستحقاق المطيع، مع أن ظاهر الأخبار ثبوت خصوصيه فى مدلولها.

فإنه يقال يزيد مدلول هذه الأخبار على ما هو عند العقل بكون الانقياد موجبا للتفضل عليه بالثواب، وأما تعيين ذلك الثواب فلا سبيل للعقل إليه، وظاهر صحيحه هشام بن سالم بل وغيرها يعيّن الثواب بالثواب البالغ فى الخبر سواء كان صدقاً أم لا.

فيكون مدلولها الوعد بالتفضل الخاص، نظير قوله سبحانه «ومن يطع اللّه ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار»(۱) حيث لا يستقل العقل باستحقاق المطيع هذا الثواب قبل الوعد به.

فى الثمره بين الأقوال فى أخبار من بلغ

وربما يقال بظهور الثمره فيما إذا ورد خبر ضعيف فى كون عمل ذا ثواب، ودل إطلاق أو عموم فى خطاب معتبر على حرمته، فإنه بناءً على كون روايات من بلغ داله على عدم اعتبار القيود المعتبره فى الخبر القائم بالاستحباب يكون الخبر المفروض مقيدا أو مخصصا لإطلاق الحرمه أو عمومها، وبناءً على كون مفادها استحباب ذلك العمل ببلوغ ذلك الخبر يكون الاستحباب المستفاد من تلك الروايات مزاحما للحرمه المستفاده من العموم أو الإطلاق، فيقدم التحريم لعدم

۱- ۱) سوره النساء: الآيه ۱۳.

غیر موجب لأـن یکون الثواب إنمـا یکون مترتباً علیه، فیمـا إذا أتی برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتیاط، بـداهه أن الـداعی إلی العمل لا یوجب له وجهاً وعنواناً یؤتی به بذاک الوجه والعنوان.

وإتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلی الله علیه و آله کما قیّد به فی بعض الأخبار، وإن

صلاحیه الحکم غیر الإلزامی للمزاحمه مع الإلزامی.

وفیه أن الحکم الثابت للفعل بعنوانه الثانوی یتقدم علی الحکم الثابت له بعنوانه الأولی، کما إذا ورد الترخیص فی الکذب الدافع لضـرر الغیر عنه، أو مؤمن آخر فـإنه یقـدم علی الحکم الثـابت له بعنوانه الأـولی، ومـا یقـال من أن الحکم غیر الإلزامی لا یزاحم الإلزامی، إنما هو فی تزاحم الحکمین فی مقام الموافقه والامتثال لا فی مقام تزاحم الملاکات، فإن ملاک غیر الإلزامی یمکن أن یمنع عن تمامیه ملاک الحکم الإلزامی، والتزاحم مع وحـده الفعل فی الحکمین إنما هو فی ملاکهما لا محاله؛ لأنّ الفعل الواحد لاـ یتحمـل حکمین مختلفین، ولکن الصـحیح فی المقام عـدم تخصـیص العام أو المطلق به سواء قیل بأنّ مفاد أخبار من بلغ بیان صیروره الفعـل بقیـام الخبر مسـتحبا أم قیـل بـأن مفادهـا عـدم اعتبار الشـرائط المعتبره فی ناحیه الخبر القائم بالإلزامیات فی الخبر القـائم بغیر الإلزامیـات، فإنهـا نـاظره إلی العمل الـذی ورد فیه ثواب فقط، ولا یعم ما ورد فیه الـدلاله علی العقاب أیضاً، کما هو مقتضی العموم فی خطاب التحریم أو إطلاقه، فإن الخبر الضعیف لا یکون معتبرا فی الفرض ولا موجباً لاستحبابه.

وربمـا یقـال: بظهور الثمره فیمـا إذا أفتی بعض الفقهـاء باسـتحباب عمـل أو وجوبه فـإنه بناء علی عـدم اعتبار الشـرائط فی البلوغ وصیرورته بلوغاً معتبرا یمکن للفقیه الآخر الفتوی باستحباب ذلک العمل ولولم یکن فی البین إلّا فتوی بعض الأصحاب

كـان انقيـاداً، إلّا أن الثواب فى الصـحيحه انما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييـدها به، لعـدم المنافاه بينهما، بل لو أتى به كـذلك أو إلتماسـاً للثواب الموعود، كمـا قيـد به فى بعضـها الآـخر، لأـوتى الأـجر والثواب على نفس العمـل، لا بما هو احتياط وانقيـاد، فيكشـف عن كـونه بنفسه مطلوبـاً وإطـاعه، فيكون وزانه وزان (من سـرح لحيته) أو (من صـلى أو صـام فله كـذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالإستحباب، فافهم وتأمل.

إذا احتمـل فيه إصـابه الواقع، وفيه أنه لـو قيـل بعـدم اعتبـار الشـرائط فى الخـبر الـوارد فى الثواب على عمـل وأنه يكون مـدركا للاسـتحباب أو موجباً له فلا يتعدى إلى موارد فتوى البعض، لأنه إن علم المدرك للفتوى بالإسـتحباب أو الوجوب ولوحظ عدم تماميته فلا يصدق بلوغ الثواب فيه عن النبى صـلى الله عليه و آله أو المعصوم عليه السلام ، ألا ترى أنه لا يصدق بلوغ نجاسه ماء البئر عن النبى صـلى الله عليه و آله بوقوع النجس فيه مع ملاـحظه فتوى المشـهور بها، بل إذا لم يحرز المـدرك لم يحرز صـدق البلوغ، حيث إن الفتوى إبراز لحدسه وإنشاء له لا نقل شيء عن النبى صلى الله عليه و آله أو المعصوم عليه السلام ، ثم إن الشيخ قدس سره ذكر فى الرساله بظهور الثمره فى موردين:

الأول: جواز المسح ببلّه المسترسل من اللحيه كما لو قام خبر ضـعيف على اسـتحبابه وقلنا بثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا يجوز المسح ببلته بناءً على عدم ثبوت الاسـتحباب بذلك الخبر، وناقش فى ذلك الماتن قدس سره فى تعليقته على الرساله، بأنه إذا كـان غسـل المسترسـل من قبيل المسـتحب فى الواجب ولا يكون من أجزاء الوضوء ليجوز المسـح ببلته، نعم لو كان مـدلول الخبر كونه جزءاً مستحباً فلا بأس بالمسح ببلته.

إلّا أن يقال: ما دلّ على اعتبار المسح ببله الوضوء كونها من بله الأعضاء الأصليه.

أقول: الجزء المستحب مع تغاير الواجب مع المستحب بأن يكون للمستحب

....

وجود انضمامی إلی الواجب غیر صحیح، بل یکون دائما من قبیل المستحب النفسی فی ضمن واجب فلا یجوز المسح ببلته إلّا إذا کان استحبابه ملازما لجواز المسح ببلته، کما إذا قیل باستحباب الغسل مرتین فی أعضاء الوضوء، فإنه یستلزم هذا الاستحباب جواز المسح ببله الغسله الثانیه.

الثانی: ما إذا قام خبر ضعیف باستحباب الوضوء للنوم مثلاً فإنه بناءً علی ثبوت الاستحباب بالخبر الضعیف یرتفع الحدث، وأما مع عدم ثبوته لا یحرز ارتفاع الحدث به، وفیه أن الوضوء فی نفسه مستحب من المحدث، ولکن یعتبر فی صحته قصد التقرب، وقد تقدم أن العمل برجاء الاستحباب من قصد التقرب فلا مجال للتأمل فی کونه طهاره من الحدث بالأصغر، والحمد للّه رب العالمین.

ص :۳۳۸

الثالث: أنّه لا يخفى أن النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان[١].

أقسام النهى عن الشىء

[١] قد يقال بعدم جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه، ولا مورد فيها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ ما على المولى بيان النهى عن الطبيعى والمفروض أنه محرز وواصل إلى المكلف، ومع ارتكاب المشتبه لا ـ يحرز امتثال النهى عن الطبيعى فيكون ترك المشكوك مقتضى قاعده الاشتغال، وذكر الماتن قدس سره أن النهى عن الطبيعى على نحوين:

النحول الأول: ما إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعى بحيث تكون موافقته بترك جميع أفراده، ومخالفته بارتكاب أول وجود منه، حيث بعد تحقق أول الوجود لا ـ يبقى نهى عنه ليكون الاجتناب عنه موافقه وارتكابه مخالفه، عكس ما إذا تعلق الأمر بالطبيعى بمعنى طلب صرف الوجود، فإنه بالإتيان بصرف الوجود تحصل الموافقه، وبترك جميع أفراده تحصل المخالفه، ولو كان النهى عن الطبيعى بهذا النحو يلزم الاجتناب عن الفرد المشكوك لاحراز ترك الطبيعى وعدم ارتكاب المنهى عنه يعنى الاتيان بصرف الوجود.

نعم، إذا كان المكلف تاركا لصرف الوجود من قبل فيحكم بجواز ارتكاب الفرد المشتبه بالاستصحاب فى ترك الطبيعى مع الاتيان به، فإنه كما يحرز امتثال الواجب والإتيان بصرف وجوده بالأصل كما إذا جرى الاستصحاب فى وضوئه، كذلك يحرز موافقه النهى وترك الطبيعى بالأصل.

وعلى الجمله، فالفرد المشتبه فى هذا النحو من النهى عن الطبيعى خارج عن مورد أصاله البراءه، ولو جاز تركه كما إذا كان المكلف تاركا لصرف وجود الطبيعى

....

من قبل فجواز ارتكابه للاستصحاب لا لأصاله البراءه.

ودعوى العلم الإجمالى بعدم جواز ارتكاب المشتبه أو الفرد الآخر بعد ارتكابه، ومقتضى هذا العلم الاجتناب عن المشتبه أيضا، كما ترى لعدم كون هذا العلم منجزا مع جريان الاستصحاب فى بقاء النهى بعد ارتكاب المشتبه، حيث إن مقتضاه ترك الفرد الآخر بعد ارتكاب المشتبه للعلم بمخالفه النهى بعد ارتكابه، وتحقق ما هو متعلقه إما بارتكابه أو بارتكاب الفرد المشتبه من قبل، وبعد إحراز بقاء التكليف بعد ارتكاب المشتبه بالاستصحاب بعدم كون المشتبه من فرد الطبيعى أو عدم تحقق صرف الوجود منه يلزم رعايه التكليف بترك الفرد الآخر.

أقول: مما ذكرنا أخيرا يظهر أنه لا يختص جواز ارتكاب المشتبه بما إذا كان المكلف قبل فعليه النهى فى حقه تاركا لصرف الوجود من الطبيعى ليستصحب بعد ارتكاب المشتبه فيحرز به الامتثال، بل الاستصحاب يجرى فى ناحيه عدم كون ارتكاب المشتبه من تحقق صرف وجود الطبيعى ويثبت به بقاء التكليف ولو كان ارتكاب المشتبه عند فعليه التكليف من بقاء ارتكابه.

وقد يقال: ما نحن فيه من قبيل دوران تكليف النهى بين أن يتعلق بالأكثر أو بالأقل، وقد يأتى أن المرجع فيه أصاله البراءه عن تعلقه بالأكثر، وبيان ذلك أن تعلق النهى بحيث يكون الزجر عن جميع الأفراد ثبوتاً زجراً واحداً تعلقه بمجموع سائر الأفراد محرز، والشك فى كون المشكوك أيضا مزجور بزجر ضمنى فى ضمن تعلق ذلك بمجموع الأفراد أو لم يتعلق به زجر، فأصاله البراءه عن تعلقه بالمشكوك جاريه، ولكن لا يخفى أن تعلق النهى بصرف الوجود ليس من تعلقه ثبوتا بمجموع أفراده جميعاً، بل ترك جميع الأفراد حكم عقلى حيث إن الطبيعى لا ينعدم إلاّ بترك

بحيث لو وجد فى ذاك الزمان أو المكان ولو دفعه لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّه ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشىء يشك معه فى تركه، إلّا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، لما وجب إلّا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهى إلّا بما علم أنه مصداقه، فأصاله البراءه

جميعها فإدخال المقام فى بحث الأقل والأكثر الارتباطيين غير تام.

النحو الثانى: من تعلق النهى بالطبيعى، ما إذا كان النهى عن الطبيعى انحلاليا بأن يعتبر ثبوتا الحرمه لكل وجود منه لتحقق ملاك الحرمه فى كل من وجوداته كما هو الحال فى جل الخطابات فى المحرمات، وفى هذا القسم تجرى أصاله البراءه بالإضافه إلى حرمه المشكوك، فإن خطاب النهى عن الطبيعى على نحو الانحلال إنما يكون بيانا للحرمه بعد إحراز صغراها لعدم تكفل الخطاب الذى هو بمفاد القضيه الحقيقيه لتعيين صغرياتها، ومع عدم إحرازها فى مورد يكون العقاب على المخالفه على تقدير الصغرى من العقاب بلا بيان، ولا أقل من أصاله البراءه وأصاله الحل فيه.

ثم إنه لا ينحصر النهى عن شىء على أحد النحوين المذكورين، بل يمكن كونه بأحد نحوين آخرين.

أحدهما: كما إذا تعلق النهى بمجموع أفراد الطبيعى فى زمان أو مكان، بأن يكون المراد والمزجور عنه الإتيان بجميع الأفراد فلا يكون الإتيان ببعضها مع ترك البعض الآخر منهياً عنه، ويجوز فى الفرض الإتيان ببعض أفراده المحرز كونها أفراداً له، فكيف الإتيان بالمشكوك مع ترك أفراده، نعم يقع البحث فى هذا الفرض فى جواز الإتيان بجميع أفراده المحرز كونها أفرادا له مع ترك المشكوك، فيقال: الظاهر عدم البأس بذلك؛ لأنّ تعلق النهى بجميعها مع الاتيان بالمشكوك محرز وتعلقه بها

فی المصادیق المشتبهه محکمه.

فانقدح بذلک أن مجرد العلم بتحریم شیء لا یوجب لزوم الإجتناب عن أفراده المشتبهه، فیما کان المطلوب بالنهی طلب ترک کل فرد علی حده، أو کان الشیء مسبوقاً بالترک، وإلّا لوجب الإجتناب عنها عقلاً لتحصیل الفراغ قطعاً، فکما یجب فیما علم وجوب شیء إحراز إتیانه إطاعه لأمره، فکذلک یجب فیما علم حرمته إحراز ترکه وعدم إتیانه امتثالاً لنهیه.

مع ترک المشکوک غیر معلوم فتجری أصاله البراءه فی ناحیه تعلقه بها بدون الإتیان بالمشکوک، والمقام عکس ما ذکر فی الواجب الارتباطی المردد أمره بین الأقل والأکثر؛ لأنّ ترک الأقل فی الواجب الارتباطی یوجب العلم بمخالفه التکلیف الوجوبی، بخلاف ترک الجزء المشکوک جزئیته مع الاتیان بالباقی بخلاف المقام، فإن الإتیان بالأفراد المحرزه مع المشکوک یوجب العلم بمخالفه النهی، بخلاف الإتیان بها مع ترک المشکوک.

أقول: هذا إذا لم یکن فی البین أصل موضوعی یثبت عدم کون المشکوک من أفراد الطبیعی، وإلّا یحرز عدم کونه داخلاً فی تعلق النهی.

والنحو الآخر: أن یتعلق النهی عن جمیع أفراد الشیء لحصول الأمر البسیط المطلوب من ترک الجمیع، کما إذا قیل بأن المطلوب وقوع الصلاه فی غیر ما لا یؤکل لا اعتبار المانعیه لکل ما یدخل فی الأجزاء أو توابع ما لا یؤکل لتجری أصاله البراءه عن مانعیه المشکوک، نعم لو کان المصلی بدأ صلاته فی غیر ما لا یؤکل لحمه یقینا ثم لبس فی الأثناء ما یشک کونه مما لا یؤکل فیمکن القول بجوازه بالاستصحاب فی بقاء وقوع صلاته فی غیر ما لا یؤکل، بل لا یبعد جریان الاستصحاب فیما لم یکن مع المکلف ما لا یؤکل قبل الصلاه، ثم لبس عند الدخول بها ما یشک فی کونه مما

غایه الأمر کما یحرز وجود الواجب بالأصل، کذلک یحرز ترک الحرام به، والفرد المشتبه وإن کان مقتضی أصاله البراءه جواز الإقتحام فیه، إلاّ أن قضیه لزوم إحراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه، ولا یکاد یحرز إلاّ بترک المشتبه أیضاً، فتفطن.

لا- یؤکل إذا کان المعتبر فی الصلاه عدم کون ما لا یؤکل معه، فإنه علی هذا التقدیر یکون المعتبر فی الصلاه بمعنی (واو) الجمع، فالصلاه محرزه بالوجدان وعدم حصول ما لا- یؤکل معه فی زمان وقوعها بالأصل، وبضمیمه الوجدان إلی ما اُحرز بالاستصحاب یحرز وقوع متعلّق التکلیف، هذا علی تقدیر کون المأخوذ فی الصلاه وصفا للمصلی وأما إذا کان المأخوذ فی الصلاه وصف اللباس، بأن لا- یکون لباسه مما لا یؤکل لحمه، فبناءً علی ما هو الصحیح من جریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیه یجری الاستصحاب فی عدم کون الثوب مما لا یؤکل ولو بنحو العدم الأزلی، ولکن ما ذکر إنما هو فی مقام التصویر. وإلاّ فظاهر النهی عن الطبیعی سواء کان النهی تکلیفیا أو وضعیا فی الانحلال، وعلیه فأصاله البراءه عن مانعیه المشکوک للصلاه جاریه.

لا یقال: الاستصحاب فی عدم کون اللباس من غیر مأکول اللحم أو عدم کون المصلی لابسا غیر مأکول اللحم لا یفید شیئا، فإن المستفاد من موثقه ابن بکیر قوله علیه السلام : لا تقبل تلک الصلاه حتی یصلی فی غیره مما أحل اللّه أکله»(۱)، اشتراط کون الثوب ونحوه علی تقدیر کونه من الحیوان من مأکول اللحم، والاستصحاب فی عدم کونه من غیر مأکول اللحم لا یثبت کونه مما یؤکل.

فإنه یقال: ظاهر الصدر کون ما لا یؤکل لحمه وتوابعه مع المصلی مبطل، وکونه معه حرام وضعا، ولا یعتبر فی الصلاه کونها فی أجزاء الحیوان، وذکر مما أحل اللّه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۴:۳۴۵، الباب ۲ من أبواب لباس المصلی، الحدیث الأول.

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه مطلقا كذلك حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب أو الحرمه[۱]. أو أماره معتبره على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان فى الأمور المهمه كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجه على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

أكله فى الذيل باعتبار عدم المانع معه، لا أن كونها فيما يؤكل لحمه شرط لها.

[۱] لا ينبغى التأمل فى أن حسن الاحتياط لا ينحصر على موارد جريان أصاله البراءه أو غيرها من الأصل النافى للتكليف، بل يجرى حتى فيما قامت الأماره المعتبره على نفى التكليف فى الواقع، فإنّه مع احتمال التكليف الواقعى يحسن عقلاً بل شرعا رعايه احتماله بموافقه ذلك التكليف على تقديره واستيفاء ملاكه، ويقال: إن حسن الاحتياط مقيّد بما إذا لم يكن موجبا لاختلال النظام، ولكن لا يخفى أن عدم حسن الاحتياط مع استلزامه اختلال النظام لعدم تحققه لا عدم حسنه مع تحققه، فإن الاحتياط هو الاتيان بما يحتمل كونه محبوبا وموافقته للتكليف الواقعى على تقديره، ومع بلوغه إلى حد الاختلال يكون العمل مبغوضا من غير أن يكون احتياطا، والملتفت إلى كون الاحتياط فى جميع الوقائع كذلك له طريقان.

الأول: أن يأخذ بالاحتياط فى جميع ما يبتلى به بلا فرق بين كون التكليف المحتمل فى بعضها غير أهم أو احتماله ضعيفا إلى أن يصل إلى حد الاختلال، ويتركه بعد ذلك فيكون الاحتياط فى جميع الوقايع ولكن فى فتره من الزمان.

الثانى: اختيار بعض الوقائع من الأول والاحتياط فى مثلها مما كان التكليف

....

المحتمل فيه أهم أو احتماله قويا، وذكر الماتن وغيره أن اختيار الثانى لمن التفت إلى ما ذكر من أول الأمر أولى، ولعل وجه الأولويه ما ورد عنهم عليهم السلام أن القليل من الخير مع دوامه أولى من الخير الكثير الذى لا يدوم.

نعم، هذا مع فرض عدم وجوب الاحتياط كما هو المفروض فى المقام لكون الموارد من موارد الأصل النافى أو الطريق النافى، وأما مع العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايع ووصول النوبه إلى أصاله الاحتياط، وكونه مستلزما لإخلال النظام أو الحرج، فالمتعين هو الوجه الأول إلاّ أن يدخل الفرض فى مقدمات دليل الانسداد.

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه[١].

أصاله التخيير

[١] مورد الكلام فى المقام أن يدور حكم الفعل بين الوجوب والحرمه من غير احتمال إباحته واقعا، وإلّا لكان من مورد أصاله البراءه بل أولى بها مما تقدم الكلام فيه لعدم جريان ما ذكر وجهاً للاحتياط فى الشبهات التحريميه على دوران حكم الفعل بين الوجوب والحرمه والإباحه، وأيضا مورد الكلام ما إذا لم يكن واحد من الاحتمالين الوجوب أو الحرمه بعينه مورداً للاستصحاب، وإلّا لانحل العلم الإجمالى بالاستصحاب فى التكليف السابق فى الشبهات الموضوعيه بل الحكميه بناءً على اعتبار الاستصحاب فيها، ثم إنه قد يكون كل من الوجوب والحرمه على تقديره واقعا توصليا أو كان الوجوب على تقديره واقعا تعبديا، وفى كل من الفرضين قد تكون الواقعه مكرره ـ ولو بحسب عمود الزمان ـ أو لا يكون فيها تكرار، والكلام يقع فى مقامات ثلاثه، الأول: ما إذا كان كل من الوجوب والحرمه توصليا مع عدم تكرار الواقعه، الثانى: ما إذا كان أحدهما بعينه أو كلاهما تعبديا مع عدم تكرارها، الثالث: ما إذا كان الدوران مع تكرار الواقعه.

أما المقام الأول: فالاحتمالات بل الأقوال فيه خمسه أولها: جريان البراءه فى كل من احتمالى الحرمه والوجوب عقلاً ونقلاً، وثانيها: الأخذ بجانب احتمال الحرمه بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، وثالثها: التخيير فى الأخذ بأحد الاحتمالين والالتزام به والعمل على طبقه، نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين،

....

ورابعها: التخيير فى الواقعه بين الفعل والترک بتخيير عقلى قهرى لعـدم خلو الإنسان من الفعل أو الترک من غير أن يحکم الفعل بالبراءه عقلًا وشرعا، وخامسها: التخيير العقلى القهرى مع الحکم بإباحه الفعل ظاهرا بأدله الحل، والأخير مختار الماتن قدس سره ولکن الصـحيح على مـا نـذکر هو الوجه الأول؛ لأنّ کلًا من الوجوب والحرمه تکليف محتمل ولم يتم له البيان، فيکون العقاب على خصوص أحدهما لو اتفق واقعا قبيحا کما يجرى بالإضافه إلى کل من المحتملين، قوله صلى الله عليه و آله : «رفع عن اُمتى ما لا يعملون»(١). ودعوى أنه لا مجال فى الواقعه لقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث لا قصور فى المقام فى ناحيه البيان. فإن العلم الإجمالى بيان وإنما يکون عدم تنجز التکليف لعدم التمکن من الموافقه القطعيه کالمخالفه القطعيه، ولذا لو کان متمکنا من الاحتياط کما إذا علم إجمالاً بوجوب فعل أو حرمه الآخر لزم الإتيان بالأول، وترک الثانى إحرازاً لموافقه التکليف المعلوم بالإجمال لا يمکن المساعده عليها؛ لما تقدم من أن المراد من البيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على المخالفه، ومن الظاهر أن العلم الإجمالى بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمه مع وحده المتعلق کما هو المفروض فى دوران الأمر بين المحذورين لا يصحح العقاب على مخالفه خصوص أحد المحتملين، بخلاف ما إذا کان العلم الإجمالى بأحدهما مع تعدد المتعلق کما فى المثال، کما أن دعوى أنه لا مجال فى المقام للبراءه الشرعيه؛ لأنّ جعل الحکم الظاهرى إنما يصح إذا لم يعلم بمخالفته الواقع، وأن يکون لذلک الحکم الظاهرى أثر عملى.

١- ١) وسائل الشيعه ١٥:٣٧٠، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

... .

وبتعبير آخر إنما تجرى البراءه عن التكليف المجهول إذا كان وضعه الظاهرى ممكناً، والوضع الظاهرى يكون بإيجاب الاحتياط. وهذا الوضع غير ممكن لعدم إمكان الوضع والاحتياط فى الواقعه لا يمكن المساعده عليها أيضا؛ لأنّ البراءه الجاريه فى ناحيه الوجوب المحتمل لا يعلم مخالفتها للواقع، وكذلك أصاله البراءه الجاريه فى ناحيه خصوص الحرمه المحتمله، والعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع مع عدم إمكان إحراز المخالفه وعدم امكان الموافقه القطعيه غير مانع من جريان الأصل، والأثر المترتب على البراءه، فى كل من المحتملين عدم لزوم رعايه كل منهما بخصوصه.

وعلى الجمله الوضع فى خصوص أحد المحتملين ممكن، يرفع احتماله بأصاله البراءه الجاريه فى كل منهما، وإنما لا يمكن وضعهما معا، ولا يعتبر فى جريان البراءه فى خصوص تكليف محتمل إمكان وضع تكليف آخر محتمل معه، ثم إنه إن كان مراد الماتن من أصاله الإباحه أصاله البراءه فى كل من الوجوب المحتمل والحرمه المحتمله فهو صحيح كما ذكرنا، وإن أراد الحليه المقابله للحرمه والوجوب فهى للعلم بعدمها واقعا غير ممكن، والحليه المستفاده من قوله عليه السلام «كل شىء هو لک حلال حتى تعرف الحرام بعينه»(۱) هى الحليه المقابله للحرمه فقط، ومع جريانها فى المقام يبقى احتمال الوجوب، فلابد من نفى احتمال لزوم رعايته من التمسک بأصاله البراءه.

وأما الأخذ بجانب الحرمه المحتمله بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب

۱- ۱) الكافى ۵:۳۱۳، الحديث ۴۰. مع اختلاف يسير.

الحكم بـالبراءه عقلاًـ ونقلاًـ لعموم النقـل، وحكم العقـل بقبـح المؤاخـذه على خصوص الوجوب أو الحرمه للجهـل به، ووجوب الأخـذ بأحـدهما تعينـاً أو تخييراً، والتخيير بين الترک والفعـل عقلاًـ مع التوقف عن الحكم به رأسـاً، أو مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً، أوجهها الأخير، لعـدم الترجيح بين الفعل والترک، وشـمول مثل (كل شـیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلًا ولا نقلًا.

المنفعه والالـتزام بحرمه الفعـل غير صـحيح، فـإنه تشـريع أولاًـ ومع الغمض عنه ان ارتكـاب الفعل مع احتمال حرمته فی الشـبهه الحكميه أو الموضوعيه التحريميه جائز كما تقـدم، وجواز الارتكاب المزبور مقتضاه عدم لزوم رعايه المفسده المحتمله مع العلم بعدم المصلحه فی الفعل أصلًا فما الظن بارتكاب فعل يحتمل فيه المصلحه وعدم المفسده كما فی المفروض فی المقام.

وكـذا احتمـال التخيير بيـن الأخـذ بـالوجوب المحتمـل أو الحرمه المحتمله، فـإنه لاـ دليـل عليه، وقيـام الـدليل عليه فی الخبرين المتعارضـين علی تقـديره لا يوجب التعـدی إلی المقام، فإنه لا يمكن التعدی إلی سائر الأمارات فضـلًا عما إذا لم يكن فی البين إلّا احتمال الوجوب والحرمه، وذكر الماتن قدس سره أن التخيير بين المتعارضين علی مسلک السببيه علی القاعده ولكنه أمر غير صحيح، فإن مقتضی القاعده التساقط عند التعارض من غير فرق بين مسلكی السببيه والطريقيه؛ لما يأتی فی باب التعارض من أن ثبوت المدلول الالتزامی لكل من الخبرين لنفی مدلول الآخر يوجب أن لا يتم الصلاح والفساد فی ناحيه الفعل الذی قام الخبران المتعارضان علی حكمه، هذا بناءً علی كون المراد من التخيير، التخيير فی المسأله الاُصوليه، وأما بالاضافه إلی التخيير فی المسأله الفرعيه بأن يلتزم بتعلق تكليف بالجامع بين الفعل والترک فهو أمر غير

وقد عرفت أنه لا- يجب موافقه الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الإلتزام إجمالاً- بما هو الواقع معه ممكناً، والإلتزام التفصيلى بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، وقياسه بتعارض الخبرين _ الدالّ أحدهما على

معقول، فإن حصول الجامع قهرى لا يحتاج إلى التكليف ويكون التكليف به من طلب الحاصل، وأما التخيير فى مقام التزاحم بين التكليفين فهو راجع إلى حكم العقل فى مقام الامتثال بعد ثبوت كل من التكليفين بفعليه الموضوع لكل منهما وكون صرف القدره فى موافقه أحدهما موجبا لارتفاع الموضوع للآخر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بجريان الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل كل من الوجوب والحرمه إذا كانت الشبهه حكميه، وعدم كون المورد من موضوع الوجوب وموضوع الحرمه فيما إذا كانت الشبهه موضوعيه، ولزوم المخالفه الالتزاميه مع عدم لزوم المخالفه العمليه القطعيه مع عدم إمكان الموافقه كذلك لا محذور فيه، كما إذا كان الواحد من الوجوب أو الحرمه حاله سابقه يؤخذ بها ويلزم العمل على طبقه، ولا يبقى للأصل النافى فى المحتمل الآخر موضوع أو منافاه مع الاستصحاب الجارى فى ناحيه المحتمل الآخر.

المقام الثانى: ما إذا كان الفعل دائرا أمره بين الوجوب والحرمه مع كون أحدهما أو كلاهما تعبديا، كما إذا دار أمر المرأه بين الطهر والحيض وبنى على حرمه الصلاه على الحائض ذاتا، أو دار الأمر فى تغسيل الأجنبى المرأه الميته مع فقد المماثل والأرحام بين الوجوب والحرمه، وغير ذلك من الموارد التى لا- يمكن فيها الموافقه القطعيه للتكليف الواقعى، إلاّ- أنه يمكن مخالفته القطعيه باختيار الفعل من غير قصد التقرب، والصحيح فى الفرض تنجيز العلم الإجمالى بسقوط الأُصول النافيه فى ناحيه كل من الوجوب والحرمه حيث لا ينحصر تنجيز التكليف الواقعى

الحرمه والآخر على الوجوب ـ باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده، ومن جهه التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقيه فإنه وإن كان على خلاف القاعده، إلّا أن أحدهما ـ تعييناً أو تخييراً ـ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجه في هذه الصوره بأدله

على موارد إمكان الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه معاً، ولذا لو علم المكلف بوجوب أحد الضدين الذين لهما ثالث ليس له تركهما باختيار الثالث، فإنه كما لا يصح من المولى الحكيم الترخيص القطعي في المخالفه القطعيه للتكليف في صوره إمكان موافقته القطعيه كذلك لا يصح مع عدم إمكان الموافقه القطعيه، فقد ظهر مما ذكر عدم جريان أصاله الإباحه في دوران الأمر بين وجوب الفعل تعبديا أو حرمته لمعارضتها بأصاله البراءه عن وجوبه.

وعلى الجمله أصاله الحليه والبراءه عن الحرمه تعارضها أصاله البراءه في وجوبه، لكون جريانهما في ناحيه كل منهما ترخيص قطعي في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل، ولا يقاس بدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمه التوصليين، ويلحق بالمقام في دوران الأمر بين كون شيء جزءاً أو مانعا عن العباده، كما إذا شك في السجده الثانيه بعد الأخذ في القيام حيث يحتمل كونه دخولاً في الغير فلا يعتني بالشك ولو رجع إلى السجده تكون صلاته باطله لزياده السجده عمدا، أو أنه لا يعدّ دخولاً في الغير فيجب الرجوع إليها، فإن قلنا بعدم جواز إبطال الصلاه حتى في مثل الفرض فعليه إتمام الصلاه بأحد الاحتمالين، وإعاده تلك الصلاه ثانيا؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجوب الرجوع مع قصد التقرب أو عدم جوازه وإن لا تكون موافقه قطعيه بالأخذ بأحد الاحتمالين إلّا أنه يمكن إحراز موافقتها بالإعاده بعد إتمامها ولزوم

الترجیح تعیيناً، أو التخییر تخییراً، وأین ذلک مما إذا لم یکن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یکون إلیه بموصل.

نعم، لو کان التخییر بین الخبرین لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمه، وإحداثهما التردید بینهما، لکان القیاس فی محله، لدلاله الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر ها هنا، فتأمل جیداً.

ولا مجال ـ ها هنا ـ لقاعده قبح العقاب بلا بیان، فإنه لا قصور فیه ـ ها هنا ـ وإنما یکون عدم تنجز التکلیف لعدم التمکن من الموافقه القطعیه کمخالفتها،

إعادتها، مقتضی الاستصحاب فی عدم تحقق الصلاه المأمور بها الموضوع لبقاء التکلیف بها کما لا یخفی.

ثم إنه قد تعجب المحقق العراقی قدس سره مما ذکره الماتن فی صوره کون أحد التکلیفین أو کلیهما تعبدیا من لزوم اختیار أحد الاحتمالین والإتیان بالفعل بنحو التقرب أو الترک رأسا، حیث التزم فی بحث الاضطرار إلی ارتکاب أحد الأطراف بسقوط العلم الإجمالی عن التأثیر رأسا، فلا بأس بارتکاب باقی الأطراف بعد ارتکابه أحدها لاضطراره سواء کان الاضطرار إلی معین منها أو إلی غیر معین، وفیما نحن فیه حیث إن المکلف مضطر إلی ترک الموافقه القطعیه فلا بأس بعدم رعایته العلم الإجمالی أصلًا، ولکن الظاهر أن عجبه قدس سره فی غیر محله، وبیان ذلک أن الماتن قدس سره قد بنی فی بحث الاضطرار إلی بعض أطراف العلم معینا أو غیر معین، علی أن المعین أو ما یدفع به الاضطرار محلل واقعا عند الارتکاب کما هو مقتضی حدیث رفع الاضطرار، وقولهم علیهم السلام : ما من محرم إلّا وقد أحلّه الاضطرار(1)، وبعد فرض أن ما

1- 1) وسائل الشیعه 23:228، الباب 12 من أبواب کتاب الإیمان، الحدیث 18.

والموافقه الإحتماليه حاصله لا محاله، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هـذه الوجوه، وإن كـان ما إذا لم يكن واحـداً من الوجوب والحرمه على التعيين تعبـدياً، إذ لو كانا تعبـديين أو كان أحـدهما المعين كـذلك، لم يكن إشـكال فى عـدم جواز طرحهمـا والرجوع إلى الإبـاحه، لأنها مخالفه عمليه قطعيه على ما أفاد شيخنـا الأسـتاذ قـدس سره ، إلاّ ـ أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كـذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربى، بأن يؤتى به بداعى احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

يرتكبه لـدفع اضـطراره مُحللاًـ يكون التكليف فى سـائر الأـطراف مشـكوكا من حيث التعلق من الأـول بخلاـف ما نحن فيه، فإن الاضـطرار لم يفرض فيه، بـل لاـ يمكن المـوافقه القطعيه لعـدم إمكـان الجمـع بين الفعـل بقصـد التقرب والـترك رأسـا مـع علم المكلف تفصـيلاً بعـدم جواز الاقتصار على الفعل المجرد من قصد التقرب عند ارتكابه؛ لأنه إما إتيان بالحرام أو ترك للواجب، وهذا المحذور غير جار فى ارتكاب سائر أطراف العلم الإجمالى عند الاضـطرار إلى ارتكاب بعضـها، ولا يقاس أيضا الاضـطرار إلى بعض الأـطراف بتلـف بعض الأـطراف، حيث إن العلم الإجمـالى ببقـاء التكليـف فى التـالف، إلى تلفه ليس لحصـول الغـايه للتكليف، بـل من قبيـل العلم الإجمـالى بتعلق التكليف به أو بالطرف الآخر أيضا بالنحو الـذى تعلق به، وما ذكره قـدس سره فى التفرقه بين الاضطرار والتلف، وإن يكن محل التأمل بل المنع، إلاّ أنه لا يقاس المقام بمسأله الاضطرار كما ذكرنا.

المقام الثالث: فى دوران الأمر بين المحذورين مع تكرار الواقعه، فنقول قد يكون الإلزام المتعلق بالواقعه المتأخره كالواقعه الفعليه فعليا كما هو مفاد الواجب المعلق، مثلاً إذا حلف على وط ء زوجته فى ليله جمعه وعلى تركه فى جمعه اُخرى،

فانقـدح أنه لاـ وجه لتخصـيص المورد بالتوصـليين بالنسـبه إلى مـا هو المهم فى المقـام، وإن اختص بعض الوجوه بهمـا، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى اسـتقلاله بتعيينه كمـا هو الحـال فى دوران الأـمر بين التخيير والتعيين فى غير المقام، ولكن الترجيـح إنما يكون لشـده الطلب فى أحـدهما، وزيـادته على الطلب فى الآخر بما لا يجوز الإخلال بها فى صوره المزاحمه، ووجب الترجيـح بها، وكـذا وجب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صوره الدوران.

ولاـ وجه لترجيـح احتمال الحرمه مطلقاً، لأجل أن دفع المفسـده أولى من ترك المصـلحه، ضـروره أنه رب واجب يكون مقـدّماً على الحرام فى صوره المزاحمه بلا كلام، فكيف يقدّم على احتماله احتماله فى صوره الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

واشتبهت الجمعتان فإنّه فى مثل ذلك يكون لزوم الوفاء بالحلف فعليا مع تحقق الحلف، والتأخر فى زمان الوفاء والوط ء فى كل من الليلتين، وإن دار أمره بين الوجوب والحرمه إلاّـ أنه لا يجوز للمكلف الفعل فى كل منهما أو الترك فيهما معا؛ لأنه يحرز معه المخالفه القطعيه لأحد التكليفين، واحراز الموافقه القطعيه معها لا يوجب جوازها لما ذكرنا من أن الحاكم بلزوم الموافقه القطعيه هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، ولا يحكم به العقل مع لزوم المخالفه القطعيه التى هى للتكليف الآخر.

وقـد ذكر المحقق النـائينى قـدس سـره بلزوم رعـايه الموافقه القطعيه فى نـاحيه أحـد التكليفين إذا كان أهم من الآخر أو محتمل الأهميه، بدعوى أنه كما يقع التزاحم بين التكليفين فى مقام الامتثال فيقدم فيه جانب التكليف الأهم أو محتمل الأهميه،

....

کـذلک یقع التزاحم بینهمـا فی مقـام إحراز الموافقه القطعیه فیهمـا، وما ذکر فی ناحیه تقـدیم الأهم أو محتمل الأهمیه فی الأول یقتضی رعایته فی الثانی أیضا.

وفیه مـا لاـ یخفی فإن الموجب لتقـدیم الأهم أو محتمل الأهمیه لا یجری فی عـدم إمکان الموافقه القطعیه فی کل من التکلیفین المعلوم إجمالاً ثبوتهما، فإن الموجب لتقـدیم الأهم إما إحراز الإطلاق فی خطابه والتقییّـد فی خطاب التکلیف الآخر، أو للشـک فی تقییـد إطلاق خطابه مع العلم بثبوت التقییـد فی خطاب التکلیف الآخر، أو القطع بالمعـذوریه مع صـرف القـدره فی الأهم أو محتملهـا، وهـذا یجری فی نـاحیه عـدم التمکن من إحراز الموافقه بالإضـافه إلی کلاـ التکلیفین، فـإن الحـاکم بلزوم إحرازها هو العقـل بملاـک دفع الضـرر المحتمل، ولیس له حکم بـذلک مع اسـتلزام إحرازها إحراز المخالفه القطعیه بالإضافه إلی التکلیف الآـخر؛ ولـذا لاـ یثبت التخییر مع تساوی التکلیفین فی الملاک، بل یلزم الاکتفاء بالموافقه الاحتمالیه فی کل منهما، وکـذا الحال فی تردد أفراد الواجب والحرام، وأمـا إذا لم یکن التکلیف بـالواقعه المتأخره فعلیا، کما هو مفاد الواجب المشـروط کما إذا رأت المرأه الـدم مرتین مع عدم تخلل أقل الطهر بینهما وزیادتهما علی عشـره أیام، فإن الصـلاه فی کل من الدمین وإن دار أمرها بین الوجوب والحرمه ذاتا، فهل هـذا مثل ما إذا کان التکلیف بکل من الفعلین فعلیاً فلا یجوز ترک الموافقه الاحتمالیه فی کل منهما أو یحسب کـل منهما واقعه مسـتقله، الأصـح هو الأول کما یأتی من عـدم الفرق بین التـدریجیات والـدفعیات فی تساقط الاُصول النافیه من أطراف العلم، هذا مع قطع النظر عما ورد فی المثال من الحکم بکون الدم الأول حیضا، والثانی استحاضه.

ص: ۳۵۶

فصل

لو شک فی المکلف به مع العلم بالتکلیف من الإیجاب أو التحریم فتاره لتردّده بین المتباینین[١].

أصاله الاحتیاط

تنجیز العلم الإجمالی فی المتباینین

[١] قد یکون التکلیف فی موارد العلم الإجمالی بنوعه معلوما کان الشک فی متعلقه، کما إذا ترددت الوظیفه یوم الجمعه بین الظهر وبینها، وقد یکون التکلیف بجنسه معلوماً کما إذا لم یعلم أن التکلیف المعلوم بالإجمال وجوب متعلق بهذا الفعل أو حرمه متعلقه بذاک الفعل، وتردّد المتعلق بین الفعلین مع العلم بنوعه تارهً یفرض بین المتباینین سواء کان تباینهما بالذات کصلاتی الظهر والجمعه أو بالاعتبار کالقصر والتمام، حیث إن القصر یشترط فیه عدم لحوق الرکعتین الأخیرتین، والتمام یعتبر فیه لحوقهما ویفرض فی الأقل والأکثر الارتباطیین، حیث إن الأقل هو الفعل لا بشرط الزائد، والأکثر هو المشروط بالزائد، وقد ذکر الماتن قدس سره أن العلم بجنس التکلیف مع إمکان موافقته القطعیه ومخالفتها کذلک، وکذا العلم بالتکلیف بنوعه مع تردد متعلّقه بین المتباینین یکون منجزا للتکلیف المعلوم بالإجمال فیما إذا کان التکلیف فعلیا مطلقا حتی مع العلم الإجمالی بمعنی تعلق إراده المولی بفعل العبد أو کراهته حتی فی هذا الحال، وتکون فعلیته کذلک موجبه لتخصیص أدله الاُصول النافیه وحملها علی غیر أطراف هذا العلم بالتکلیف، حیث لا یمکن الترخیص فیها مع الفعلیه للمناقضه، بخلاف ما إذا لم یکن التکلیف المعلوم فعلیا مطلقا بأن کانت فعلیته مادام لم یرخص فی الارتکاب ظاهرا، کما هو الحال فی صوره العلم به

....

تفصيلاً، حيث إن التكليف لو كان فعليا مع قطع النظر عن العلم التفصيلى به لكان فعليا معه أيضا لا محاله، لعدم الموضوع للحكم الظاهرى معه بخلاف العلم الإجمالى فإنه يمكن أن لا يكون التكليف فعليا معه لثبوت الموضوع للحكم الظاهرى فى أطرافه.

أقول: مـا ذكر قـدس سـره من أنّه مع فعليه التكليف الواقعى مطلقا لا مجال للُاصول النافيه فى أطراف العلم، بخلاف ما إذا كانت فعليتـه غير مطلقـه، فـإن الفعليـه غير المطلقـه لاـ تنـافى جعـل الحكـم الظـاهرى والـترخيص فى أطراف العلم الإجمـالى لاـ يمكن المساعده عليه، فإنه لا سبيل لنا نوعا إلى إحراز الفعليه المطلقه فى التكاليف الواقعيه مع عموم خطابات الُاصول أو اطلاقاتها، فإن مـدلولات الخطابات الشـرعيه عنـد الماتن قـدس سـره الأحكام الإنشائيه، وتكون ظاهره فى فعليتها مع عدم القرينه على الخلاف، والعموم والإطلاـق فى أدله الُاصول وخطاباتها قرينه على الخلاف، أضف إلى ذلك أن الفعليه تكون فى جميع الأحكام الواقعيه حتى إذا لم يكن التكليف إلزاميـا، فـالفعليه بـالمعنى الـذى فسّرها بـإراده المولى الفعـل من العبـد لا أساس لها أصـلًا، فإن حب المولى وبغضه وإن يتعلق بفعـل العبـد، ولكن الحب أو البغض لاـ يكون من الإـراده، والإراده من المولى تتعلق بالمقـدور، وفعل العبـد غير مقـدور للمولى بمـا هو مولى، ولو تعلقت إرادته سـبحانه بفعـل العبـاد لخرجت أفعـالهم عن كونها اختياريه لهم، وإنما تتعلـق إراده المولى بإيجـابه وتحريمه وغيرهمـا من أحكـامه، والمفروض فى المقـام ثبوت الإيجـاب أو التحريم من قبـل المولى لفعليه الموضوع لهمـا، ويقع البحث فى أن هـذا العلم يكون وصولاًـ للتكليف المعلوم بالإجمـال ليكون التكليف منجزا بحيث مع وصوله يقبح من المولى الحكيم

....

الترخيص القطعی فی مخالفته القطعیه، ویلزم موافقته القطعیه أم یمکن مع هذا العلم الأخذ بالإطلاق والعموم من خطابات الأُصول النافیه فی کل من أطراف العلم أو بعضها لتکون النتیجه لزوم الموافقه القطعیه أو عدم جواز المخالفه القطعیه، وذکر العراقی قدس سره أنه مع العلم الإجمالی بالتکلیف یحکم العقل باشتغال الذمه به حتی یحصل الفراغ منه، ولا یمکن للشارع الترخیص فی الارتکاب فی جمیع الأطراف أو ترک جمیعها فی الواجبات، حیث إن الترخیص فیهما کذلک ترخیص فی المعصیه کما لا یجوز الترخیص فی بعضها، حیث إن مورد الترخیص یحتمل انطباق المعلوم بالإجمال علیه فیکون الترخیص علی تقدیر مصادفه احتماله ترخیصا فی المعصیه أیضا فیقبح من المولی الحکیم وینافی حکم العقل بالاشتغال، وبتعبیر آخر لیس المدعی مناقضه الترخیص فی جمیع الأطراف أو بعضها مع فعلیه التکلیف، یعنی الفعلیه التی تقدمت فی کلام الماتن، فإن الفعلیه المزبوره لا تجتمع مع الترخیص حتی فی الشبهه البدویه، وعلی المولی مع تلک الفعلیه الإیصال إلی المکلف ولو بجعل الاحتیاط فی مورده، بل المراد من الفعلیه ما هو المستفاد من الخطابات الشرعیه فی حرمه الأفعال أو وجوبها کون الغرض من التکلیف التصدی لما فیه إمکان انبعاث العبد إلی الفعل أو منعه عنه بوصوله إلیه، وبما أن العلم الإجمالی بالتکلیف وصول فیستقل العقل بالاشتغال، ولزوم تحصیل الفراغ عن عهدته والترخیص فی کلها أو بعضها غیر ممکن، لکونه ترخیصا فی المعصیه أو ما یحتمل کونه معصیه، ولا ینتقض بموارد انحلال العلم الإجمالی؛ لأنه لا وصول مع الانحلال حتی یحکم العقل بالاشتغال، کما لا ینتقض بموارد جریان قاعده الفراغ أو التجاوز ونحوهما، لیقال: إنّه فی مورد العلم التفصیلی بالتکلیف یمکن أن لا تجب الموافقه

....

القطعیه، فکیف بالمعلوم بالإجمال، وذلک فإن مفاد قاعدتی الفراغ والتجاوز جعل البدل بالتعبد بحصول الامتثال وحکم العقل بالاشتغال حتی یحرز الامتثال الأعم من الامتثال الوجدانی والتعبدی، ولا یستفاد من خطابات الاُصول النافیه جعل البدل والتعبد بحصول التکلیف لا بالدلاله المطابقیه ولا الإلتزامیه کما لا یخفی.

أقول: ما ذکر الماتن قدس سره من کون المراد من فعلیه التکلیف تعلق الإراده الحقیقیه من المولی بفعل العبد وإن لا یصح، فإن فعل العبد بما هو فعل العبد غیر مقدور للمولی بما هو مولی، وتعلق مشیئه اللّه سبحانه بأفعال العباد أو الترک منهم، وان کان تعلّقها بفعل العباد موجبا لحصول الأفعال أو الترک منهم لا محاله، إلّا أن ذلک یوجب وقوع الاضطرار وارتفاع اختیارهم حقیقه کما هو مقرر فی محله، إلاّ أنه مع الغمض عن ذلک فلا یرد ما ذکره قدس سره من وجوب الإیصال؛ لأنّ إطلاق الإراده أمر إضافی فیمکن إطلاقها بالإضافه إلی موارد العلم الإجمالی، وعدم الإطلاق بالإضافه إلی الشبهه البدویه فلا یجب علیه الإیصال، بل له الترخیص فی موردها، وما ذکره من أنه لا یمکن للشارع الترخیص فی بعض أطراف العلم؛ لأنه ترخیص فی المعصیه لو اتفق مصادفته المعلوم بالإجمال لا یخفی ما فیه، فإن حکم العقل بلزوم رعایه احتمال التکلیف فی جمیع الأطراف لاحتمال الضرر فی ترک رعایته فی بعضها ومع ترخیصه الظاهری، لا احتمال للضرر. ویشهد لذلک موارد الانحلال الحکمی لا الحقیقی، لیقال بأنه لا علم بالتکلیف فی موارد الانحلال والتعبد الظاهری بالامتثال بالاستصحاب أو قاعدتی الفراغ والتجاوز مرجعه أو لازمه عدم أخذ المکلف بالمخالفه الواقعیه لو اتفقت؛ لأنه لا معنی لجعل البدل الظاهری غیر هذا المعنی، وعلی ذلک وبعد البناء علی أن فعلیه التکلیف الواقعی إنما هو بفعلیه الموضوع له

....

كمـا فى التكليف غير الإلـزامى، والأحكـام الوضـعيه التى تكون لسـان خطاباتهـا الأحكام المجعوله بمفاد القضايا الحقيقيه يكون الموضوع للأُـصول محققا فى ناحيه كل واحـد من أطراف العلم فى نفسه، ورفع اليـد فيها عن خطابات الأُصول النافيه يحتاج إلى ثبوت مقيد لإطلاقاتها من ناحيه العقل أو الشرع، وذلك فان الحكم الظاهرى والتكليف الواقعى لا يكونان متنافيين فى البدء؛ لأنّ التكليف الواقعى نفسى ناشئ عن الملاك فى متعلقه والحكم الظاهرى طريقى ناش عن المصلحه فى ثبوت نفس الحكم من غير أن يكون فى متعلقه ملاكـا غير مـا فيه من الملاك واقعا، كما لا يكون بينهما منافاه فى الغرض؛ لأنّ الغرض من التكليف الواقعى إمكـان كـونه داعيـا للمكلـف إلى الإتيـان بمتعلّقه أو تركه، والغرض من الحكم الظـاهرى العمـل به عنـد عـدم وصـول التكليف الواقعى ولو كـان التكليف الواقعى معلومـا ولو بالإجمال لكان الترخيص فى جميع أطراف العلم منافيا للتكليف الواقعى فى ناحيه الغرض، حيث لاـ يجتمع مع وصول التكليف المعلوم بالإجمـال مع الترخيص فى ارتكـاب جميعهـا، وكون كـل من الأطراف فى نفسه مشـكوكاً إنمـا يفيـد فى اعتبـار الحكم الظـاهرى فى خصوصه إذا كـان لـذلك البعض معيّن لـدخوله تحت خطاب الأصـل العملى، كمـا إذا كـان سـائر الأـطراف موضوعـا لموضوع الأصـل المثبت للتكليف أو لغير ذلـك، أو قام دليل خطاب على ثبوت الترخيص فى الارتكاب فى أحـدهما لا بعينه، كما إذا اضـطر إلى شـرب أحـد الماءين مع علمه بنجاسه أحـدهما إجمالاً، فإنه قد تقدم إن الترخيص فيما يختاره لدفع اضـطراره منهما حكم ظاهرى مسـتفاد من فحوى أدله رفع الاضطرار، بخلاف ما إذا لم يكن فى البين معين لبعض الأطراف ولا دليل خاص، حيث يكون شمول خطاب الأصل النافى لكل واحد من الأطراف على حدٍ سواء

....

فيسقط فى جميعها.

لاـ يقال: لاـ بأس بجريان الأصل النافى فى كل من الأطراف مشروطا بترك الباقى، فإنّه مع هذا النحو من الترخيص لا يثبت الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل.

فإنه يقال: لا يحتمل أن تكون الحليه الواقعيه فى كل من الأطراف مقيده ومشروطه، بل الحكم الواقعى فى كل طرف إما الحليه الواقعيه أو الحرمه الواقعيه المطلقتين، فلا تعارض بين خطاب التكليف الواقعى مع خطاب الحليه الواقعيه، وأما الحليه الظاهريه فى كل من الأطراف إنما يستفاد من خطاب واحد، لا أن لكل من الأطراف للحليه الظاهريه خطاباً يخصه حتى يجمع بين الخطابين بما ذكر، فالجمع بين الحكمين بالتخيير أو بتقييد كل منهما بترك الآخر إنما يصح ويعدُّ جمعا عرفيا إذا كان لكل من الحكمين خطاب يخصه كان الحكمان مع احتمال التخيير واقعيين، نعم لو كان بين الأطراف تكليفا إلزاميا أو وضعا يستتبع الإلزام واحتمل ثبوت الإلزام أو الوضع فى جميعها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الاناءين أو الثوبين واحتمل نجاسه الآخر أيضا، فلا مانع عن إجراء أصاله الطهاره فى الإناء بعنوان الآخر منهما أو الثوب الآخر، فيحكم بصحه الصلاه إذا صلى فى أحدهما وأعادها فيالثوب الآخر، فإن ثانى الثوبين أو الإناءين محكوم بالطهاره ولو بعنوانه، وهذا الأمر غير مفروض فى المقام للعلم بثبوت التكليف الواقعى فى بعض الأطراف، وعدم ثبوته فى البعض الآخر، ثم إنه لا فرق فيما ذكر من سقوط الاُصول النافيه من أطراف العلم بالتكليف مع عدم المعين بين أصل وأصل آخر، وأما الاُصول المثبته للتكليف فى الأطراف فلا مانع من جريانها فى كل منها؛ لانّ الموجب لتعارض الاُصول فيها لزوم الترخيص

....

القطعی فی المخالفه القطعیه للتکلیف الواصل بینها، ولا یلزم من جریان الاُصول المثبته هذا المحذور، ولا یکون ملاک التعارض فی الاُصول العملیه عین ملاک التعارض فی الطرق والأمارات، یعنی العلم بعدم مطابقه کلتا الأمارتین للواقع؛ لأنّ مجرد العلم بالخلاف لا یضر فی جریان الاُصول العملیه فیما إذا لم یلزم المخالفه العملیه للتکلیف الواقعی، نعم قد ذکر الشیخ قدس سره وقوع المعارضه بمجرد العلم المزبور بدعوی لزوم المناقضه من شمول أدلتها لأطراف العلم، ولکنها ضعیفه کما بین فی بحث الاستصحاب، ونذکر ضعفها فی المقام إجمالاً، وعن المحقق النائینی قدس سره عدم جریان الاُصول التنزیلیه فی أطراف العلم الإجمالی سواءً کانت نافیه للتکلیف أو مثبته؛ لأنّ مفاد الاُصول التنزیلیه هو العلم بالواقع من جهه البناء العلمی فیمتنع التعبد به مع العلم بخلافه فی بعض الأطراف.

فنقول قد ذکر الشیخ قدس سره عدم جریان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی سواءً کان مفاده ثبوت التکلیف فیها أو نفیها بدعوی أن شمول خطاباته لأطراف العلم یوجب التناقض فی مدلولها من جهه صدرها وذیلها، حیث إن مفاد لا تنقض الیقین بالشک لو عمّ أطراف العلم یکون مفاده النهی عن نقض الیقین بالشک فی کل منها بنحو السالبه الکلیه. وما فی ذیلها: «ولکن انقضه بیقین آخر» مفاده نقض الیقین السابق فی بعض تلک الأطراف للعلم بالخلاف فی بعضها، وهذه الموجبه الجزئیه تناقض السالبه الکلیه.

وفیه أن: «لا تنقض» یعم جمیع الأطراف کلاً بملاحظه نفسه، والیقین السابق متعلق به کذلک، ولکن الیقین بالخلاف لم یتعلق به کذلک حتی ینافی الذیل صدره، وعلی تقدیر الإغماض فعدم الشمول ما کان فیه الذیل المزبور فلا یمنع شمول ما لم یرد فیه الذیل المزبور، مع أن هذا البیان علی تقدیر تمامیته یختص بأدله

....

الاستصحاب ولا يجرى فى خطابات سائر الأُصول، مثل قولهم: «رفع عن امتى ما لا يعلمون»(۱) نعم يمكن الوهم فى جريانه فى مثل: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام»(۲) أو «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر»(۳).

وأما ما ذكره المحقق النائينى قدس سره فيرد عليه أن التعبد بالعلم بشيء إنما ينافى العلم بالخلاف فى نفس ذلك الشيء وجدانا، بل لا معنى للتعبد فيه معه، وأما مع عدم العلم فيه بخصوصه فانما ينافى التعبد بالعلم فيه إذا استلزم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بينهما إجمالاً ولا يكون مجرد التعبد بالعلم من حيث البناء العملى فى طرف منافيا للتعبد بالعلم فى كل من سائر الأطراف أيضا؛ لأنّ التعبد بالعلم فيه لا ينفى المتعبد به من سائر الأطراف، كما إذا توضأ بمائع مردّد بين الماء الطاهر والمضاف النجس، حيث إن التعبد ببقاء الحدث لا يثبت نجاسه الأعضاء حتى لا يجرى الاستصحاب فى طهارتها.

جريان الأصل الطولى النافى فى بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض

ثم إنّ ما ذكرنا من تساقط الأُصول النافيه فى أطراف العلم للوجه المتقدم، وهو لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بين الأطراف وعدم المعين لبعض الأطراف ليؤخذ بالأصل النافى فيه، مقتضاه عدم المانع من جريان الأصل النافى فى بعض الأطراف إذا كان لذلك الأصل النافى خطاب آخر مفاده غير

۱- ۱) مستدرك الوسائل ۶:۴۲۳، الباب ۲۶، الحديث ۷۱۳۶.

۲- ۲) الكافى ۵:۳۱۳، الحديث ۳۹.

۳- ۳) التهذيب ۱:۲۸۴، الحديث ۱۱۹.

....

مفاد الأصل النافى المشترک، ویکون أصلاً طولیا بالإضافه إلی الأصل النافی المشترک، کما إذا علم بنجاسه ماء أو نجاسه ثوب، فإن الاستصحاب فی طهارتهما أو قاعدتها فیهما وإن تسقط بالمعارضه؛ لأنّ شمول خطاب النهی عن نقض الیقین أو: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» بالإضافه إلی کل منهما علی حدٍ سواء، إلاّ أن خطاب «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام» یختص بالماء فیجوز شربه وإن لم یجز استعماله فی التطهیر من الحدث أو الخبث؛ لأنّ أصاله الحلیه لا مورد لها فی ناحیه الثوب، لعدم حرمه لبس الثوب المتنجس تکلیفاً کما هو ظاهر الحلیه والحرمه المضافه إلی الأشیاء، ودعوی أن أصاله الحلیه فی ناحیه الماء یعارضها أصاله الطهاره فی ناحیه الثوب لم یعلم لها وجه، بعد ما ذکرنا أن الموجب للمعارضه عدم المعین للأصل النافی فی بعض الأطراف، نعم إذا کان الأصل الطولی مشترکاً بین الأطراف وکان المختص هو الأصل الحاکم علی ذلک الأصل الطولی، کما إذا علم بنجاسه الماء أو غصبیه الثوب تقع المعارضه بین أصاله الحلیه فی ناحیه الثوب وبین أصاله الطهاره وأصاله الحلیه فی ناحیه الماء، ولا مجال لدعوی أنه تسقط أصاله الطهاره فی الماء وأصاله الحلیه فی الثوب بالمعارضه ویرجع إلی أصاله الحلیه فی الماء؛ لأنها فی الماء أصل طولی لا تصل النوبه إلیها مع أصاله الطهاره فیه، وذلک فإن معنی کونها أصلاً طولیا أنه لا تصل النوبه إلیها مع جریان الأصل الحاکم لا مع عدم جریانه کما هو الفرض فی المقام.

وبتعبیر آخر الأصل الطولی المشترک مع عدم جریان الأصل الحاکم المختص ببعض الأطراف فی عرض الأصل الحاکم، والطولیه إنما هی فی فرض جریان الأصل الحاکم، ولا یقاس ذلک بفرض اختصاص الأصل الطولی واشتراک الأصل الحاکم،

....

فإن خطاب الأصل الطولى شموله للطرف المختص به بلا محذور، نعم إذا كان الأصل الطولى فى أحد الطرفين مثبتا وفى الآخر نافيا وبعد تساقط الأصلين الحاكمين فى كل من الطرفين يجوز الرجوع إلى الأصل الطولى فيهما وينحل بهما العلم الإجمالى انحلالاً حكميا، كما إذا علم بعد صلاتى المغرب والعشاء إما بنقصان ركوع من صلاه العشاء أو بزيادته فى صلاه المغرب، فإنه لا بأس بعد سقوط قاعده الفراغ فى ناحيه كل من صلاه المغرب والعشاء بالرجوع إلى الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، وعدم الإتيان بالركوع الرابع فى صلاه العشاء فيحكم ببطلان العشاء وصحه صلاه المغرب، ونظير ذلك ما إذا علم إما بعدم الاتيان بصلاه العصر أو نقصان ركوع صلاه المغرب التى صلاها فإن قاعده الحيلوله الجاريه فى صلاه العصر معارضه بقاعده الفراغ الجاريه فى صلاه المغرب وبعد تساقطهما يرجع إلى أصاله البراءه من وجوب قضاء العصر، بل استصحاب عدم فوتها حيث إن الاستصحاب فى عدم الاتيان بها فى وقتها لا يثبت فوتها، ولكن الاستصحاب فى عدم الاتيان بصلاه المغرب جاريه يثبت بقاء التكليف بها.

تنجيز العلم الاجمالى له مرتبتان ولا ملازمه بين ثبوتهما وسقوطهما

قد ظهر مما ذكرنا أنّ لتنجيز العلم الإجمالى مرتبتين ولا ملازمه بين التنجيز بالمرتبه الاُولى وهو عدم جواز مخالفته القطعيه والتنجيز بالمرتبه الثانيه يعنى لزوم الموافقه القطعيه، ولكن قد يقال الموارد التى اُشير إليها من تنجيز العلم الإجمالى التكليف بالمرتبه الاُولى دون الثانيه غير صحيح، فإن العلم الإجمالى فى تلك الموارد غير منجز أصلاً، بل المنجز فيها الأصل المثبت فى بعض الأطراف والترخيص فيها بالأصل النافى فى بعضها الآخر، ولذا يعبّر عن هذه الموارد بانحلال

وأخرى بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين.

لاـ يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ـ ولو كانا فعل أمر وترک آخر ـ إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحه العقوبه على مخالفته، وحينئذ لا محاله يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أوالإباحه ممايعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

العلم الإجمالى حكما وعدم تأثيره فى التنجز أصلاً، وما ذكر فى مسأله العلم بنجاسه هذا الماء أو نجاسه ذلك الثوب غير صحيح، بل يجب الاجتناب عن الماء كالثوب للعلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه الثوب.

والتمثيل لانفكاک مرتبتى التنجيز بما إذا علم الزوج بلزوم المبيت عند إحدى الزوجتين واشتبهتا، حيث لا يجوز ترک المبيت فى تلک الليله عندهما رأسا مع أنه لا تجب الموافقه القطعيه غير صحيح؛ لأنّ المنكر فى كلام، صاحب الكفايه والعراقى ما إذا كان بالترخيص من الشارع فى بعض الأطراف للعلم الإجمالى بالتكليف فيها لا ما إذا كان عدم لزوم الموافقه القطعيه لعدم تمكن العبد من إحراز الإمتثال حيث إن فعليه التكليف ينافى ترخيصه لاـ معذوريه المكلف من إحراز الإمتثال لعدم تمكنه عقلاًـ لا يمكن المساعده عليه، فإن سقوط قاعده الفراغ فى مسأله العلم بزياده الركوع إما فى صلاه المغرب أو نقصانه فى العشاء مستند إلى تنجيز العلم الإجمالى، فإنه لولا لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى بالتكليف بإعاده إحداهما لكانت كل من الصلاتين محكومه بالصحه، وقد تقدم أن الموجب للتساقط فى الأُصول فى أطراف العلم الإجمالى غير الموجب له

وإن لم يكن فعلياً كـذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصـيلًا لوجب امتثاله وصـح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلًا ولا شرعاً عن شمول أدله البراءه الشرعيه للأطراف.

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلى والإجمالى، إلّا أنه لا مجال للحكم الظاهرى مع التفصيلى، فإذا كان الحكم الواقعى فعلياً من سائر الجهات، لا

فى الأمـارات، ولاـ يكون مجرد العلم الإجمالى موجبا للتساقط فى الاُصول من أطراف العلم الإجمالى، ثم إنه بعـد تساقط قاعـده الفراغ فى ناحيه كل من الصـلاتين يكون ترك إعاده المغرب مستندا إلى الأصل النافى المختص، وهذا معنى التفكيك فى العلم الإجمـالى فى تنجيزه بين عـدم جـواز مخـالفته القطعيه وبين لزوم موافقتهـا القطعيه فى مـورد كـان الأصـل النـافى مختصـا ببعض أطرافه.

لاـ يقـال: أصـاله الحليه فى نـاحيه المـاء فيما إذا علم بنجاسـته أو نجاسه الثوب غير جاريه؛ لأنها معارضه بأصاله البراءه عن مانعيه الثوب فى الصلاه.

فـإنه يقـال: إن أصاله البراءه عن مانعيه الثوب مبتلاه بالمعارض أيضا بأصاله البراءه عن حرمه اسـتعمال الماء فى الأكل والشـرب، ولكن أصاله الحليه بما أن لها خطاباً خاصاً تجرى فى ناحيه الماء بلا معارض.

بقى فى المقام أمران، الأول: أن العلم بحدوث التكليف إجمالاً كما أنه موجب لتنجزه كذلك العلم الإجمالى فى مرحله الامتثال موجب أيضـا لسـقوط الاُـصول الجـاريه فى أطرافها، فما لم يكن فى البين مايثبت الصـحه فى بعض الأطراف يجب الاحتياط فى جميعها، ولو اقتصـر المكلف فى امتثال التكليف على بعض الأطراف ثم ظهر كونه مصادفا للواقع يحكم بالإجزاء فى التوصليات، وهل يحكم بالإجزاء فى التعبديات، فظاهر كلام الشيخ قدس سره أن الحكم بالإجزاء يختص بما إذا كان عازما على

محاله يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالى، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهرى فى أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهه، فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً ـ موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

الموافقه القطعيه ولو لم يكن عازما إلاّ ـ بالاقتصار على بعض المحتملات فلا ـ يحكم بالصحه حتى إذا ظهر موافقه المأتى به للمكلف به، وما ذكره مبنى على اعتبار قصد الجزم فى نيه العباده بأن لا يكون قاصداً بالإتيان بها على تقدير، ولكن لم يرد فى شيء من الأدله اعتبار الجزم بهذا المعنى فى صحه العلم.

وقد يقال: إنه يترتب على ذلك أنه لو دار الأمر فى الواجبين المترتبين بين تكرار كل منهما، كما إذا اشتبهت القبله مع وجوب صلاه الظهرين بين طرفين أو أكثر، فما دام لم يفرغ من محتملات الواجب الأول لم يجز الإتيان بمحتمل الواجب الآخر بناء على اعتبار قصد الجزم، بخلاف ما إذا قيل بعدم اعتباره فإنه يجوز له قبل الفراغ الإتيان ببعض محتملات الواجب الآخر، كما إذا صلى الظهر إلى جهه يجوز صلاه العصر إلى تلك الجهه، ولا ـ يعتبر الفراغ من محتملات صلاه الظهر، نعم لا ـ يجوز له أن يأتى من محتملات العصر إلى غير الجهه التى صلى الظهر إليها وإلاّ علم بطلان العصر لفقد الترتيب أو لكونها إلى غير جهه القبله، ولكن لا يخفى ما فى هذا التفريع، فإنه بناءً على قصد الجزم فى صحه العباده فاللازم أن يكون قاصدا للامتثال الإجمالى، وهذا القصد لا ينافى الدخول فى محتملات العصر على النحو الذى ذكرنا قبل الفراغ

وبالجمله: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره وغيرها، فى التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف فى الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو فى ناحيه المعلوم فى فعليه البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف

من محتملات صلاه الظهر.

الثانى: ما إذا كان للمعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف أثر زائد كما إذا علم بنجاسه الماء أو نجاسه اللبن فإن النجاسه فى الماء أو اللبن موضوع لحرمه الأكل والشرب، ويختص الماء بأن النجاسه فيه توجب عدم جواز استعماله فى رفع الحدث والخبث، وفى مثل ذلك تسقط أصاله الطهاره فى كل من ناحيه الماء وناحيه اللبن، وكذا أصاله البراءه والحليه فى استعمال كل منهما فى الشرب والأكل، وأما بالإضافه إلى رفع الحدث أو الخبث باستعمال الماء المزبور فيرجع فيه إلى الأصل الجارى فيه سواء كان مثبتا كما فى المثال فإنه يرجع إلى استصحاب بقاء الحدث أو الخبث، بمعنى أنه لم يغسل بماء طاهر أو لم يتوضأ أو لم يغتسل بالماء الطاهر، أو كان نافيا طوليا كما تقدم فى مسأله العلم بنجاسه الماء أو الثوب بالإضافه إلى حلّيه شرب الماء.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاختلاف فى الموضوع المترتب عليه الأثر بأن كان الدوران بين الأقل والأكثر فى الموضوع لا الأثر، فإنه لولم يكن فى الفرض قدر مشترك كما إذا علم بنذره بقراءه سوره خاصه فى صلاته بعد الحمد، وترددت السوره المنذوره بين سوره التوحيد وسوره يس، فعليه الاتيان بصلاتين بكل من

قله وكثره فى التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم فى الفعليه وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لاـ تفاوت بين التفصيلى والإجمالى فى ذلك، ما لم يكن تفاوت فى طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقدح أنه لا وجه لإحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع حرمه مخالفتها، ضروره أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلاّ لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به إجمالاًـ إما من جهه عدم الإبتلاءـ ببعض أطرافه أو من جهه الإضطرار إلى بعضها[١].

السورتين بعد قراءه الحمد لسقوط الأُصول النافيه فى الطرفين، بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك خارجى فى الأثر، كما إذا علم إجمالاً بأنه استدان من زيد الفاً، أو أتلف عليه ألفين فإن الاستدانه والإتلاف وإن كانا موضوعين وليس بينهما قدر مشترك خارجى، إلاّ أن وجود القدر المشترك فى حكمها وهو اشتغال الذمه بالأقل كافٍ فى الانحلال.

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنه مع عدم العلم بتكليف فعلى سواء كان عدم العلم بفعليته من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم أو من جهه الاضطرار إلى ارتكاب بعضها معينا أو مردداً، أو من جهه العلم بموضوع يعلم بتحققه فى طول الزمان كعلم المستحاضه بحيضها فى بعض أيام الشهر لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته، بخلاف ما إذا علم التكليف الفعلى فإن العلم الإجمالى يوجب تنجزه ولو كان بين أطراف تدريجيه، فإن التدرج فى متعلق التكليف لاـ ينافى فعليته ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالى، كذلك يصح بأمر استقبالى كوجوب الحج على المستطيع فى موسمه، ومقتضى كلامه هذا أن العلم الإجمالى بحدوث تكليف، إما فعلاً أو فى

....

المستقبل لا ـ يوجب التنجز، بخلاف ما إذا كان التكليف المعلوم فعليا والتدرج فى متعلق ذلك التكليف، فإنه لا فرق فى تنجزه بين كون أطراف التكليف المعلوم بالإجمال دفعيه أو تدريجيه.

تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات

وينبغى الكلام فى المقام فى أقسام التدرج فنقول إن التدرج قد يستند إلى اختيار المكلف كما إذا علم بكون أحد الثوبين غصبا فإنه يمكن للمكلف لبسهما معا، ولكن اختار أن يلبس أحدهما فى زمان والآخر فى زمان آخر، ولا إشكال فى أن هذا القسم يدخل فى العلم الإجمالى بالتكليف فى الدفعيات والعلم بالحرمه الواقعيه المتعلقه بلبس المغصوب يكون منجزا لها، وقد يستند التدرج إلى عدم إمكان الجمع بين الأطراف فى الارتكاب دفعه، كما إذا علم بحرمه أحد ضدين لهما ثالث، فإنه يتمكن من الإتيان بأى منهما أولاً، ولكن لا يمكن الجمع بينهما فى زمان، ولا ينبغى التأمل فى دخول ذلك فى الدفعيات على ما تقدم، وقد تستند التدريجيه إلى تقيّد أحد الأطراف بزمان أو بزمان متأخّر، والتكليف المعلوم بالإجمال إما أن يكون فعليا على كل تقدير أو لا يكون فعلياً إلاّ على تقدير دون تقدير آخر.

الأول: كما إذا نذر صوم يوم الخميس فى هذا الاُسبوع أو يومه فى الاُسبوع الآتى فإن وجوب الوفاء بالنذر يكون فعليا من حين النذر وإن كان متعلّقه الأمر الاستقبالى، وقد التزم الماتن بكون العلم الإجمالى منجزا فى هذه الصوره.

والثانى: وهو ما إذا لم يكن التكليف على فرض تأخّر متعلقه فعليا كما فى مسأله حيض المستحاضه فى طول الشهر، فإن العلم الإجمالى يتعلق بتكليف فعلى

....

على تقدير، واستقبالى على تقدير آخر، وفى مثل ذلك مقتضى كلام الماتن جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى كل الأطراف مع حصول طرفه، كما إذا رأت ناسيه الوقت دما مستمرا إلى خمسه عشر يوما أو إلى آخر الشهر، فإنه لا يجب عليها محرمات الحائض فى شىء من أيام الدم، حيث تتمسك المرأه بالاستصحاب فى عدم الحيض فى أول الدم إلى أن تبقى ثلاثه أيام من آخر دمها، وفى تلك الأخيره يتعارض الاستصحاب فى بقاء الحيض المعلوم إجمالاً ـ مع الاستصحاب فى بقاء الطهر المعلوم كذلك فيتساقطان، أو لا يجرى شىء من الاستصحابين، فيؤخذ بأصاله الحليه فى محرمات الحائض؛ لانّ خطاب قاعده الحليه، يختص بتلك المحرمات.

ولكن المحقق النائينى قدس سره ذكر عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى شىء من الصورتين، وأنه لا فرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين الدفعيات والتدريجيات، وعن الشيخ قدس سره التفصيل بين ما كان التكليف المتأخر تاما من جهه الملاک، بأن تكون القدره فى المتأخر شرطا فى الاستيفاء أو لم يكن تاما، بأن لم يحرز الملاک فيه إلّا على تقدير القدره عليه فى ظرفه، ولكن المراجعه إلى كلامه فى الرساله لا ـ يناسب هذا النقل، حيث ذكر رحمه الله فى الأمر السادس التحقيق أنه لا ـ فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً فى وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعه فى الدريجيات كما فى مثال الحيض، فإنّه فى مثل الحيض تنجّز التكليف على الزوج بترک وط ء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، وظاهر هذا الكلام هو بعينه ما ذكره الماتن من أنه لا ـ فرق بين الدفعيات والتدريجيات إذا كان التكليف فعليا، وأنه إذا وجب رعايه المعلوم بالإجمال فى الدفعيات لفعليه التكليف لزم رعايته فى التدريجيات أيضا، وإن لم يجب فى الثانى لم يجب فى الأول أيضا، لاتحاد ملاک

....

وجوب الاجتناب وهو تعلق العلم بالتكليف المتوجه إلى المكلف فعلاً، ولذا التزم قدس سره بوجوب الاجتناب فى مسأله الحلف على ترک الوط ء فى ليله خاصه، واشتبهت تلک الليله بين ليلتين، وفى مسأله علم التاجر بابتلائه فى يومه أو شهره بمعامله ربويه، نعم ما ذكر فى مسأله علم التاجر خارج عن البحث فى المقام فلا يجوز للتاجر الدخول فى معامله لا يعلم حكمها ويحتمل دخولها فى معامله ربويه حتى مع عدم العلم الإجمالى؛ لأنّ جريان البراءه فى الشبهه الحكميه مشروط بالفحص ومع عدمه كما هو الفرض لا يكون معذوراً، بل يحكم بفساد المعامله بمعنى عدم جواز ترتيب الأثر عليها؛ لأنه لا يتمسک فيها بعموم «أوفوا بالعقود» لعلمه بخروج المعامله الربويه عن مثله، وأن التمسک بالعام موقوف على الفحص وعدم الظفر بالدليل على التخصيص، وعلى الجمله العلم الإجمالى فى التدريجيات فى الشبهه الحكميه قبل الفحص خارج عن مورد الكلام فى المقام، والموضوع للكلام فى المقام ما إذا كانت الشبهه موضوعيه أو حكميه بعد الفحص، وإن العلم الاجمالى فى التدريجيات كالعلم الإجمالى به فى الدفعيات، وقد ذكرنا أنه لو كان التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير تعلقه بأمر استقبالى فعليا بنحو الواجب المعلق يكون تساقط الأُصول النافيه فى أطرافه كتساقطها فيما كان المعلوم بالإجمال أطرافه دفعيه، وأما إذا كان نفس التكليف على بعض التقادير أمرا استقباليا وبنحو الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن أو الموقت فمع العلم بحصوله مستقبلاً إن لم يكن المعلوم بالإجمال فعليا فرضان.

احدهما: أن تكون القدره فى ظرفه على موافقه التكليف شرطا فى الاستيفاء للملاک لا لنفس الملاک، بمعنى أن المكلف إذا عجز عن الفعل يفوت عنه ملاک

....

الواجب كفوته ممن يكون قادرا عليه ويترك الفعل اختيارا، وفى هذا الفرض يجب على المكلف التحفظ على القدره عليه فى زمانه لاستقلال العقل بعدم جواز تفويت الملاک الملزم ويكون التكليف المردّد بين الفعلى والاستقبالى خارجا عن خطابات الأُصول النافيه، حيث إن العلم بالملاک كافٍ فى عدم جواز التفويت، وبتعبير آخر كما يقبح الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال مع فعليه أطرافه كذلک يقبح هذا الترخيص فى تفويت الملاک الملزم.

والفرض الثانى: ما إذا كان الملاک على تقدير حصول التكليف متأخرا ينحصر على القادر فى ذلک الظرف بأن تكون القدره عليه فى ظرفه دخيله فى الملاک لا فى استيفائه، فهل يجوز للمولى الترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالاجمال المردّد بين كونه فعليا أو تكليفا استقباليا بهذا النحو؟ فالظاهر عدم الفرق فى قبح الترخيص مع العلم بحصول التكليف فى ظرفه وقدره المكلف على موافقته سواء كان فعليا أو استقباليا، وعدم لزوم حفظ القدره فى هذا الفرض لا ينافى عدم جواز الترخيص فى مخالفته فى ظرفه سواء كان ظرفه فعليا أم استقباليا؛ لأنّ المفروض أنه لولم يكن ظرفه فعليا يكون حصوله فى المستقبل، ولفعليه ملاکه ولزوم استيفائه فى ذلک الظرف لا يصح من المولى الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه فى المعلوم بالإجمال المردّد بين كونه تكليفا فعليا وكونه استقباليا. كما هو المفروض، وإن جاز للمكلف تفويت قدرته على الموافقه قبل مجىء الظرف الاستقبالى، إلّا أنه يعلم بأنه لا يفوته ويحصل التكليف فى المستقبل لولم يحصل فعلا، وما فى ظاهر تقريرات العراقى قدس سره من حفظ القدره عليه فى الفرض الثانى أيضا، وتعليل تنجيز العلم الإجمالى بتعلقه بتكليف إما متعلق بالطرف الفعلى أو بحفظ القدره على الاستقبالى

ص: ٣٧٥

معيناً أو مردداً، أو من جهه تعلقه بموضوع يقطع بتحققه إجمالاً فی هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضه مثلًا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجيه، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعليه، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالی كذلك يصح بأمر استقبالی، كالحج فی الموسم للمستطيع، فافهم.

من غير ناحيه شرط الوجوب وقيده كما ترى، وتوجيهه أخيرا بتنجيز العلم الإجمالی فی التدريجيات كالدفعيات بما سلكه فی فعليه التكاليف من أن الإراده الباعثه من المولی تتعلق بالفعل الاستقبالی بعنوانه، وحصول الشرط ودخول الوقت خارجا لا يكون بنفسه دخيلاً فی تعلق إراده المولی، بل الدخيل فی تعلقها لحاظهما طريقا ومشيرا إلی الخارج فيكون التفاوت فی ناحيه الانبعاث الناشئ عن الخطاب المتوجه إلی المكلف بتلك الإراده، حيث لا يكون الانبعاث إلاّ بعد تطبيق الشرط والوقت علی المورد وكيفيه الانبعاث بل أصله خارج عن مدلول الخطاب ولا يمكن أخذهما فی مدلوله، حيث إنه متفرع علی الخطاب ومدلوله ووصوله إلی المكلف، وعلی كل تقدير يتعلق العلم الإجمالی بالإراده الباعثه الفعليه الموجبه عند العلم بها لزوم حفظ القدره علی موافقه التكليف المشروط أو الموقت الحاصل فيما بعد من غير ناحيه شرط التكليف أو قيده لا يخفی ما فيه، فإن الإراده الباعثه للمولی تتعلق بجعل التكليف، والتكليف أمر اعتباری فتاره يعتبر الوجوب المتعلق فعليا، والاستقباليه إنما تكون فی نفس الفعل، وأُخری يعتبر الحكم والوجوب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت خارجا، ففی الثانی لا يجب حفظ القدره علی الفعل إلاّ بعد تحقق الشرط أو دخول الوقت بخلاف الأول، فإن نفس التكليف فيه فعلی وتقتضی فعليته حفظ القدره علی الفعل الاستقبالی، ولو قبل حصول الشرط ودخول الوقت، كما

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعليه التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا[۱].

أوضحنا كل ذلك فى بحث الواجب المشروط بالشرط المقارن والواجب المعلق، وعلى ذلك لم يبق فى البين وجه لتنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات التى يكون نفس التكليف مرددا بين كونه فعليا أو أمرا استقباليا غير ما ذكرنا من قبح الترخيص القطعى من المولى فى المخالفه القطعيه للتكليف الذى هو إما فعلى أو يعلم المكلف بصيرورته فعليا مستقبلاً.

الاضطرار إلى بعض أطراف العلم

[۱] ذكر الماتن قدس سره أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين يوجب عدم العلم بفعليه التكليف، مثلاً إذا علم نجاسه أحد المايعين أحدهما خل والآخر ماء، واضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه المهلك، أو علم نجاسه أحد الماءين واضطر إلى شرب أحدهما لدفعه فشرب الماء فى المثال الأول، وشرب أحد الماءين فى المثال الثانى حلال واقعا بلا فرق بين كونه هو النجس الواقعى أم لا، والخل فى الأول وغير المختار فى الثانى تعلق التكليف به مشكوك فتجرى فيه أصاله الحليه، ثم إنه قدس سره ذكر عدم الفرق فى مانعيه الاضطرار عن العلم بالتكليف الفعلى بين ما كان الاضطرار إلى المعين أو غيره قبل العلم الاجمالى أو طرو الاضطرار بعدم حصول العلم الإجمالى، والتزم بأن العلم الإجمالى فى موارد الاضطرار إلى بعض أطرافه غير منجز، حيث لا يكون فى هذه الموارد علم بالتكليف الفعلى ولو إجمالاً، وتعرض قدس سره لما يقال بأن مانعيه الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالى إذا كان الاضطرار سابقا على العلم صحيح، وأما المانعيه فيما إذا طرأ بعد

....

العلم الإجمالی لم یحرز وجهه، ولم یعلم الفرق بین طرو الاضطرار بعد العلم الإجمالی، وبین فقد بعض الأطراف، حیث إنّه مع فقد بعضها بعد العلم لا یوجب عدم لزوم رعایه احتمال التکلیف فی الأطراف الباقیه، وأجاب بالفرق بینهما، وحاصله أن الأحکام الإلزامیه المجعوله لموضوعاتها بالإضافه إلی تلک الموضوعات لیست بمقیده بل تثبت لها بحصولها خارجا وترتفع عنها بارتفاعها، مثال حرمه شرب الخمر تکون فعلیه بحصول الخمر، واعتصام الماء الکر یکون فعلیا بحصول الماء الکر وبقائه، وإذا ارتفع الموضوع بأن صار الخمر الخارجی خلاً أو زالت الکریه من الماء ترتفع الحرمه فی الأول والاعتصام فی الثانی، وهذا الارتفاع قهری ولیس من تقیید الحکم وعدم إطلاقه، وعلی ذلک فلو علم إجمالاً بخمریه أحد الاناءین فیعلم بالحرمه الفعلیه المطلقه فی أحدهما، وبعد فقد أحدهما یشک فی ارتفاع تلک الحرمه بعد فعلیتها وتنجزها، وهذا بخلاف طرو الاضطرار حیث إن طروه غایه للتکلیف وحدّ له قیدا، فالماء المغصوب بعد طرو الاضطرار إلی شربه باق، ولکن لا حرمه فی شربه فمع الاضطرار إلی شرب أحد المائعین معینا أو إلی غیر معین، لا یصح القول بأنه کان لنا العلم بالحرمه الفعلیه المطلقه فی أحدهما ویشک فی ارتفاع ما تعلقت به، بل الصحیح أن یقال قد علمنا بالحرمه المغیاه الفعلیه التی نحتمل حصول غایتها فیکون الشک فی الحرمه بعد طرو الاضطرار فی الآخر شکا بدویا.

وبتعبیر آخر طرو الاضطرار غایه للمعلوم بالإجمال أی التکلیف الفعلی بخلاف فقد أحد الأطراف فإنه لیس غایه للمعلوم بالإجمال، بل غایه للعلم به والشک فی الحرمه بعد طرو الاضطرار إلی أحدها من الشک البدوی فی حدوث

....

حرمه مطلقه من الأول، بخلاف فقد بعض الأطراف فإن العلم الإجمالى بحدوث حرمه مطلقه بحاله، غايه الأمر لا علم ببقائها، ومقتضى قاعده الاشتغال إحراز الخروج عن عهدتها بترك الأطراف الأُخرى فى موارد العلم بالحرمه أو بالاتيان بها فى موارد العلم بالوجوب.

أقول: لا فرق بين غايه الاضطرار وسائر القيودات والغايات للتكليف، ولو كان العلم الإجمالى غير منجز للتكليف بعد طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو غير معين يكون الأمر كذلك فى غيره أيضا، كما إذا علم إجمالاً بكون أحد العصيرين من العصير العنبى الذى غلى ولم يذهب ثلثاه، والآخر عصير زبيب مغلى فيجب الاجتناب عنهما، وإذا ذهب ثلثا أحدهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر، والحلّ ما تقدم فى بحث مفهوم الشرط من أن القيود وإن اختلفت بحسب مقام الإثبات وترجع إلى الحكم الوارد فى الخطاب تاره واُخرى إلى الموضوع الوارد فيه، إلّا أن هذا فى مقام الإثبات فقط، وأما بحسب مقام الثبوت فكلها ترجع إلى الموضوع، حيث تفرض فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود تاره واُخرى مفروض العدم، وكما أن الموضوع للاعتصام هو الماء الكر كذلك الموضوع للحرمه الخمر المفروض عدم كون شربها اضطراريا، وكذلك الحال فى سائر الأحكام بالإضافه إلى موضوعاتها، وثانيا لو فرضنا أن العلم الإجمالى بالإضافه إلى الحكم المغيَّا، بالاضطرار ونحوه غير منجز بعد طرو الاضطرار أو غيره من الغايه على بعض الأطراف، ولكن إذا لم يعلم المكلف بطرو الاضطرار إلى أحدهما من قبل، كما إذا كان أحد المائعين ماءً والآخر خلًا، وعلم أيضا بحدوث اضطراره إلى شرب الماء لدفع عطشه فإنه مع العلم فعلاً بنجاسه أحدهما يعلم إجمالاً إما بحرمه شرب الماء عليه فعلًا إلى طرو الاضطرار، أو

....

بحرمه شرب الخل عليه مطلقا لعدم الاضطرار إليه ولو مستقبلاً، حيث إنه لا يرفع العطش، فأصاله البراءه عن التكليف فى كل منهما معارضه بأصاله البراءه عن التكليف المتعلق بالآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى إلى ما بعد الاضطرار إلى شرب الماء، فإن هذا الاستصحاب من القسم الثانى من الاستصحاب فى الكلى، بل الأمر كذلك فى حصول الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه كما لا يخفى.

ثم إن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم صورا.

الأُولى: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض معين ثم يحصل العلم الإجمالى، كما إذا علم بوقوع نجاسه فى أحد مايعين أحدهما ماء والآخر خل، وكان المكلف قبل وقوع النجاسه مضطرا إلى شرب الماء لدفع عطشه، ولا ينبغى التأمّل فى هذه الصوره فى عدم تنجيز العلم الإجمالى بالإضافه إلى الخل أيضا؛ لأنّ الماء المزبور يجوز شربه لمكان الاضطرار إليه سواء وقعت النجاسه فيه أم لا، فيكون الشك فى حرمه شرب الخل شكا بدويا فتجرى أصاله الحل فيه، ولكن لا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالى والحكم بجواز شرب الخل بأصاله الحليه إذا كان الماء بقدر رفع الاضطرار لا أزيد، وإلاّ فالتنجيز بحاله للعلم الإجمالى عند وقوع النجاسه بحرمه شرب الخل أو الباقى من الماء.

ولا يخفى أيضا أن أصاله الطهاره فى ناحيه الخل فى الفرض تسقط بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى ناحيه الإناء الذى فيه الماء، ولكن لا مجرى لأصاله الطهاره فى ظاهر شفتيه بعد شرب الماء، بدعوى أن نجاستهما مانعه عن الصلاه قبل التطهير، وذلك فإن أصاله الحليه الجاريه فى الخل لها خطاب خاص وأصل طولى فيؤخذ بها

....

على ما تقدم سابقا، وأما أصاله الطهاره لظاهر شفتيه فلا أثر لها حتى تقع المعارضه بينها وبين أصاله حليه الخل، حيث إن المفروض عدم تمكن المكلف من التطهير لفقد الماء، نعم إذا بقى الخل إلى أن وجد الماء لتطهيره فلا يجوز شربه لوقوع المعارضه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، ثم حصل العلم الإجمالى كما إذا اضطر إلى شرب أحد الماءين ثم علم إجمالاً بوقوع النجاسه فى أحدهما، وقد يقال فى هذه الصوره بعدم تنجيز العلم الإجمالى كالصوره الأُولى، بدعوى أن ما يدفع المكلف اضطراره بشربه حلال وحرمه شرب الآخر بعده مشكوك بدوا، فيؤخذ بأصاله الحليه فيه، ولكن هذا القول ضعيف، والصحيح تنجيز العلم الإجمالى؛ لأنّ الاضطرار يرفع الحرمه إذا كان طارئا على ارتكاب الحرام كما هو مفاد رفع الاضطرار، وقوله عليه السلام : ما من محرّم إلّا وقد أحلّ لمن اضطر إليه(١)، والمفروض فى هذه الصوره عدم طرو الاضطرار إلى شرب الماء المتنجس، ولذا لو كان المتنجس منهما محرزا كان على المكلف دفع اضطراره بغيره.

وعلى الجمله النجس منهما واقعا باقٍ على حرمته وموجب لتساقط الأُصول النافيه فيهما، غايه الأمر لا تجب الموافقه القطعيه فى الفرض؛ لأنّ حكم العقل بلزومها للتحرز عن العقاب المحتمل، ومع كون الموافقه القطعيه موجبه للابتلاء بمحذور آخر كالقاء النفس فى التهلكه لا يحكم العقل بلزومها، أضف إلى ذلك أن الشارع إذا رخص فى ارتكاب المحرم لدفع الاضطرار فالترخيص فى ارتكاب محتمل

١- ١) وسائل الشيعه ٢٣:٢٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

....

الحرمه أولى، غـايه الأمر الترخيص فى الأول واقعى وفى الثانى ظاهرى، وقـد تقـدم أن كلام الماتن ظاهره كون الترخيص واقعيا، وكـذا يظهر ذلك من المحقق النائينى قـدس سـره ولكن يختلف ما ذكره عما ذكره الماتن، حيث قال: ما يدفع به الاضـطرار قبل دفعه كـان محرمـا على تقـدير كـون المعلوم بالإجمـال فيه، ولـذا يجب رعـايه العلم الإجمـالى فى الطرف البـاقى حـتى بعـد دفع اضـطراره، حيث لم يطرأ الاضـطرار على خصـوص الحرام الـواقعى، وانمـا يكون اختيـاره لـدفع اضـطراره موجبـا لسـقوط حرمته الواقعيه، ولكن لاـ يخفى أن تعلق الحرمه الواقعيه بفعـل قبـل ارتكابه وسـقوطها عنـد اختيار ارتكابه أمر غير معقول؛ لأنّ التكليف للزجر عن اختيار متعلقه، وإذا جاز الفعل واقعا باختيار ارتكابه فلا يبقى معنى لتحريمه، والحل أن اختيار شـىء لدفع اضطراره إلى الجامع لا يوجب طرو الاضـطرار عليه ليكون التكليف به ساقطا باختياره لـدفع اضـطراره، والمتعين ما ذكرنا من عـدم حكم العقل فى الفرض بلزوم الموافقه القطعيه، ولا يبعد أن يجرى الاستصـحاب فى بقاء النجس بعد رفع الاضـطرار بأحدهما فى هذا الفرض أيضـا، كمـا يـأتى فى الصوره الثـالثه. ومما ذكرنا يظهر الحال فى الصوره الثالثه: وهى ما إذا كان طرو الاضـطرار إلى شـرب أحد مـاءين بعـد العلم بنجاسه أحـدهما، فإنه عنـد طرو الاضـطرار فالمختار لـدفعه باق على حرمته الواقعيه فيما إذا انطبق عليه المعلوم بالإجمـال، غـايته أنه لاـ تجب الموافقه القطعيه عقلاًـ على مـا تقـدم، بـل يمكن فى الفرض الالـتزام بوجوب الاجتنـاب عن الآخر للاستصـحاب فى بقـاء ما تنجس واقعا، ولا يعارض بالاستصـحاب فى عـدم وقوع النجس فى الباقى لسـقوطه بالمعارضه مع عـدم وقوعه فى المدفوع به الاضطرار قبل طرو الاضطرار إلى شرب أحدهما.

لو كـان إلى غير معين، ضـروره أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحـد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافى العلم بحرمه المعلوم أو بوجوبه بينهـا فعلاً، وكـذلك لا فرق بين أن يكون الإضـطرار كـذلك سابقاً على حـدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينهـا من أول الأـمر كـان محـدوداً بعـدم عروض الإضـطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لمـا كـان التكليف به معلوماً،

لا يقال: كيف يكون المـدفوع به الاضـطرار محرما واقعا عنـد اختياره لـدفعه، وما فائـده تحريمه عنـده مع كون الغرض من النهى الزجر عن متعلقه، والتأمـل فى فائـده النهى والغرض منه يجرى فى كـل من الصورتين الثـانيه والثـالثه، فـإنه يقـال نعم الغرض من النهى الزجر عن متعلقه، وهـذا الغرض حاصـل، حيث إنه لو علم أثنـاء الارتكـاب أن ما يرتكبه نجس يجب قطع الارتكاب ودفع اضـطراره بغيره، بخلاف ما إذا كان الاضـطرار إلى معين، فإنه لو علم نجاسـته حين ارتكابه فلا يضر لسقوط النهى عنه بالاضطرار إليه.

والصوره الرابعه: ما إذا علم بنجاسه أحد مائعين، أحدهما ماء والآخر خل، ثم طرأ الاضطرار إلى شرب الماء لدفع عطشه، ففيها ما تقـدم مـن عـدم الفرق بيـن طرو الاضـطرار إلى بعض الأـطراف وبيـن فقـده، فى أن العلـم الإجمـالى بنجـاسه أحـدهما قبـل طرو الاضطرار أو فقد بعض الأطراف مقتضاه لزوم الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الأُصول النافيه فى جميع الأطراف قد سقطت قبل طروه أو فقد بعض الأطراف، بل يمكن فى الفرض الاستصـحاب فى بقاء ما وقعت النجاسه فيه سابقا، فإن المقام من قبيل القسم الثانى من الكلى، ومقتضـاه رعـايه التكليف المحتمـل فى غير المضـطر إليه أو البـاقى من الأـطراف، ولا مجال فى المقام لـدعوى معارضـه الاستصحاب فى عدم وقوع النجاسه فى الخل مع الاستصحاب فى بقاء الكلى بعد دفع الاضطرار بالماء، أو

لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا- يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا كفقد بعضها، فكما لا إشكال فى لزوم رعايه الاحتياط فى الباقى مع الفقدان، كذلك لا- ينبغى الإشكال فى لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقى أو ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه.

بعد فقد بعض الأطراف، وذلك لسقوط جميع الأُصول النافيه فى الأطراف قبل طرو الاضطرار أو فقد بعضها.

وهذا بخلاف الصوره الأُولى، من حصول العلم بوقوع النجاسه بعد الاضطرار إلى معين، حيث ذكرنا أن أصاله الحليه فى الخل جاريه ولم تسقط ومع أصاله الحليه لا يجرى الاستصحاب فى بقاء النجاسه السابقه؛ لأنه لا أثر لبقاء النجاسه إلّا الاحتياط لاحتمال دفع الضرر ولا يثبت نجاسه الخل، واحتمال الضرر مدفوع فى شرب الخل بجريان أصاله الحليه فيه كما أوضحنا ذلك فى بحث الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى إذا احتمل التكليف فى الفرد الباقى المحتمل، وكان احتماله فيه مدفوعا بالأصل النافى، ولا- يخفى أن الملاك فى تنجيز العلم الإجمالى وعدم تنجيزه فى موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا، هو حصول العلم الإجمالى لا- المعلوم بالإجمال، بمعنى أن سبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار للبعض المعين من الأطراف لا يفيد فى تنجيز العلم الإجمالى، وإنما الموجب لتنجيزه ما إذا كان نفس العلم الإجمالى قبل الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا، ولو كان لاحقا بالاضطرار فلا- يفيد التنجيز لأ-ن الموجب لتنجيزه تساقط الأُصول النافيه فى أطرافه، وأطرافه تكون موردا لها عند حصول العلم، فإن الموضوع لها الشك فى الأطراف، الحاصل

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمه به، كان قضيه الإشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الإضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الإشتغال به من الأول إلّا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به إلّا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلّا من باب الاحتياط فى الشبهه البدويه، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

الثاني: إنه لما كان النهى عن الشيء، إنما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه لولم يكن له داعٍ آخر[١].

بحصول العلم الإجمالى وسبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار لا يؤثر فى المعارضه، إذا كان نفس العلم به لاحقا على الاضطرار، ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان العلم الإجمالى مقارنا لحصول الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، وأنه لا يكون فى الفرض للأصل النافى فى غير المضطر إليه معارض حتى وإن كان نفس المعلوم بالإجمال سابقا على الاضطرار فتدبر.

اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالى فى تنجيزه

[١] اعتبر جماعه فى تنجيز العلم الإجمالى بالحرمه الابتلاء بجميع أطرافه، وذكر فى وجهه أنه لا ينبغى التأمل فى اعتبار التمكن من فعل فى صحه النهى عنه، حيث إن النهى عن فعل لا يتمكن المكلف منه لغو لا يصدر عن المولى الحكيم، وإذا كان الوجه فى عدم صحه النهى فى فرض عدم التمكن من المتعلق ما ذكر جرى فيما كان الفعل مما يترك عاده ولا يحصل للمكلف داع إلى ارتكابه مع اطلاعه بما عليه من الخصوصيات، ولذلك التزموا كالماتن قدس سره باشتراط الابتلاء فى فعليه النهى؛ لأنه مع عدم الابتلاء لا يترتب على النهى عنه دعوه للمكلف إلى الترك.

....

وقـد يقـال لازم ما ذكر اشتراط الابتلاء فى التكليف الوجوبى أيضا، بأن يعتبر فى الوجوب الفعلى إمكان ترتب دعوته إلى الفعل وإذا فرض فعـل لا يحصل للمكلف داع إلى تركه عاده يكون الأمر به لغوا، كايجاب ستر العوره عن غير الزوجه ووجوب الانفاق على النفس والولد، واعترف الماتن قدس سـره بذلك فى هامش الكفايه، وقد ذكر النائينى قدس سره أن اشتراط الابتلاء يختص بالتكـاليف التحريميه، والمراد من الخروج عن الابتلاء كون الموضوع لحرمه الفعـل بحيث يحتاج الاتيان بمتعلق النهى إلى تهيئه مقدمات للوصول إليه بحيث لا يرغب عاده إلى تلك الهيئه، ككون المايع النجس أو الغصبى فى أرض يحتاج الوصول إليها إلى سفر طويـل، وهـذا النحو من الفعـل لا يصح النهى عنه، ولكن يصـح الأـمر بمثل هـذا الفعل؛ لأنّ الأمر يكون داعيا له إلى تهيئه المقـدمات، وأمـا إذا لم يكن الموضوع كـذلك بـل عـدم ارتكـابه لوجود داع آخر يـدعو إلى تركه ولا يتخلف الـداعى عـاده، كتحريم أكـل الخبـائث فيصـح النهى عنه كمـا يصـح الأمر بستر العوره، حيث يكون النهى والأمر مؤكـدين للارتـداع أو الاتيان، ولكن قـد ينـاقش فى الفرق بين مـا إذا كان الوصول إلى الموضوع محتاجا إلى تهيئه مقـدمات لا يحصل للمكلف عاده الـداعى إليهـا، وبين مـا إذا كـان الموضـوع بيـد المكلف ولكن يكون له داع آخر إلى ترك متعلق النهى لا يتخلف عنه عـاده، بحيث لا يحصـل للنهى المفروض داعويه إلى الترك، ولو كـان النهى فى الفرض الأـول لغوا لكـان فى الثانى أيضا كـذلك، وبتعبير آخر كما يصح أخذ القدره فى متعلق النهى بأن يضاف النهى إلى الفعل المقدور كذلك يصح أخذ الابتلاء بمعنى عدم الداعى الآخر الـذى لا يتخلف عاده فى متعلقه بأن يختص النهى بالفعل الـذى يمكن فيه حصول الـداعى إلى الارتكاب عاده، ولكن الصـحيح عدم اعتبار الزائد على القدره لا فى الإيجاب ولا فى

. ...

التحریم، حیث إن النهی مع الـداعی الآـخر إلی الفعـل أو الترک مؤکـد یکون موجبـا للقرب فیما إذا کان کل منهما مسـتقلاً فی الـدعوه بمعنی أنه لولم یکن للمکلف داع آخر إلی الفعـل أو الترک لکـان الأـمر أو النهی داعیا له إلی الاتیان أو الترک، وحیث إن الغرض فی الأوامر الشـرعیه والنواهی الشـرعیه لیس مجرد الفعل أو الترک، بل الغرض منهما اسـتناد الفعل إلی أمر الشارع به، واسـتناد الترک إلی نهیه، لصـح للشـارع الأـمر والنهی حتی فیمـا کـان للمکلف داعٍ آخر إلی الفعـل أو الترک، ولاـ یقاس ذلک بـالموارد التی یکون الغرض من الأـمر والنهی مجرد الإتیـان بالمتعلق أو ترکه خارجًا، لیکون الأمر والنهی مع داعٍ آخر لا یتخلف عاده عبثا.

لا یقال: لو کان الغرض فی الأوامر الشـرعیه ونواهیه الاستناد فی الفعل أو الترک إلی أمر الشارع ونهیه لکانت التکالیف کلها من التعبدی مع أن النواهی کلها والأوامر جلّها توصلیات.

فإنه یقال: إنما یکون المتعلق توصلیا أو تعبدیا لملاک فیه، فإن کان الملاک فیه غیر موقوف علی قصد التقرب فهو توصلی، وإن کـان موقوفا علی الاسـتناد وقصـد التقرب فهو تعبـدی، وبتعبیر آخر فی موارد العباده یتعلق الأمر بالفعل مع قصـد التقرب بخلاف التوصـلی فـإنه یتعلق بـذات الفعل علی ما أوضـحنا فی بحث التعبـدی والتوصـلی، وأما الغرض من التکلیف فی کل من التعبـدی والتوصـلی الاسـتناد، وربما یشـیر إلی ذلک قوله سـبحانه: «وما أُمروا إلّا لیعبدوا اللّه»(۱)، نعم رعـایه هـذا الغرض فی کل الأوامر والنواهی من مراتب تکمیل النفس والتقرب إلیه سبحانه.

ص: ۳۸۷

۱- ۱) سوره البینه: الآیه ۵.

....

وعلى الجمله الغرض من النهى عن فعل إمكان كونه داعيا إلى تركه حتى فيما إذا كان له داعٍ آخر إلى تركه، وكذلك الغرض من الإيجاب إمكان كونه داعيا إلى الفعل ولو مع فرض داعٍ آخر له إلى الإتيان.

والمشهور بين القوم أنه إذا صح التكليف بما هو خارج عن الابتلاء بالمعنى المتقدم فى كلام النائينى قدس سره ، بل وغيره مما يكون التكليف فيها للتأكيد والتكرار فى الداعويه بالمعنى المتقدم يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالى بالتكليف بين الداخل فى الابتلاء أو غيره، بخلاف ما إذا قيل باختصاص التكليف بمورد الابتلاء، فإنه تجرى الأُصول النافيه فى الداخل فى الابتلاء بلا معارض، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن تنجيز العلم الإجمالى يكون بتعارض الأُصول النافيه فى الأطراف، وإذا اختص بعض الأطراف بأصل طولى نافٍ فلا يكون تنجيز للعلم الإجمالى، وعلى ذلك فالأُصول النافيه كالاستصحاب فى عدم الموضوع وعدم التكليف فى الأطراف متعارضه، وكذلك أصاله الطهاره والحليه، إلاّ أن حديث الرفع بفقره: «رفع ما لا يعلمون» يختص بما إذا كان الموضوع للحرمه أو الحرمه فى الداخل فى الابتلاء، حيث إن الوضع فيه ثقل على المكلف بخلاف الوضع فيما هو خارج عن الابتلاء فإنه لا ثقل فيه، حيث لا يرتكبه المكلف فيكون الرفع فى الداخل فى محل الابتلاء امتنانا دون غيره، نعم إذا اختص الخارج عن الابتلاء بأصل مختص لا يجرى فى الداخل فى مورد الابتلاء تقع المعارضه بينه وبين أصاله البراءه الجاريه فى الداخل فيه.

ثم على تقدير اعتبار الابتلاء فى صحه التكليف، فإن شك فى خروج بعض الأطراف عن الابتلاء بالشبهه المفهوميه فإن للخروج عن الابتلاء مراتب، فبعض تلك

....

المراتب متيقن وبعضها مشكوك، فهل يصح مع المرتبه المشكوكه التمسک بإطلاق خطاب تحريم الشیء وتثبت الحرمه فی الفرض بين الاطراف؟ ويكون العلم الإجمالی منجزا كما عليه الشيخ قدس سره ، أو أنه لا يصح معها التمسک بالإطلاق فی الخطاب حيث يعتبر فی التمسک بالإطلاق فی خطاب الحكم فی مورد إحراز إمكان ثبوت الحكم فيه بحسب مقام الثبوت كما عليه ظاهر الماتن، فيجری الأصل النافی فی الطرف الداخل فی الابتلاء، فالصحيح علی القول باشتراط التكليف بالابتلاء هو الأول، فإنه كما يصح التمسک بالإطلاق من الخطاب فی موارد الشک فی ثبوت الحكم من سائر الجهات، كذلک يتمسک به فی مورد احتمال عدم إمكان ثبوت الحكم فيه ثبوتا، حيث إنه بالإطلاق المزبور يستكشف ثبوته وإمكانه، ولذا لم يحصل إحراز هذا الإمكان من مقدمات الإطلاق وإلاّ لم يمكن التمسک بالإطلاق فی موارد الشک فی ثبوت الحكم ثبوتا، لاحتمال عدم الملاک له فيها، مع أن ثبوت الحكم وجعله فی مورد عدم ملاكه فيه قبيح علی المولی الحكيم.

وعلی الجمله: مع الأخذ بالإطلاق المقتضی لثبوت الحكم بين الأطراف تكون الاُصول النافيه فيها متعارضه إلاّ فی الفرض الذی ذكرناه، نعم لو قيل بانصراف خطابات التكليف إلی ثبوته فی موارد الابتلاء، كما يدعی ذلک بانصرافها إلی القادرين علی متعلقات التكليف لما يمكن التمسک بها فی موارد الشک فی الابتلاء بنحو الشبهه المفهوميه، ولكن الدعوی بمراحل عن الواقع، ولو كان مراد الماتن ذلک كان المتعين تعليل عدم جواز التمسک بعدم إحراز ظهور الخطاب لا بصحه إطلاق الحكم وإمكانه ثبوتا، وإلاّ يؤخذ بالإطلاق فی الخطاب فی موارد تقييد الحكم ثبوتا أو إمكان إطلاقه كذلک كما ذكرنا.

هـذا كله فى الشـبهه المفهوميه للابتلاـء، وأما إذا شك فى الخروج عنه بالشـبهه المصـداقيه فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبـات التكليف للموضوع الموجود بين أطراف يحتمـل وجودها خارج الابتلاء أو الخارج عن القـدره، كما إذا علم بنجاسه إناء زيـد أو عمرو، وإنـاء عمرو مردّد بين كونه هو المتنـاول بيـده أو خارج عن ابتلائه أو قـدرته، فإنه لا يمكن فى الفرض التمسـك بخطـاب تحريم شـرب النجس لإثبـات التكليف على مـاهو المقرر فى بحث عـدم جواز التمسـك بالعـام أو المطلق فى شـبهتهما المصـداقيه، سواء كان التخصـيص أو التقييـد نقليا أو عقليا، وعليه فيجرى الأصل النافى فى الأطراف الداخله فى موارد الابتلاء أو القدره لاحتمال وجود الموضوع فيما هو خارج عن ابتلائه أو قدرته.

فى الشك فى كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً فى الابتلاء

لاـ يقـال كيف تجرى أصـاله البراءه أو غيرهـا من الأصل النافى فى الـداخل فى الابتلاء أو القـدره مع أن المعروف فيما بينهم أن الشك فى القـدره مورد الاحتياط كما إذا شك فى تمكنه من تجهيز الميت فإنه لا يجوز له تركه أخذا بالأصل النافى، فإنه يقال: يختص لزوم الاحتيـاط بموارد العلم بالملاـك وعـدم اختصـاصه بصوره التمكن كمـا فى المثال، وأما إذا لم يعلم ذلك واحتمل انحصـاره على صوره التمكن من الفعل، فالشك فى القـدره المساوق للشك فى التكليف مجرى للبراءه، بخلاف الصوره الاُولى حيث يلزم فيهـا الاحتياط؛ لأنّ العلم بالملاك الملزم كالعلم بالتكليف فى لزوم الرعايه غايه الأمر يكون المكلف مع عجزه وفوت الملاـك لقصوره معـذورا، بخلاـف تفويته، لكن لاـ علم لنـا غالبـا بهـذا النحو من الملاك، حيث إن الغالب يكون الكاشف عنه التكليف، ومع عدم ثبوته فى حق العاجز لا يحرز الملاك، نعم إذا علم

ـ ولا يكاد يكون ذلك إلاّ فيما يمكن عاده ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهى عنه موقع أصلاً، ضروره أنه بلا فائده ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل ـ كان الإبتلاء بجميع الأطراف مما لابد منه فى تأثير العلم، فإنه

من الخارج أو دل دليل من خطاب شرعى كما فى صوره العجز الناشئ عن ترك التعلم، حيث يستفاد من الروايات الوارده فى وجوبه أن العجز الناشئ عن تركه لا يكون عذرا فيحرز فوت الملاك مع العجز الناشئ عن تركه.

فى استفاده عموم الملاک من خطابات التكاليف

وأما دعوى استفاده عموم الملاك من إطلاق الخطابات لكون مفادها ثبوت التكاليف فى حق المتمكن والعاجز، غايه الأمر يكون التكليف بالإضافه إلى العاجز بداعى الإعلام بالملاك والتصدى للفعل مع عدم إحراز عجزه واحتمال تمكنه، ولذا يكون مع إحراز عجزه معذورا ويكون التمكن شرطا لتنجز التكليف لا يمكن المساعده عليها؛ لأنّ التكاليف من الإيجاب والتحريم بل الترخيص كونها بداعى البعث والزجر والإذن فى الارتكاب، فينحصر مدلولها ثبوتا بحكم العقل على المتمكن من متعلقاتها وأن يكون مدلولها الاستعمالى مطلقا بالإضافه إلى المتمكن والعاجز.

وعلى الجمله اعتبار القدره فى التكليف عقلاً من قبيل ثبوت القيد ثبوتا ولا يوجب انتقاض ظهوره الاستعمالى، بل يوجب عدم اعتباره، نعم إذا كان مفاد الخطاب القضيه الخارجيه فالأمر كما ذكر لا يكون المكلف معذورا فى مخالفه التكليف إلاّ مع إحراز عجزه، وذلك فإن إحراز حال المكلف فيما كان الخطاب بمفاد القضيه الخارجيه يكون على المولى توجيه خطابه إلى عبده، ظاهره أنه أحرز تمكنه من الفعل، بقى فى المقام أمران:

....

أحدهما: قد يقال كما أن خروج بعض الأطراف عن القدره العقليه أو حتى عن الابتلاء بناء على ما تقدم يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى كذلك العجز الشرعى فى بعض أطرافه يمنع عن تنجيزه، كما إذا علم بإصابه النجاسه فى الماء أو الثوب الغصبى فإنه تجرى أصاله الطهاره فى الماء، ولا يعارضها أصاله الطهاره فى الثوب، فإن الثوب المزبور لا يجوز الصلاه فيه سواء كان طاهرا أو نجسا فلا مورد للأصل فيه.

أقول: لو كان غير المقدور شرعا بحيث لم يكن للمعلوم بالإجمال أى أثر فيه أصلاً فيجرى فى المقدور الأُصول النافيه بلا معارض، بخلاف ما كان له أثر فيه، فإن أصاله الطهاره فى الثوب الغصبى مقتضاها طهاره ما يلاقيه ولو بعد ذلك، ويكون هذا الأصل على تقدير جريانه حاكما على أصاله الطهاره فى ناحيه الملاقى (بالكسر) فأصاله الطهاره فى الماء معارضه بأصاله الطهاره فى الثوب، نعم لا بأس بشرب الماء المزبور أخذا بأصاله الحل فيه على ما تقدم من أنها أصل طولى يستفاد من خطاب يختص ببعض الأطراف.

وبتعبير آخر طهاره شىء أو نجاسته وإن كانت جزء الموضوع أو قيده فى تنجس ملاقيه إلاّ أن جزء الموضوع أو قيده فيما كان قابلاً للجعل فى نفسه يمكن التعبد به قبل تمام الموضوع مع احتمال تمامه، بخلاف ما إذا كان الجزء أو القيد غير مجعول بحيث لا معنى للتعبد به إلاّ جعل حكمه، فإن التعبد به لا يمكن إلاّ فى فرض جزئه الآخر أو ذات المقيد، وعليه فالعلم الإجمالى بنجاسه الماء أو الثوب الغصبى كافٍ فى وقوع المعارضه فى الأصل المقتضى لطهاره كل منهما.

وثانيهما: ما إذا فرض تحقق المعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف يكون الحكم فيه فعليا بخلاف ما إذا تحقق فى البعض الآخر فإن الحكم لا يكون فعليا، كما إذا علم

بدونه لا علم بتكليف فعليّ، لإحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقدح أن الملاک فی الإبتلاء المصحح لفعلیه الزجر وانقداح طلب ترکه فی نفس المولی فعلًا، هو ما إذا صح انقداح الداعی إلی فعله فی نفس العبد

بوقوع النجاسه فی الماء أو التراب مع انحصار طهور المکلف بهما، فهل یمکن الإلتزام بجریان أصاله الطهاره فی الماء؛ لأنّ وقوع النجاسه فی التراب علی تقدیره لا أثر له؛ لأنّ بطلان التیمم به علی هذا التقدیر غیر مستند إلی نجاسته، بل إلی کون المکلف واجدا للماء.

أقول: هذا أیضا صحیح فیما إذا لم یکن لطهاره التراب أثر شرعی کجواز السجود علیه أو یعلم ملاقاته طاهرا بالرطوبه المسریه ولو بعد ذلک، لتقع المعارضه بین أصاله الطهاره الجاریه فی الماء وأصاله الطهاره الجاریه فی التراب، وإلّا یجمع المکلّف بین الوضوء بالماء المزبور ثم بعد یبس أعضائه یتیمم به، فإنّ نجاسه الأعضاء علی تقدیر کون الماء نجسا لا یضر بصحه التیمم بالتراب وإن کان الأولی التیمم به أولاً ثم یزیل التراب عن مواضعه ویتوضأ، وأما إذا علم بنجاسه الماء أو کون التراب مغصوبا مع انحصار طهوره علیهما وعدم مرتبه اُخری مما یتیمم به، فبما أن المکلف فی الفرض یعلم بوجوب الصلاه علیه مع الطهور إما بالماء أو بالتراب یتعین علیه رعایته، ولکن الموافقه القطعیه للتکلیف بالصلاه بالجمع بین الوضوء والتیمم توجب المخالفه الاحتمالیه للتکلیف المحتمل المنجز، أعنی حرمه التصرف فی التراب لسقوط أصاله الحلیه فیه بالمعارضه مع أصاله الطهاره والحلیه فی الماء علی ما تقدم یقتصر فی موافقه التکلیف بالصلاه علی موافقته الاحتمالیه أی بالوضوء مع الماء المزبور.

نعم إذا تمکن من المرتبه اللاحقه مما یتیمم به تعین الموافقه القطعیه للتکلیف

مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك فى ذلك كان المرجع هو البراءه، لعدم القطع بالإشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضروره أنه لا مجال للتشبث به إلاّ فيما إذا شك فى التقييد بشىء بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه، لا فيما شك فى اعتباره فى صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء اللّه تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعليه التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصوره، وأن تكون غير محصوره[۱].

بالصلاه بالجمع بين الوضوء والتيمم بتلك المرتبه، ولو عكس الأمر بأن علم إما بغصبيه الماء أو كون التراب نجسا تعين مع انحصار الطهور عليهما التيمم بالتراب المزبور، لاحتمال كون الماء غصبا وتنجز حرمه التصرف فيه بمعارضه أصاله الحليه فيه بأصاله الطهاره فى ناحيه التراب.

العلم الإجمالى فى أطرافه غير المحصوره

[۱] اشتهر فى الألسنه عدم الاعتبار بالعلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، وأن تنجيز العلم الإجمالى يختص بما إذا كانت أطرافه محصوره، ولذا تصدوا لذكر المعيار فى كون الشبهه أطرافها محصوره أو غير محصوره، وذكر الماتن قدس سره عدم الفرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين قله أطرافه وكثرتها، نعم ربما تكون كثره الأطراف فى بعض الموارد موجبه لعسر الموافقه القطعيه للمعلوم بالإجمال بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الاتيان بجميعها أو كان رعايته موجبه فى جميع الأطراف الضرر أو غيره مما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته، وهذا الأمر قد يتفق مع قله الأطراف أيضا، فلابد من ملاحظه ما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته وأنه محقق فى مورد العلم الإجمالى أم لا، أو أنه محقق مع كثره الأطراف ومع أى مرتبه منها، فإن اُحرز تحققه فهو وإلاّ يحكم بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال

....

فیما کان فی البین عموم أو إطلاق فی خطاب ذلک التکلیف، ومع عدمهما یکون المرجع أصاله البراءه لکون الشک فی تحقق تکلیف فعلی فی البین.

أقول: المفروض فی الشبهه غیر المحصوره عدم دخولها فی مورد الاضطرار إلی ارتکاب بعض الأطراف لا بعینه وإلّا جری فیها ما تقدم، بل المفروض کون الاجتناب عن جمیع الأطراف عسرا أو حرجا، وقد ذکر الماتن قدس سره فی قاعده نفی الحرج أنها ترفع التکلیف إذا انطبق عنوان الحرج کالضرر علی الفعل الذی تعلق به التکلیف، وفی موارد الشبهه غیر المحصوره لا ـ ینطبق عنوان الحرج أو الضرر علی الفعل فعلاً ـ أو ترکاً، بل یکون الحرج أو الضرر فی الإتیان بجمیع أطراف العلم الإجمالی أو ترکها فلا ـ مجری لقاعده نفی الحرج أو قاعده نفی الضرر فی موارد الشبهه غیر المحصوره، نعم لو قیل بأن الضرر أو الحرج عنوان لنفس التکلیف وأن المنفی نفس التکلیف الحرجی أو الضرری، فقد یدعی أن التکلیف مع العلم الإجمالی به فی أطراف کثیره حرجی؛ لأنّ الحرج فی التکلیف عباره عن کون امتثاله حرجیا فینفی بقاعده نفیه أو نفی الضرر، وبعده لا موجب لرعایه العلم الإجمالی أصلاً.

لا یقال: کیف تکون قاعده نفی الحرج أو الضرر حاکمه فی أطراف العلم الاجمالی؛ لأنّ الإجتناب عن الحرام الواقعی أو الإتیان بالواجب الواقعی لا حرج ولا ضرر فیهما، وإنما یکون الحرج أو الضرر فی إحراز الإجتناب عن الحرام الواقعی أو إحراز الإتیان بالواجب الواقعی، وهذا الإحراز المعبر عنه بالموافقه القطعیه لزومها عقلی لا یدخل فی المجعول الشرعی لیکون منفیا بنفی جعل الحرج أو الضرر، فلا فرق فی عدم شمول القاعدتین بین القول بأن الحرج أو الضرر عنوان لنفس الفعل

....

المتعلق به التكليف، أو على التكليف المتعلق به الفعل، بل لو فرض انطباقه على التكليف لازمه ارتفاعه واقعا فتصير الحليّه فى كل واحد من أطراف العلم واقعيه لا ظاهريه، ولا يظن التزام القائلين بعدم اعتبار العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره بذلك.

فإنه يقال: يصدق الحرج على التكليف الثابت فى طرف واحد من أطراف كثيره، وإن امتثاله فى هذا الحال حرجى، حيث إنه يتوقف على الإتيان بجميع الأطراف أو ترك جميعها ورفعه فى هذا الحال أى مقيدا بحال الجهل وبقاء التردد يكون رفعا ظاهريا، فإن كونه ظاهريا مقتضى تقييد الرفع بحال الجهل وبقاء التردد، نعم بناءً على اعتبار انطباق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل المنطبق عليه عنوانهما التكليف فلا مجرى لهما فى الشبهه غير المحصوره، نعم بناء على ذلك يتعين فى موارد العلم الإجمالى بالواجب فى أطراف غير محصوره الإتيان من أطراف العلم إلى أن يصل رعايه الاحتياط فى الباقى بحد الحرج فى الفعل، فيعلم بعدم التكليف بعد ذلك إما للاتيان بالواجب قبل ذلك أو ارتفاع التكليف على تقدير بقائه، فيكون نظير الاضطرار اللاحق على البعض المعين من أطراف العلم حيث لا يجب رعايه العلم فى الطرف المضطر إليه.

وأما فى موارد العلم الإجمالى بالحرمه فى الشبهه غير المحصوره فإن كان بعض أطرافه خارجا عن القدره فلا بأس بارتكاب أى طرف مما هو داخل فى القدره إذا لم يعلم بوجود الحرام فى تلك الأطراف ولو فى طول الزمان، وأما إذا كانت جميع الأطراف داخله تحت قدرته كذلك، فاللازم الاجتناب عن جميعها إلى أن يصل إلى حد الاضطرار إلى ارتكاب البعض، أو يصل مع الاجتناب عن جميعها فى طول

....

الزمان إلى بقاء بعض الأطراف فقط مما هو بمقدار الحرام المعلوم بالإجمال الأول، ولكن كان الاجتناب عنها أمرا حرجيا، ويتعين ما ذكر أيضا بناءً على أن الحرج والضرر وإن يكونا عنوانين لنفس التكليف، إلاّ أن التكليف الواقعی ليس فی موافقته حرج أو ضرر، وإنما الحرج والضرر فی إحراز الموافقه القطعيه ولزوم الموافقه القطعيه حكم عقلی لا يرتفع بنفی الحرج والضرر فی مقام الجعل، أو أن خطاب نفی الحرج أو الضرر لا يرفع التكليف برفع ظاهری وإنما مدلولهما نفی الجعل واقعا بالإضافه إلی التكليف المجعول فی الشريعه.

كلام النائينی قدس سره فی الشبهه غير المحصوره وبيانه الملاک فی كونها غير محصوره

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقق النائينی قدس سره حيث قال: لا يجب الاجتناب عن أطراف الشبهه التحريميه غير المحصوره، وذلك؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من ارتكاب جميع أطراف الشبهه ومع عدم تمكنه من ذلك لا يمكن المخالفه القطعيه للحرمه الواقعيه، وإذا لم يمكن المخالفه القطعيه فلا تجب الموافقه القطعيه أيضا، فإن لزوم الموافقه القطعيه تابعه لحرمه المخالفه القطعيه، ولهذا يختص عدم لزوم الإجتناب عن الأطراف بالشبهه التحريميه غير المحصوره، وأما التكليف الوجوبی المعلوم بالإجمال بين أطراف كثيره فيمكن فيها المخالفه القطعيه بترک جميع أطراف العلم، ولذا يجب فيها الإتيان بمحتملات التكليف الوجوبی إلی أن يلزم الحرج أو الضرر أو يكتفی بالموافقه الظنيه بناءً علی تعين الإمتثال الظنی بعد تعذر الامتثال القطعی، ومع تعذره أيضا تصل النوبه إلی الإمتثال الاحتمالی علی ما هو المقرر فی بحث مراتب الإمتثال، فتحصّل أن الملاک فی كون الشبهه التحريميه غير محصوره وعدم تنجيز العلم الاجمالی بالحرام فيها هو عدم التمكن من المخالفه

....

القطعیه من جهه کثره أطراف العلم الإجمالی بالحرام.

فی الاستدلال علی حکم الشبهه غیر المحصوره

أقول: إن کـان المراد أنه لاـ یتمکن من ارتکـاب أطراف الشـبهه غیر المحصوره حتی بحسب طول الزمان لم یشترطوا ذلک عند قـولهم بعـدم اعتبـار العلم الإجمـالی فی الشـبهه غیر المحصوره، أضف إلی ذلـک أن مـا ذکره قـدس سـره من أنه إذا لم یمکن المخـالفه القطعیه فلاـ تجب المـوافقه القطعیه أیضـا، وأن وجـوب المـوافقه القطعیه تـابع لعـدم جـواز المخـالفه القطعیه لاـ یمکن المساعـده علیه، فـإن جواز المخالفه القطعیه لا یجتمع مع وجوب الموافقه القطعیه، وأما اجتماع وجوب الموافقه القطعیه مع عـدم إمکـان المخـالفه القطعیه فهو أمر واقع فی الشـبهه المحصوره أیضـا، فـإنه إذا تردد الحرام فی زمان بین ضـدین لهما ثالث فإنه لا یمکن الجمع بین الضدین فی ذلک الزمان حتی تحصل المخالفه القطعیه، ولکن یمکن موافقتها القطعیه بترکهما إلی ضد ثالث، فاللازم أن لا یکون العلم الإجمالی فی الشـبهه المحصوره منجزا بـدعوی أنه لا مانع فی مثل ذلک من الأخـذ بالاُصول النافیه فی کل من الضـدین، حیث لا یلزم من الأخذ بها فی کل منهما المخالفه القطعیه لعدم إمکان تلک المخالفه، نظیر الاُصول النافیه فی کل من الوجوب والحرمه فی دوران الأمر بین المحذورین.

والـوجه فی عـدم صـحه هـذا القـول فی الشـبهه المحصوره المزبوره أنه مع إمکـان الموافقه القطعیه باختیـار الضـد الثـالث یکون التکلیف واصـلًا، ومقتضـی وصوله عقلًا رعایه احتمال التکلیف فی کل من الضـدین فیکون ترخیص الشارع فی کل منهما منافیا للتکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال بینهما، ولا یقاس المثال بدوران الأمر بین

....

المحذورين، حيث إن مع عدم إمكان شيء من المخالفه القطعيه والموافقه القطعيه لا يعتبر التكليف بنوعه واصلًا، والتكليف المردد بين الوجوب والحرمه مع وحده المتعلق لا أثر له ولا يترتب عليه الانبعاث حتى ينافى الحكم الظاهرى فى المتعلق ويجرى ما ذكرنا فى المثال فى الشبهه غير المحصوره أيضا إذا اعتبر فيها عدم التمكن من المخالفه القطعيه ولو فى طول الزمان.

وذكر الشيخ قدس سره فى الوجوه التى يمكن الاستناد إليها فى الالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، واختار الوجه هو أن العلم الإجمالى المزبور لا يعتنى به عند العقلاء ويتعاملون مع أطرافه بالشبهه البدويه، ولذا لا يرى العقل هذا العلم بيانا، ويجرى فى كل من أطرافه حكمه بقبح العقاب بلا بيان، وفسّر كلامه قدس سره بأن احتمال التكليف مع كثره الأطراف فى كل منها يكون موهوما، فيجوز الارتكاب مادام الوهم فى الأطراف، ويرد على ذلك بأنه إن كان المراد أنه لا يعتنى بمجرد كون الاحتمال ضعيفا بأنه لا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى فى أطراف محصوره تساوى احتمال التكليف فى كل من أطرافها، بل يكون العلم الإجمالى منجزا حتى فيما كان احتمال المعلوم بالإجمال فى بعضها ضعيفا، وإن كان المراد من الاحتمال الموهوم الاطمئنان بعدم المعلوم بالإجمال فيما يرتكبه فلازمه جواز الارتكاب مادام الاطمئنان والوثوق بأن المعلوم بالإجمال فى سائر الأطراف، لا عدم تنجيز العلم الإجمالى فى شيء من الأطراف كما هو ظاهر كلامهم بعدم الاعتبار بالعلم الإجمالى مع كون الشبهه غير محصوره.

ويمكن أن يكون مراده قدس سره مما ذكره، ما ذكرناه فى بحث الفقه فى مسأله العلم بالنجاسه فى الشبهه غير المحصوره من أن المراد من العلم هو الذى يغفل عنه عامه

....

النـاس ولاـ يرونه علمـا مع كونه فى الحقيقه علما، وذكرنا عـدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالى، بل يجرى فى التفصـيلى أيضا، ومثلنـا بـالبيضه أو الـدجاجه التى يشتريها أ يتملكها بغير الشـراء، حيث إن جريان اليـد العاديه فى طول سابق الزمان على اُصولهما أمر قطعى، ولكن لا يعتنى به فتدبر.

ثم إن الثمره بين مـا ذكره المحقق النـائينى فى وجه عـدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشـبهه غير المحصوره، وما ذكره الشـيخ قـدس سـره فى وجه عـدم تنجيز العلم الإجمـالى بنـاءً على مـا فسـروا كلاـمه به يظهر فيما لو كان الشك فى الشـىء بنفسه موردا للاحتياط، كما لو اشـتبه مائع مضاف بين أطراف كثيره من الآنيه التى فيها ماء فيكتفى بالوضوء بواحد منها، بناءً على الوجه الذى ذكره الشـيخ لكون المختار للوضوء ماءً، فإن احتمال كونه غير ماء موهوم، بخلاف ما ذكره النائينى قـدس سـره فإنه يجب تكرار الوضوء بما فى الآخر لإحراز التوضؤ بالماء.

وبتعبير آخر لا يكون الشك فى كل من الأطراف كالعدم، ولكن العجب منه قدس سره حيث التزم بكفايه الوضوء الواحد، وعلله بـأن المضـاف المزبور لكثره أطرافه بحكم التـالف، والوجه فى العجب أنه إن كـان المراد بالتلف الاسـتهلاك وارتفاع الموضوع بأن يكون كثره الأطراف موجبا لانتفاء المضاف فهو غير تام صغرىً وكبرىً، أما الصغرى فإنه يلزم على الاستهلاك لوكان درهم واحـد من الـدراهم الكثيره ملك الغير أن يحكم بكل الـدراهم أنها ملك لمن كان له سائر الدراهم، وأما الكبرى فقد ذكرنا فى بحث المطهرات أن الاسـتهلاك لا يوجب انتفاء الموضوع وجواز شـرب الماء الكثير الواقع فيه البول أو غيره من النجاسه، لما دل على اعتصام الماء وجواز شربه واستعماله فى الوضوء، فهذا من التبعيه لحكم الماء الطاهر، ولذا يقتصر على مورد قيام الدليل على

....

التبعیه.

وقد یستدل علی عدم اعتبار العلم فی الشبهه غیر المحصوره بالإجماع، ولا یخفی ما فیه فإن هذه المسأله لم یتعرض لها القدماء من أصحابنا، فکیف یمکن دعوی الإجماع علی حکمها، وعلی تقدیره فلا یمکن إثبات الإجماع التعبدی لاحتمال کون مدرکهم أحد الوجوه المتقدمه، کما یستدل علی عدم اعتبار العلم الإجمالی فی الشبهه غیر المحصوره ببعض الروایات، کروایه أبی الجارود، قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرنی من رأی أنه یجعل فیه المیته؟ فقال: أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیته حرّم فی جمیع الأرضین؟! إذا علمت أنه میته فلا تأکله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وکل، واللّه إنی لأعترض السوق، فأشتری بها اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنُّ کلهم یسمون هذه البربر وهذه السودان»(1) ولا یخفی ما فیه، فإنه یجوز ارتکاب الماخوذ فی أمثال ذلک لا لکون الشبهه غیر محصوره، بل لأنه مع عدم العلم بحرمه المأخوذ بعینه تجری فیه أصاله الطهاره أو الحلیه، ویحکم بکونه مذکی لید المسلم؛ لأنّ غیر المأخوذ محرم علیه قطعا، فإنه إما ملک للغیر أو حرام، کما ذکرنا ذلک فی بحث جوائز السلطان، نعم إذا علم الحرام فی المأخوذ ولو تدریجیا جری علیه حکم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی.

بقی فی المقام أمر، وهو أنه ذکر بعض أنَّ کثره أطراف الشبهه توجب کون الشبهه غیر محصوره فیما إذا لم یکن المعلوم بالإجمال کثیرا، وأما مع کثره المعلوم بالإجمال کما إذا علم أن ثلث الأوانی المنتشره فی البلد بأنها نجسه فیجری علیها

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۵:۱۱۹، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۵.

نعم ربمـا تكون كثره الأـطراف فى مورد موجبه لعسر موافقته القطعيه باجتنـاب كلهـا أو ارتكابه، أو ضـرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلًا، وليس بموجبه لـذلك فى غيره، كما أن نفسـها ربما يكون موجبه لـذلك ولو كانت قليله فى مـورد آخر، فلاـ بـد من ملاـحظه ذاک المـوجب لرفع فعليه التكليف المعلوم بالإجمـال أنه يكون أو لاـ يكون فى هـذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه وملاحظه أنه مع أيّه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شک فى عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلّا فالبراءه لأجل الشک فى التكليف الفعلىّ، هـذا هو حقّ القول فى المقام، وما قيل فى ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

الرابع: أنه إنمـا يجب عقلًا رعايه الاحتياط فى خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترک الحرام المعلومين فى البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها فى كونه محكوما بحكمه واقعاً[۱].

حكم الشـبهه المحصوره، ويسـمى هذا بشـبهه الكثير فى الكثير، والصحيح ملاحظه الموجب لتنجز العلم الإجمالى وجودا وعدما، فـإنه فى مثـل جوائز السـلطان لا يضـر العلم بكثره الحرام بخلاف ما إذا علم المكلف بكثره الحرام فيما يبتلى بجميع الأطراف ولو فى طول الزمان.

فى ملاقى بعض أطراف العلم

[۱] لاـ ينبغى التأمـل فى أن العلم الإجمـالى بـالموضوع بين طرفين أو اكـثر يوجب تنجز التكليف المترتب عليه بسـقوط الاُـصول النـافيه فى الأـطراف فيما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له، أو كان فى البين ما يحرز به تمام الموضوع، وأما إذا كان جزء الموضوع أو قيده فقط فلا يكون العلم الإجمالى به موجبا للتنجز ولا تساقط

....

الأُصول النـافيه، كما إذا علم المكلف فى جسـدين أحـدهما جسـد إنسان ميت لم يغسل والآخر جسـد حيوان ميته، فإن الملاقى لأحـدهما وإن يكن نجسا إذا كان مع الرطوبه المسـريه، إلاّ أن المكلف إذا مس أحدهما لا يوجب ذلك غسل مس الميت؛ لأنه بالملاقـاه المزبوره وإن تحرز النجـاسه، إلاّـ أنه لاـ يحرز بهـا تمام الموضوع لوجوب غسل مس الميت، بل مقتضـى الأصل أنه لم يمس ميت الإنسـان، وهـذا بخلاـف ما إذا كان العلم الإجمالى بموضوع مساوقا لإحراز حصول الموضوع لحكم آخر أيضا، كما إذا علم إجمالاًـ بطهـاره أحـد شـيئين كانـا فى السـابق متنجسـين، فإنه إذا فرض ملاقاه طاهر لأحـدهما مع الرطوبه يحكم بنجاسـه الطـاهر؛ لأـنه مع العلم بالملاقـاه يحرز تمام الموضوع لتنجس الطاهر، فإنه لاقى شـيئا محكوما بالنجاسه مع الرطوبه والملاقاه معها أمر وجدانى، وكون الملاقى بالفتح نجسا بالاستصحاب، وهذا بحسب الكبرى واضح.

جريان الأصل النافى بالإضافه إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل

وإنمـا وقع الخلاف فى بعض الموارد فى أنها الصـغرى للكبرى المـذكوره، وأنّه بالعلم الإجمالى يحرز تمام الموضوع أم لا، كما إذا علم المكلف بـأن إحـدى العينين فى يـده غصب فلا يجوز له التصـرف فيها، وإذا كان لأحـدهما نماء منفصل بعـد ذلك ولم يكن تناول النماء بالتصـرف فى أحدهما كتناول بيضه الدجاجه، فهل يجب عليه الاجتناب عن ذلك النماء أيضا ويحكم بضـمان النماء أيضا، أم لا يجب الاجتناب عن النماء ولا يحكم بضمانه.

فقد يقال كما عن المحقق النائينى قدس سره بلزوم الاجتناب عن النماء، ودخوله فى الضمان كالعين المتبوعه له، وذكر فى وجهه أن وضع اليد على عين عدوانا وضع لها

....

على منافعها ونماءاتها، ولذا لو استلم ثالث العين من الغاصب وحصل نماؤها بيده كان لمالكها الرجوع إلى كل منهما على قرار تعاقب الأيدى على مال الغير، فأصاله عدم الضمان من ناحيه العين التى لها نماء قد سقطت بالمعارضه مع أصاله عدم الضمان بالإضافه إلى العين التى لم يتجدد لها نماء، هذا بالإضافه إلى الوضع، وأما التكليف فلمبغوضيه التصرف فى النماء كالتصرف فى نفس العين المتبوعه.

أقول لا ـ يخفى ما فيه، فإن النماء المتجدد مال آخر، ولو كانت العين للغير يكون التصرف فى النماء المفروض محرّما آخر غير التصرف فى العين، ولا تكون حرمه التصرف فيه عند وضع اليد على نفس العين، بل عند حدوثه ولو فى يد شخص ثالث، كما أن وضع اليد عليها عدوانا يوجب ضمان نمائها أيضا عند حصوله، فإنه مادام لم يردها على مالكها فما يفوت من منافعها ونماءاتها عن مالكها يدخل فى الضمان أيضا، فيكون على العين المملوكه للغير عدوانا استيلاء على نمائها المتجدد عند تجدده ولو فى يد ثالث، كما هو مقتضى السيره العقلائيه فى موارد ضمان اليد، وعلى ذلك فحرمه التصرف والضمان فى النماء عند تجدده على تقدير كون النماء ملك الغير ولو بتبع العين، ومقتضى الاستصحاب عدم كون النماء عند حصوله ملكا للغير لتتعلق به الحرمه والضمان فى النماء، ولا يحتاج فى جواز إثبات جواز التصرف فى النماء وعدم الضمان فيه إلى إحراز كونه ملكا لنفسه، كما يظهر عن الشيخ الأنصارى قدس سره ، حيث استظهر عدم جواز التصرف، ولزوم الاحتياط فى المال المشتبه من قوله عليه السلام على المروى «لا يحل مال إلاّ من وجه أحله اللّه»(۱) والوجه فى عدم

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۵۶، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۸.

....

الحاجه أن الروايه مع إرسالها لا تجرى فى الفرض، فإن استصحاب عدم كون النماء للغير أو أصاله الحليه فيه إحراز لما أحله اللّه، ولا مجال لـدعوى معارضه أصاله عـدم كون النماء ملك الغير بأصاله عـدم كونه له، وذلك فإن الموضوع للحرمه والضـمان مال الغير ونفيه كاف فى ثبوت الجواز ولا أثر لأصاله عدم كونه ملك نفسه بالاضافه إلى حرمه التصـرف فيه، والضمان حيث لا يثبت كونه ملك الغير، وعلى تقدير المعارضه أو عدم الجريان تصل النوبه إلى أصاله البراءه عن الحرمه والضمان.

وقد يقال: هذا فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملك الغير، كما لو اصطاد كل من اثنين صـيدا فغصب أحدهما من الآخر، ثم اشتبه المغصوب بغيره وحصل لأحدهما نماء فإنه لا اشكال فى الفرض على ما تقدم، وأما إذا كانت مسبوقه بملك الغير كما إذا اشترى شجره وغصب الاخرى، واشتبهتا وحصل لاحدهما نماء فانه يجب فى الفرض الاجتناب والتصرف فى النماء يضمنه، فإن الاستصحاب فى عـدم كون الشجره التى منهـا النمـاء، مقتضـاه كون الثمره ملـك الغير، ولا ـ مجـال لـدعوى المعارضه بينه وبين الاستصحاب فى بقاء الشجره الأُخرى على ملك الغير، والوجه فى عـدم المجال ما تقـدم من أن الأُصول المثبته للتكليف تجرى فى أطراف العلم، ومجرد العلم الإجمالى بالانتقاض لا يوجب المعارضه بينها كما هو الحال فى تعارض الطرق والأمارات.

أقول: فى التفصيل المزبور تأمل، وذلك فإن عـدم المعارضه فى الأُصول المثبته يختص بموارد يتعين فيها العمل بتلك الأُصول، وأمـا مع العلم بعـدم لزومه شرعا ولو بحسب الظاهر كالعلم الإجمالى بكون أحـد المالين للغير فالمعارضه بحالها، وعليه فلا بأس بالرجوع فى النماء إلى الأصل النافى من غير فرق بين كون الأطراف مسبوقه

ص :۴۰۵

..... .

بملك الغير أم لا.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى ملاقى بعض أطراف العلم بالنجاسه، فإن خطاب النهى عن شرب المتنجس أو أكله كسائر الخطابات انحلاليه، ولو كان الملاقى (بالفتح) نجسا فى الواقع يحدث بملاقاته فرد آخر من المتنجس محكوم بحرمه مستقله وضعا أو تكليفا، وبما أن حدوث فرد آخر بالملاقاه غير معلوم، فيجرى الاستصحاب، وأصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) بلا معارض.

وقد يقال: المستفاد من بعض الروايات أن الإجتناب عن الملاقى (بالكسر) بعينه مقتضى وجوب الإجتناب عن ملاقيه (بالفتح) لا أنه حكم آخر يثبت لفرد آخر، كما فيما رواه فى الكافى عن أبى جعفر عليه السلام قال: أتاه رجل فقال له: وقعت فأره فى خابيه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ قال: فقال له أبوجعفر عليه السلام «لا تأكله فقال له الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامى لأجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام : إنك لم تستخف بالفأره وإنما استخففت بدينك إن اللّه حرم الميته من كل شيء»(۱)، ووجه الاستفاده أن السائل لم يرد أكل الفأره، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فيستفاد من الجواب أن تحريم الميته يدخل فى الاجتناب عن السمن أو الزيت المزبورين فى السؤال.

ولكن لا يخفى، أن المراد من التحريم فى الروايه الحكم بالنجاسه وكونها منجّسه لا الحرمه التكليفيه، بأن يكون مقتضى تحريم الشيء تكليفا الإجتناب عن ملاقيه، ولذا لا بأس بأكل ملاقى الميته من غير ذى النفس أضف إلى ذلك ضعف

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۲۰۶، الباب ۵ من أبواب الماء المضاف، الحديث ۲.

....

الروایه سندا.

والحاصل نجاسه الملاقی (بالکسر) غیر نجاسه الملاقی (بالفتح)، وکل منهما محکوم بحکم مستقل، غایه الأمر إذا أحرز نجاسه أحد الشیئین إجمالاً، ثم لاقی أحدهما شیئا ثالثا، یحکم بطهاره ذلک الثالث للشک فی حدوث فرد آخر والأصل عدمه.

لا ـ یقال: بعد الملاقاه یعلم إجمالاً ـ إما بنجاسه الملاقی (بالکسر) أو نجاسه الطرف الآخر، فهذا علم إجمالی ثان یکون منجزا لنجاسه الملاقی علی تقدیرها.

فإنه یقال: حیث إنّ الأصل النافی قد سقط فی الطرف الآخر عند حصول العلم الإجمالی الأول، فلا مانع عن الرجوع إلی الأصل النافی فی الملاقی، نعم إذا کان للطرف الآخر أصل طولی لم یسقط من الأول کما إذا علم إجمالاً بنجاسه ثوب أو ماء ثم وقع الثوب فی إناء ثالث یجب الإجتناب عن الإناء الثالث؛ لأنّ أصاله الطهاره والحلیه فیها تسقطان بالمعارضه مع أصاله الحلیه فی الماء الذی کان طرفا للعلم الإجمالی الأول علی ما تقدم بیان ذلک سابقا، وأما ما أجاب به الشیخ قدس سره عن شبهه العلم الإجمالی الثانی بعد العلم بالملاقاه، بأن العلم الثانی لا یمنع من جریان الأصل فی الملاقی (بالکسر) لکون الشک فی الملاقی ناشئا من الشک فی نجاسه الملاقی (بالفتح) فیکون الأصل الجاری فی الملاقی (بالکسر) فی طول الأصل الجاری فی الملاقی (بالفتح) لأنّ الأصل السببی حاکم علی الأصل المسببی ولو جرت أصاله الطهاره فی الملاقی لما کان لها مورد فی ناحیه الملاقی (بالکسر)، وبعد سقوط الأصل فی الملاقی (بالفتح) للمعارضه بینه وبین الأصل فی الطرف الآخر تصل النوبه إلی جریان الأصل فی الملاقی (بالکسر) بلا معارض، فقد تقدم أن مجرد کون

ومنه ينقدح الحال فى مسأله ملاقاه شىء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تاره يجب الإجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها[١].

الأصل طوليا فى أحد الأطراف لا يوجب خروجه من أطراف المعارضه، حيث ذكرنا أن الطوليه إنما هى فى فرض جريان الأصل الحاكم، وأما مع عدم جريانه يكون الأصل فى الطرف الآخر معارضا مع الأصل الطولى أيضا، وقد أورد على الشيخ قدس سره بأن الساقط فى الملاقى (بالفتح) وطرفه الآخر هو أصاله الطهاره لكون أصاله الطهاره فيه حاكما على أصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، ولكن أصاله الحليه فى ناحيته غير حاكمه، فأصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) تتعارض مع أصاله الحليه فى الطرف الآخر الذى هو طرف للملاقى، وهذا هو المعروف بالشبهه الحيدريه، والصحيح فى الجواب ما ذكرنا من أنه لا تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى إلاّ بعد فعليه الملاقاه وإحرازها، وقبل ذلك قد سقطت كل من أصاله الطهاره والحليه فى ناحيه الملاقى (بالفتح) وطرفه، فإنه لم يكن فى ذلك الزمان ملاقاه وإحرازها ليكون الشك فى طهاره الملاقى أو حليته من أطراف الاُصول المتعارضه، وعليه فلا أساس صحيح للشبهه الحيدريه.

[١] ذكر قدس سره لملاقى بعض الأطراف فروضاً ثلاثه، وأنه يجب الاجتناب فى الفرض الأول عن الملاقى (بالفتح) وطرفه دون الملاقى (بالكسر) وهذا يكون فيما إذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بوجود النجس بين الأطراف، وذكر فى الفرض الثانى لزوم الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر دون الملاقى (بالفتح) وهذا يكون فى صورتين، إحداهما: ما إذا علم أولاً بنجاسه الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر أولاً، ثم علم بالملاقاه وأنه كان قبلها إما الملاقى (بالفتح) نجساً أو

فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعاً، ولو لم یجتنب عما یلاقیه، فإنه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فرداً آخر من النجس، قد شک فی وجوده، کشیء آخر شک فی نجاسته بسبب آخر.

الطرف الآخر، فإن حال الملاقی (بالفتح) فی هذا الفرض کحال الملاقی (بالکسر) فی الفرض الأول من عدم کون الأصل الجاری فیه من أطراف المعارضه، وثانیتهما: ما إذا علم الملاقاه أولاً، ثم حدث العلم الإجمالی بنجاسه الملاقی أو الطرف الآخر، ولکن کان عند حدوث العلم الإجمالی الملاقی (بالفتح) خارجا عن محل الابتلاء وصار مبتلی به بعد حصول العلم.

أقول: ما ذکر فی الاُولی من الصورتین إنما یصح فیما إذا علم أولاً بوقوع النجاسه إما فی الملاقی (بالکسر) أو الطرف الآخر، ثم حصل العلم بالملاقاه، وأن نجسا آخر کان واقعا فی الملاقی (بالفتح) أو الطرف الآخر، وأما إذا علم فعلًا أن منشأ نجاسه الملاقی بالکسر علی تقدیرها هی الملاقاه السابقه لکانت أصاله الطهاره فی الملاقی (بالفتح) مثبته لطهاره الملاقی فعلًا، وعلی ذلک فاللازم الاجتناب عن الطرف الآخر فقط فیکون هذا فرضا رابعا زائداً علی الفروض الثلاثه، ولا یقاس المقام بما إذا علم بنجاسه أحد شیئین ثم علم بأن النجس أحدهما أو الشیء الثالث، حیث یجب فی ذلک الاجتناب عن الجمیع لا خصوص أحد الشیئین الأولین، بدعوی أن جریان الأصل النافی فی الشیء الثالث بلا معارض، والوجه فی عدم صحه القیاس أنه فی مثل ذلک یعلم ثانیا خطأ الأول وبطلانه من أصله، فیکون الشک فی کل من الأطراف بعد العلم الثانی شکا جدیدا فتسقط الاُصول النافیه فیها بالمعارضه، وبالنتیجه یجب الاجتناب عن الجمیع، وهذا بخلاف المفروض فی المقام فإنه لا یعلم الخطأ فی العلم الإجمالی الأول، بل یحصل علم إجمالی ثان غایه

ص: ۴۰۹

ومنه ظهر أنه لا_ مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسه شيء آخر ثم حدث (العلم ب__) الملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى أو ذاك

الأمر لا يكون التكليف فى أحد طرفيه على تقديره تكليفا فعليا منجزا بهذا العلم الإجمالى الثانى.

وأما المثال الثانى: فهو ما إذا علم بملاقاه شيء كالثوب لمائع ثم علم بنجاسه ذلك المائع أو شيء آخر، ولكن كان المائع الملاقى (بالفتح) خارجا عن الابتلاء حين حصول العلم الإجمالى بالنجاسه وصار داخلاً فى الابتلاء بعد ذلك، فإنه عند حصول العلم الإجمالى بالنجاسه تسقط أصاله الطهاره فى كل من الملاقى (بالكسر) أو الشيء الآخر بالمعارضه، وبعد دخول الملاقى (بالفتح) فى الابتلاء تجرى فيه أصاله الطهاره بلا_ معارض، ولكن لا يخفى ما فيه فإن جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح عند العلم بنجاسته أو نجاسه شيء آخر لا_ يتوقف على بقائه حين حصول العلم أو دخوله فى محل الابتلاء بنفسه، فإن لطهارته ولو مع فقده قبل أن يخرج عن محل الابتلاء أثرا شرعيا وهو طهاره ملاقيه فعلاً، فالعلم الإجمالى بنجاسته أو الشيء الآخر يوجب سقوط أصاله الطهاره فى كل منه وما لاقاه، والطرف الآخر، فيدخل هذا فى القسم الثالث الذى أشار إليه بقوله: «وثالثه: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم الملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين وهو الواحد أو الاثنان».

ص: ۴۱۰

الشـیء أیضاً، فإن حال الملاقی فی هـذه الصوره بعینها حال ما لاقاه فی الصوره السابقه فی عـدم کونه طرفاً للعلم الإجمالی، وأنه فرد آخر علی تقـدیر نجاسـته واقعاً غیر معلوم النجاسه أصـلًا، لاـ إجمالاً ـ ولاـ تفصـیلًا، وکـذا لو علم بالملاقـاه ثم حـدث العلم الإجمالی، ولکن کان الملاقی خارجاً عن محل الإبتلاء فی حال حدوثه وصار مبتلی به بعده.

ثم لاـ یخفی أنه کمـا لا تجری الاُصول النافیه فی أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف أو حصول الموضوع له بینها لما ذکرنا من أن العلم الإجمـالی بأحـدهما فرض وصول التکلیف فیکون الترخیص فیهـا ترخیصا قطعیا فی التکلیف الواصل وهو قبیـح من المولی الحکیـم، وعبّرنـا عن ذلـک بالمضـاده بین التکلیـف الواصـل والـترخیص فی الأـطراف من جهه المنتهی والغرض من التکلیـف، کـذلک لاـ تجری الاُـصول النـافیه فی أطراف الطریق الإجمـالی القـائم بـالتکلیف أو الموضوع بینهـا، کما إذا قامت البینه بوقوع نجس فی أحد إناءین ونحتمل خطئها وعدم أصابه النجس لشـیء منهما، فإنه لا مجال فی مثل الفرض لتوهم وقوع المعارضه بین مادل علی اعتبار ذلک الطریق وبین خطابات الاُصول النافیه فی کل من الإناءین، والوجه فی عـدم المجال هو أن مقتضـی إطلاق اعتبار الطریق العلم بنجاسه أحدهما، فالنجاسه علی تقدیرها تکون واصله فلا یمکن مع وصولها الترخیص فی الأطراف.

وبتعبیر آخر إطلاـق اعتبـار الطریق یثبت القرینه العقلیه علی تقییـد اعتبـار خطـاب الاُصول النافیه فی أطرافه لعـدم شـمول خطاب الأصـل النـافی لکلاـ الإنـاءین؛ لأـنّ نجاسه أحـدهما معلومه وشـموله للآخر منهما غیر معقول للعلم بطهاره الآخر واقعا، وإن اُرید المعین فالحکم بطهاره المعین منهما ترجیح بلا مرجح علی قرار ما تقدم.

وعلی الجمله: لا فرق بین العلم الإجمالی الوجدانی وبین الطریق المعتبر القائم

وثالثه يجب الإجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالإجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الإثنان.

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

والحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكليف بينهما أيضا يوجب الاحتياط عقلًا] ١] بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلًا.

بالتكليف بين الأطراف غايه الأمر تكون القرينه على تقييد خطاب الأصل النافى فى الأول نفس العلم الإجمالى، وفى الطريق المعتبر بملاحظه اعتباره، حيث إن معنى اعتباره كونه علما بالتكليف، نعم لتوهم المعارضه وجه بناء على أن المجعول جعل المنجزيه لها ولكنه مدفوع أيضا، فإنه إذا لم يكن للأصل العملى مع الطريق التفصيلى مجال فلا يكون له المجال مع الطريق الإجمالى أيضا كما يأتى فى وجه تقديم الأمارات على الأُصول.

وحاصله أن مفاد خطاب الأصل يدفع بدليل اعتبار الأماره حتى لو قلنا بأن مفاد دليل اعتباره جعل المنجزيه، وذلك فإن الجهل بالواقع غير مأخوذ فى اعتبار الأماره بل مدلولها جعل المنجزيه لها، حيث ما أمكن جعل المنجزيه ومع شمول الاعتبار للأماره القائمه بين الأطراف لا يمكن للمولى الحكيم الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل منجزيته إلى المكلف.

فى دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

[١] لا يخفى أن الشك فيما إذا تعلق بنفس التكليف يكون مجرى لأصاله البراءه بخلاف ما إذا علم التكليف، وكان الشك والتردد فى متعلّقه، فإنه يكون مجرى

....

لقاعده الاشتغال، ويقال الكلام فى الأقل والأكثر الارتباطيين بحث صغروى وإن الشك فيهما يرجع إلى الشك فى التكليف ليرجع إلى أصاله البراءه، أو أن التردد فى متعلقه فقط فيكون مجرى لقاعده الاشتغال، ثم إن لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين صورتين.

الأُولى: ما كان الشك فى جزئيه شىء للمأمور به بأن تردد التكليف الواحد ثبوتا بين تعلّقه بمجموع اُمور يكون لا ـ بشرط بالإضافه إلى المشكوك، وبين تعلقه بذلك المجموع مع ذلك المشكوك.

والصوره الثانيه: احتمال شرطيه شىء أو مانعيته لمتعلق التكليف، بأن يدور متعلق التكليف بين كونه مطلقابالإضافه إلى المشكوك أو مقيدا بوجوده أو عدمه مع العلم بأن نفس المشكوك لا يدخل فى متعلق ذلك التكليف، ويلحق بالصوره الثانيه: دوران متعلق التكليف بين كونه جنسا أو نوعا أو مرددا بين كونه نوعا أو صنفا.

وبتعبير آخر يكون متعلق التكليف مرددا بين كونه فعلاً ـ عاما أو خاصا، ومما ذكر يظهر أن دوران الوظيفه يوم الجمعه بين الظهر أو الجمعه أم دورانها بين القصر والتمام لا يدخل فى مباحث الأقل والأكثر، حيث إن الأولين متباينان بالعنوان والقصر والتمام متباينان بشرط لا وبشرط شىء، فتدخلان فى دوران متعلق التكليف بين المتباينين.

ويقع البحث أولاً ـ فى الصوره الاُولى: يعنى الشك فى جزئيه شىء لمتعلق التكليف، وقد يقال مع العلم الإجمالى بتعلق الوجوب بالأقل أو الأكثر الارتباطيين لا ـ انحلال فى ناحيه العلم فى التكليف لا ـ حقيقه ولا ـ حكما ولا عقلاً ولا شرعا، فيجب الاحتياط بالاتيان بالأكثر كما قد يقال بانحلال العلم المزبور عقلاً وشرعا فتجرى فى

....

ناحیه وجوب الأکثر البراءه العقلیه والنقلیه، کما یظهر ذلک من کلمات الشیخ الانصاری فی الرساله، وقد ذهب جمع منهم المحقق الخراسانی والمحقق النائینی إلی أنه لا انحلال فی ناحیه العلم بالتکلیف حقیقه، ولکن مع ذلک لا یجب الاحتیاط بالاتیان بالأکثر للانحلال الحکمی المستفاد من خطابات البراءه الشرعیه، والکلام فی جریان البراءه العقلیه وعدمه، وقد وجّه الشیخ قدس سره الانحلال عقلاً بأن تعلق التکلیف بالأقل وترتب العقاب علی ترکه محرز؛ لأنه إما واجب نفسیا أو غیریا فلابد من الإتیان به، وأما تعلق التکلیف بالجزء المشکوک وترتب العقاب علی ترک الأکثر بترکه فهو غیر معلوم، فیکون مجری قبح العقاب بلا بیان کسائر موارد الشک فی التکلیف، وقد أورد الماتن علی ما ذکره بوجهین، الأول: کون الانحلال بالنحو المذکور خلفا، والثانی: استلزامه عدم الانحلال وما یلزم من وجوده عدمه مستحیل، وذلک فإن تنجّز التکلیف بالأقل ولزوم الاتیان به علی کل تقدیر یتوقف علی تنجز التکلیف الواقعی حتی ما لو کان متعلقا بالأکثر لتوقف لزوم الاتیان بالمقدمه علی تنجز التکلیف بذیها، ففرض لزوم الاتیان بالأقل علی کل تقدیر فرض لتنجز التکلیف الواقعی ولو کان متعلقا بالأکثر، ولو کان لزوم الاتیان بالأقل علی کل تقدیر موجبا لعدم تنجز التکلیف ولو کان بالأکثر لکان خلفا بالإضافه إلی فرض تنجز التکلیف علی کل تقدیر.

وأیضا عدم تنجز التکلیف علی تقدیر تعلقه بالأکثر یستلزم عدم کون وجوب الأقل منجزا علی کل تقدیر؛ لأنه لا یترتب علی ترک المقدمه شیء فیما إذا جاز ترک ذیها، وعدم کون وجوب الأقل منجزا علی کل تقدیر، یستلزم عدم الانحلال فیلزم من الانحلال عدمه، أی یلزم من عدم تنجز التکلیف ولو کان متعلقا بالأکثر عدم کون

....

الأقل متيقنا فی لزوم الإتيان به وعدم كونه متيقنا يستلزم عدم الانحلال، فالانحلال يستلزم عدمه.

أقول: لا يتم ما ذكره الشيخ قدس سره فی المقام ولا ما ذكره الماتن فی الايراد عليه، اما الأول: فلان الأجزاء فی الواجب الارتباطی لا تكون واجبه بالوجوب الغيری ليقال بأن الأقل متعلق للوجوب نفسيا أو غيريا، فإن المقدميه بين الجزء والكل غير وارده على ما تقرر فی بحث مقدمه الواجب، بل الجزء يتعلق به الوجوب النفسی فی ضمن تعلقه بسائر الأجزاء، فالغيريه والنفسيه تستلزم عدم الانحلال؛ لأنه يعتبر فی الانحلال أن يكون المنحل إليه أی المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال ومع عدمه يبقى العلم الإجمالی بحاله.

وأما ما ذكره الماتن قدس سره من توقف الانحلال على تنجز التكليف الواقعی على كل تقدير فغير تام، فإن الانحلال إلى العلم التفصيلی للعلم بتعلق الوجوب النفسی بالأقل لا محاله، حيث إن الوجوب لو كان متعلقا بالأكثر لكان الأقل أيضا متعلقا بذلك الوجوب فی ضمن تعلقه بالأكثر، وإذا اُحرز تعلق الوجوب المعلوم بالإجمال بالأقل فيستحق المكلف العقاب فی فرضين يقينا، الأول: ما إذا تعلق الوجوب النفسی بالأقل خاصه وترك المكلف الاتيان بالأقل، والثانی: أن يتعلق الوجوب بالأكثر وكان مخالفته بترك الأقل، وأما إذا تعلق بالأكثر وخالفه بترك الجزء المشكوك فالاستحقاق غير محرز.

وبتعبير آخر يمتاز كل واحد من سائر الأجزاء عن الجزء المشكوك، فإن المكلف يستحق العقاب بمخالفه التكليف بترك كل من سائر الأجزاء، بخلاف ترك الجزء المشكوك فيه، فإن تعلق الوجوب النفسی ولو ضمنيا غير محرز، كما أن

....

الاستحقاق على فرض تركه غير محرز ولم يتم له بيان، والحاصل لا يتوقف الانحلال على ما ذكره، بل على كون الأقل متعلق الوجوب لا محاله، وعدم استحقاق العقاب على مخالفه التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر بترك الجزء المشكوك من أثر الانحلال والتكليف النفسى وإن يكن واحدا حقيقه إلاّ أن له فى ناحيه متعلقه سعه، ودخول الأقل وأخذه فى متعلق الوجوب محرز، ولكن أخذ المشكوك ليتعلق به الوجوب غير معلوم، وهذا التبعيض فى ناحيه المتعلق يستدعى فى التكليف الواحد التبعيض فى تنجزه ولا محذور فيه.

وبتعبير آخر التبعض فى التكليف الواحد مع كون متعلقه متعددا بحسب تنجزه لا محذور فيه عقلاً ولا يستلزم خلفا، ولا عدم الانحلال، حيث إن التبعّض بحسب التنجز غير التبعّض بحسب الثبوت والسقوط واقعاً.

لا يقال: لا مجال فى المقام للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يدفع احتمال العقاب على مخالفته من جهه ترك الجزء المشكوك، بل المرجع قاعده الاشتغال؛ لأنّ التكليف تعلقه بالأقل محرز سواء كان نفسيا أو ضمنيا فيكون منجزا، ولابد من إحراز سقوطه سواء كان نفسيا أو ضمنيا وإذا ترك المكلف الجزء المشكوك واقتصر على الأقل يحتمل أن لا يسقط التكليف المتعلق بالأقل لكونه متعلقا بالأكثر ثبوتا، حيث إن التكليف الضمنى لا يسقط إلاّ مع الاتيان بتمام الواجب، والشك فى سقوط التكليف المعلوم مورد لقاعده الاشتغال، فإنه يقال: إحراز سقوط التكليف سقوطا واقعيا غير لازم فى حكم العقل، بل اللازم فى حكمه أن لا يحتمل العقاب، فإن العلم بمخالفه التكليف المحرز المعلوم إجمالاً بترك الأقل بيان بالإضافه إلى وجوبه، وأما إحراز سقوطه الواقعى مع فرض تبعض

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشک فی وجوب الأکثر بدواً ـ ضروره لزوم الإتیان بالأقل لنفسه شرعاً، أو لغیره کذلک أو عقلاً، ومعه

التکلیف فی تنجزه فغیر لازم فی حکم العقل، لا یقال: لو کان التکلیف متعلقا بالأکثر بحسب الواقع فلا یکون الإتیان بالأقل من الإتیان بمتعلق الأمر الضمنی، فإن الإتیان بمتعلقه یکون فی ضمن الإتیان بمتعلق الأمر النفسی کما هو مقتضی الارتباطیه فی التکلیف، فإنه یقال هذا أی الانحصار علی صوره الإتیان بالکل مبنی علی عدم إمکان تبعض التکلیف الواحد فی التنجز وتعین إحراز سقوطه ثبوتا لأجل أن التکلیف الواحد بحسب الواقع لا یقبل التبعض فی الثبوت والسقوط.

لا یقال: لا یوجد فی الخارج الأقل لا بشرط الذی هو أحد طرفی العلم الإجمالی فی المقام، بل ما یؤتی به خارجا إما بشرط لا بحسب الخارج أو بشرط شیء بحسبه، نعم مایوجد خارجا (بشرط لا) ربما یمکن تبدیله بحسبه إلی بشرط الشیء المشکوک جزئیته، کما إذا أمر المولی بالاتیان بمجموع عده أُمور یحصل بها غرض واحد، ویشک فی دخل شیء معها فی حصول ذلک الغرض الموجب لأمره بها، بحیث لو کان المشکوک دخیلاً یمکن تدارکه ولو بالاتیان به بعد تحقق تلک الأُمور خارجا، ففی مثل هذا یمکن دعوی تنجز التکلیف بالإضافه إلی الأقل، حیث إن ترکه مخالفه للتکلیف المعلوم إجمالاً یقینا، وترتب العقاب علی ترکه محرز سواء کان وجوبه نفسیا أو ضمنیا، وأما إذا لم یمکن تبدیل ما وقع خارجا بشرط لا إلی بشرط شیء فلا یمکن دعوی أن المکلف قد أتی بالمعلوم إجمالاً یعنی بالأقل المردد کون وجوبه نفسیا أو ضمنیاً، کما إذا شک فی کون السوره جزءاً من الصلاه بعد قراءه الحمد وقبل الرکوع، حیث إنه إذا صلی بلا سوره لا یمکن له دعوی أنه قد أتی بالأقل، حیث إن الأمر الضمنی علی تقدیر وجوب الأکثر تعلق بالرکوع بعد قراءه

لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر _ فاسد قطعاً، لإستلزام الإنحلال المحال، بداهه توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

السوره وبالحمد قبل السوره، حيث إنّه فى الواجبات الارتباطيه كالصلاه يكون الاتيان بالجزء البعدى شرطا فى الجزء القبلى والقبلى شرطا فى الجزء البعدى، فلا يحرز حصول متعلق الطلب المحرز نفسيا أو ضمنيا، بل مقتضى قاعده الاشتغال فى ناحيه الأمر المعلوم تعلقه بالأقل نفسيا أو ضمنيا هو الإتيان بالأكثر.

فإنه يقال: الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه ضمنيا فالأقل مشروط بالمشكوك ثبوتا لا محاله، كما ذكر، إلّا أن عدم البيان لوجوب الأكثر المساوق لعدم البيان لاشتراط الأقل بالمشكوك موضوع لقبح العقاب على ترك الأكثر المساوق لقبحه على عدم رعايه الشرط فى ناحيه الأقل بلا فرق بين ما أمكن تبديل المأتى به خارجا بنحو بشرط لا، إلى بشرط شيء أم لا.

وعلى الجمله مع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعى لو كان متعلقا بالأكثر وكانت مخالفته بترك المشكوك لم يبق مجال لقاعده الاشتغال، فإن موضوعها احتمال العقاب، والفرق بين ما نحن فيه والمتباينين أن أحد طرفى العلم الإجمالى فى المتباينين كان كالطرف الآخر فى احتمال تعلق التكليف به من غير أن يكون فى البين تعين لأحدهما بخصوصه، ولذا كان المتعين لرعايه التكليف المعلوم إجمالاً ـ فى كل منهما بخلاف العلم الإجمالى المزبور فى المقام، فإن كون وجوب الأقل متيقنا يوجب أن لا تُجرى فى ناحيته قاعده قبح العقاب بلا بيان، بخلاف احتمال وجوب الأكثر، فإن عدم جواز تركه بترك المشكوك مما لا سبيل للعقل إليه.

حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الإنحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحه ملزمه، فإن وجوبه حينئذ يكون

فتحصل أن الانحلال فى المقام حتى بحسب البراءه العقليه متحقق ولكنه حكمى لا حقيقى، بمعنى أن الوجوب المعلوم بالإجمال لا ـ يخرج عن تردده عن كونه متعلقا بالأقل أو الأـكثر قد ظهر مما ذكرنا فى تقريب البراءه العقليه بالإضافه إلى وجوب الأكثر يظهر أن التبعض فى التنجز عقلاً ـ لا ـ يختص بموارد تردد الوجوب بين النفسى والضمنى، بل يجرى فى مورد تردد الوجوب بين النفسى والغيرى أيضا، وحتى لو لم نقل بالوجوب الغيرى الشرعى للمقدمه، كما إذا علم المكلف بتعلق نذره إما بصلاه ركعتين قبل الزوال أو الوضوء قبله، حيث إن ترتب العقاب على ترك الوضوء قبله أو مع تركه قبله محرز وجدانا، سواء كان المنذور قبل الزوال الوضوء أو الصلاه، فإن الصلاه قبله لا تكون بدون الوضوء وأما إذا توضأ قبله فلا يحرز ترتب استحقاق العقاب على تركها لعدم تمام البيان بالإضافه إلى وجوبها فتدبر.

فى انحلال العلم الإجمالى عقلاً فى موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين

ثم إنه قد التزم العراقى قدس سره فى دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر، بأن شك فى جزئيه شيء لمتعلّق الأمر وعدمها بالانحلال الحقيقى، وقال فى تقريبه ما حاصله، إن تعلق الوجوب وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، والشك فى انبساط ذلك الوجوب على المشكوك وأن اللابشرطيه أو بشرطيه الشيء لم تؤخذ قيدا لمتعلق الوجوب، بل يتعلق الوجوب بذات الأقل أو ذات الأكثر، حيث إن المولى عندما لاحظ متعلق وجوبه بلحاظ الغرض الكامن فيه يرى تاره دخاله شيء فى

معلوماً له، وإنما كـان الترديـد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصـلحتين، أو مصـلحه أقوى من مصـلحه الأقل، فالعقل فى مثله وإن استقل بالبراءه بلا كلام، إلاّ أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام فى المقام.

متعلقه كدخاله غيره من الأجزاء، فينشأ الوجوب الواحد بحيث ينبسط على الجميع فيعبر عن ذلك بأن المتعلق بالإضافه إلى ذلك الشـىء بشـرط شـىء، وأُخرى عدم دخالته فيه بلحاظ حصول الغرض بدونه فينشأ الوجوب بذات الأقل ولا ينبسط الوجوب المنشأ لـذلك الشـىء، ويعبر عن ذلـك بلاـ بشـرطيه المتعلّق، وعلى ذلـك فجعل الوجوب الواحـد وانبساطه على الأقل معلوم تفصـيلاً، وانبساطه على ذلك الشيء غير معلوم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلقه بالمشكوك.

أقول: انبسـاط الوجوب المنشـأ على ذات الأقـل وإن كـان محرزا فى الجمله أى فى الموارد التى لاـ يلاحـظ الترتيب الخاص بين الأجزاء، إلاّ أن الوجوب المنبسط على الأقل بما أنه دائر أمره بين الاستقلاليه والضمنيه فلا يحرز سقوط ذلك التكليف عن الأقل على تقدير جزئيه المشـكوك، فيبقى فى البين دعوى أن الشك يرجع إلى سقوط ذلك الوجوب المنبسط على الأقل بالإتيان به، فلاـ يقـاس المقـام بـدوران أمر الواجب بين الأقـل والأكثر الاسـتقلاليين وينتهى الأمر إلى تقريب التبعض فى التكليف فى مرحله التنجز لو كان متعلقا بالأكثر وهذا انحلال حكمى لا حقيقى.

وأمـا فى المـوارد الـتى تعتـبر الـترتيب بين الأـجزاء يكون الـدخيل فى حصول الغرض حصول الجزء بنحو خـاص كمـا فى أجزاء الصـلاه، فـذات الملحوظ فى مقام إنشاء الوجوب يختلف فيكون المأخوذ فى متعلّقه على تقدير جزئيه السوره بعد الحمد الركوع الخاص، وهو الركوع بعد قراءه السوره وعلى تقدير عدم جزئيتها ذات

هـذا مع أن الغرض الـداعى إلى الأـمر لاـ يكاد يحرز إلّا بالأكثر بناءً على ما ذهب إليه المشـهور من العـدليه[۱] من تبعيه الأـوامر والنواهى للمصالح والمفاسد فى

الركوع بعـد الحمـد وهكـذا، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى أن تعلق الوجوب وانبساطه على ذات الأقل محرز تفصيلًا، وأن الانحلال حقيقى فلم يبق فى البين مع عـدم إمكان تبعض التكليف الواحـد فى الثبوت والسـقوط إلّا دعوى التبعض فى مقام التنجز، وهو انحلاـل حكمى؛ لأـنّ العلم الإجمـالى بالإضـافه إلى التكليف المردد بين تعلقه بالأقـل أو الأـكثر بيان ولا يجرى معه قاعده قبح العقاب بلا بيان بالإضافه إلى تعلقه بالاقلّ، ولا بالإضافه إلى تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل، وأما بالإضافه إليه من ناحيه جزئيه المشكوك فلا منع من جريانها كما لا يخفى.

[۱] وقـد يسـتدل على لزوم الاحتيـاط عقلاًـ فى دوران الأـمر بين كون الواجب هو الأقـل أو الأـكثر فى الارتباطيين وأنه لا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه وجوب الأكثر بوجه آخر، وقد تعرض الشيخ قدس سره لهذا الوجه وأجاب عنه وحاصله أنه فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يعلم الغرض الملزم فى البين وتحصيل الغرض الملزم للشارع لازم عقلًا، ولذا تكون الواجبـات الشرعيه ألطافاً فى الواجبـات العقليه، والغرض اللاـزم استيفـاؤه لاـ يحرز حصوله بالاتيان بالأقل فقط بل يكون بالاحتياط والاتيان بالأكثر.

وأجاب عن ذلك تاره بأن مسأله الرجوع إلى البراءه أو الاشتغال عند الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين غير مبيّن على المشهور عنـد العدليه من وجود المصالح أو المفاسد فى الواجبات أو المحرمات ليقال: إنّ استيفاءها والتحرز عن تلك المفاسد لازم عقلًا لكونهمـا من الغرض الملزم للشارع، بل تجرى على القول الأشـعرى المنكر لهما، بل وتجرى على غير المشـهور عنـد العـدليه من تحقق المصلحه فى نفس الحكم

..... .

والتكليف، واُخرى بأنه على تقدير المصالح والمفاسد فى المتعلقات لم يحرز فى المقام لزوم الاستيفاء، حيث يحتمل دخاله قصد الوجه فى حصول الغرض بعد العلم باعتبار قصد التقرب والامتثال فى حصوله، ولا ـ يتمكن المكلف مع دوران الأـمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصد الوجه، فيبقى فى البين الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال المنحل إلى وجوب الأقل على ما تقدم، حيث إن الخروج من عهده التكليف المعلوم لاـزم عقلاً، وإن لم يكن فى المتعلق غرض بحيث يلزم على المكلف استيفاؤه.

الاستدلال على لزوم الاحتياط بالاتيان بالأكثر للوجه العقلى

وقد صحح الماتن قدس سره الاستدلال العقلى المذكور للزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر، وقال: إن ما ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عنه غير مفيد، فإن من التزم بالمصلحه الملزمه فى الواجب وكونها غرضا داعيا للشارع إلى إيجابه عليه أن يلتزم بالإتيان بالأـكثر لاستيفاء الغرض، وقول الأشعرى المنكر للمصلحه الملزمه لاـ يرفع عنه هذا الاـلتزام، وما ذكره من عدم ابتناء البراءه والاشتغال فى المسأله على قول المشهور من العدليه لا يفيد من التزم بالمصالح والمفاسد فى الواجبات والمحرمات، بل التزم بما عليه غير المشهور من العدليه من احتمال كون المصالح فى نفس التكاليف فإن حصولها فى المتعلق عنده محتمل، وأما ما ذكره ثانيا من احتمال دخاله قصد الوجه فى حصول الامتثال المحصّل للغرض، ولا يتمكن المكلف فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصده فيدفعه أنه على تقدير اعتبار قصد الوجه يتمكن منه المكلف فى نفس العمل، وإنما لا يتمكن من قصد التمييز فى الجزء المشكوك جزئيته، وقصد الوجه والتمييز فى خصوص كل جزء غير معتبر

ص :۴۲۲

المأمور به والمنهى عنه، وكون الواجبات الشرعيه ألطافاً فى الواجبات العقليه، وقد مرّ اعتبار موافقه الغرض وحصوله عقلًا فى إطاعه الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه فى إحرازها، كما لا يخفى.

عقلاً فى صحه العمل، وإلاّ لزم عدم إمكان الاحتياط فى المقام، وإمكان الاحتياط فيه كالاحتياط فى العلم الإجمالى فى المتباينين واضح، فللمكلّف مع اعتبار قصد الوجه الإتيان بالأكثر فإنه مصداق للواجب أى متعلق الوجوب فيما دار أمر المشكوك بين كونه جزءاً واجبا أو جزءاً مستحبا المعبر عنه بجزء الفرد، نعم إذا كان أمره دائراً بين كونه جزءاً من المتعلق أو مقارنا خارجا للمتعلق ينطبق متعلق الوجوب عليه بسائر أجزائه، هذا مع أن الكلام فى البراءه والاشتغال فى الأقل والأكثر الارتباطيين يجرى فيما كان الواجب توصليا ولا مجال فى التوصلى لاحتمال دخل قصد الوجه فى العمل فضلًا عن أجزائه.

وذكر قدس سره فى آخر كلامه فى المقام أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى العبادات حتى فى أجزائها بنحو ينافيه التردد لما يجب الامتثال حتى بالإتيان بالأقل لعدم إحراز الغرض فيه، وعدم إمكان تحصيله لو كان متعلقا بالأكثر ولولم يعتبر قصد الوجه كذلك، بل اعتبر بنحو لا ينافيه التردد فى بعض أجزائه لزم الإتيان بالأكثر للزوم إحراز حصول الغرض.

أقول: يرد على الماتن قدس سره أنه مع تردد الغرض والملاك فى كونه فى المتعلق أو نفس التكليف لم يمكن الالتزام بلزوم الاحتياط من ناحيه العلم بالغرض، ووجهه ظاهر، فإنه إنما يلزم رعايه العلم بالغرض إذا كان الغرض مترتبا على فعل العبد بحيث يكون مطلوبا منه، ومع كون الغرض فى نفس التكليف أو احتماله فلا يعلم المكلف باشتغال عهدته بالغرض ليلزم عليه إحراز رعايته وظاهر كلامه قدس سره لزوم رعايته حتى فى هذا الفرض.

ص :۴۲۳

ولاـ وجه للتفصی عنه: تاره بعدم ابتناء مسأله البراءه والاحتیاط علی ما ذهب إلیه مشهور العدلیه، وجریانها علی ما ذهب إلیه الأشاعره المنکرین لذلک، أو بعض العدلیه المکتفین بکون المصلحه فی نفس الأمر دون المأمور به.

وأخری بأن حصول المصلحه واللطف فی العبادات لا یکاد یکون إلّا بإتیانها

وما ذکره أخیرا من عدم لزوم الاتیان بالأقل مع اعتبار قصد الوجه والتمییز بحیث ینافیه التردد أیضا لا یمکن المساعده علیه؛ لأنه ذکر فی بحث الواجب التعبدی والتوصلی أن قصد الوجه والتمییز کقصد التقرب مما لا یمکن أخذه فی متعلق التکلیف، وإنما یتعلق التکلیف بذات المتعلق، ولکن العقل حاکم بلزوم رعایه ما ذکر إذا احتمل دخالتها فی حصول الامتثال والغرض من إیجاب ذلک المتعلق، وعلیه ففی المقام بناءً علی الانحلال تعلق الأمر النفسی بذات الأقل محرز، وإنما الشک فی حصول الغرض بالإتیان بالأقل المحرز وجوبه علی الفرض، والتردد فی تعلق الوجوب وانبساطه علی الجزء المشکوک فلاـ یمکن قصد التمییز والوجه فی ذلک الجزء المشکوک لا فی الأقل المحرز وجوبه یقینا خصوصا فیما إذا لم یکن الترتیب معتبرا بین الأجزاء علی ما تقدم، وعلی الجمله یجب الإتیان بالأقل لاحتمال حصول الغرض المعلوم فی البین به، وأجاب المحقق النائینی قدس سره عن الوجه العقلی بأن مجرد العلم بالغرض فی متعلق التکلیف لاـ یوجب لزوم رعایته، وذلک فإن الغرض المترتب علی متعلق التکلیف یکون تاره بمنزله المعلول من علته بأن یکون المتعلق من العله التامه له کما فی ترتب زهوق الروح علی فری الأوداج، وأُخری یکون الإتیان بالمتعلق من قبیل المقدمه الإعدادیه لحصول الغرض کما فی ترتب نبات الزرع علی حرث الأرض وإلقاء الحب فیها، وإذا کان الغرض من قبیل الأول لتعلق الوجوب یلزم علی المکلف إحراز حصوله، بخلاف ما إذا کان من قبیل

على وجه الإمتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلاً ـ ليؤتى بها مع قصد الوجه ـ مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحه الداعيه إلى الأمر، فلم يبق إلّا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن فى المأمور به مصلحه ولطف رأساً، لتنجزه بالعلم به إجمالاً.

الثانى فإنه لا يجب على المكلف إلاّ الإتيان بمتعلق التكليف، حيث إن الغرض خارج عن فعله فلا يطلب منه وإنما يطلب منه فعله، وفيما إذا لم يحرز أن الغرض من أى القسمين لا يثبت فى حقه إلّا التكليف بالفعل، والحاصل أن مجرد العلم بالغرض فى متعلق التكليف مع تردده بين القسمين لا يوجب القول بلزوم رعايه الاحتياط لإحراز حصول الغرض، حيث إن الغرض فى القسم الأول مطلوب من المكلف، ولذا لا يفرق بين أمره بقطع الأوداج أو إزهاق روحه، بخلاف القسم الثانى فإنه لا يتعلق التكليف إلّا بنفس الفعل فإنه المقدور للمكلف، وترتب الغرض يحتاج إلى أمر أو اُمور خارجه عن اختياره فلا تطلب منه، بل لا يبعد أن يستفاد من تعلق الأمر فى الخطاب بعنوان الفعل مع عدم معروفيه الملاك بأن الملاك من قبيل الثانى.

وقد أورد بعض الأجله قدس سرهم على ما ذكر، بأن متعلق الوجوب وإن يمكن كونه من قبيل المعدّ للغرض الأقصى للمولى، إلاّ أن الغرض المطلوب من المكلف هو الغرض المترتب على فعله لا الغرض الأقصى، وفعله بالإضافه إلى الغرض المطلوب منه المعبر عنه بالغرض الأدنى مما يترتب على فعله يكون من قبيل ترتب المعلول على علّته، وإذا شك المكلف فى ترتب الغرض الأدنى واحتمل عدم حصوله بالإتيان بالفعل لزمه الاحتياط بالإتيان بالأكثر لإحراز حصوله، فلا يمكن إبطال الوجه العقلى بتقسيم الغرض وترديده فى موارد الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين بين ما لا يطلب عن المكلف لاحتمال كون فعله معدّا للغرض لا عله وبين ما يطلب لكونه

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته، فإن العقوبه عليه بلا بيان. وذلك ضروره أن حكم العقل بالبراءه _ على مذهب الأشعرى _ لا- يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليه، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لإحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر ومصلحته _ على هذا المذهب أيضاً _ هو ما فى الواجبات من المصلحه وكونها ألطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحه فى العباده، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الإمتثال، إلّا أنه لا مجال لإحتمال اعتبار معرفه الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه فى كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه

عله له.

ثم ذكر أن الصحيح فى الجواب عن الوجه العقلى المزبور ما حاصله أن الغرض المترتب على الفعل إذا كان معلوما بعنوان الخاص بلا- فرق بين كون الغرض الأقصى وكون الفعل عله تامه له وبين كونه أدنى، فاللازم على المكلف إحراز حصوله، وأما إذا لم يكن بعنوانه الخاص معلوما واحرز وجوده بالبرهان ونحوه من غير أن يعرف المكلف عنوانه الخاص فلا حكم للعقل بلزوم خروج المكلف عن عهدته، بل اللازم عنده الخروج عن عهده التكليف المتعلق بالفعل مع إحرازه، فإن عدم حصول هذا الغرض مع عدم علم المكلف بعنوان الخاص غير مربوط بالمكلف، فالمسؤول هو المولى حيث يكون عليه أن يوصله بعنوانه إلى المكلف بحيث يكون عليه رعايته.

وتوضيح ذلك أنه لا ينبغى التأمل فى أن تدارك غرض المولى ليس واجبا مولويا آخر غير إيجاب الفعل الذى يعلم المكلف بوجوبه نفسيا ليكون المكلف

ص :۴۲۶

نفسه من وجوبه النفسی، لا وجه أجزائه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی، وإتیان الواجب مقترناً بوجهه غایه ووصفاً بإتیان الأـكثر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب علیه ولو كان هو الأقل، فیتأتّی من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله علی ما لیس من أجزائه لیس بضائر، إذا قصد وجوب المأتی علی إجماله، بلا تمییز ماله دخل فی الواجب من أجزائه، لا سیما إذا دار الزائد بین كونه جزءاً لماهیته وجزءاً لفرده، حیث ینطبق الواجب علی المأتی حینئذ بتمامه وكماله، لأن الطبیعی یصدق علی الفرد بمشخصاته.

مستحقا لعقابین عند ترک الفعل، كما لاـ ینبغی التأمل فی أن حكم العقل بلزوم رعایه غرض المولی لیس من الحكم العقلی المستقل نظیر حكمه بقبح الظلم لیستتبع حكما شرعیا مولویا بقانون الملازمه لتكون النتیجه وجوب كل من الفعل واستیفاء الغرض وجوبا نفسیا، بل لزوم رعایه غرض المولی حكم العقل فی مقام الامتثال، یعنی إذا أمر المولی بفعل یحكم العقل بموافقته أو إطاعته بحیث یحصل الغرض الداعی له إلی إیجاب الفعل، وعلی ذلک نقول لا حكم للعقل بذلک فی موارد عدم معلومیه الغرض بعنوانه، بل علی المولی أن یأمر بالفعل المحصل له ویوصل إلی عبده بیانه، وإذا علم المكلف الغرض بعنوان الخاص یكون العلم به وصولاًـ وإن تعلق الإیجاب فی خطابه بنفس الفعل فإن ذلک الإیجاب أما غیری أو إرشادی إلی إیجاب تدارک الغرض نظیر أمر الوالد ولده بالذهاب إلی المكتب، فإنه إرشاد أو كنایه إلی أمره بالتعلم أو أن الأمر بالذهاب غیری، وأما إذا لم یعلم الغرض بعنوانه بأن لم یدل علیه خطاب الأمر أو غیره فلا وجوب إلّا لمتعلق الأمر، ولا یری العقل إلّا لزوم متابعته حیث إن المولی هو المسؤول عن إیصال غرضه إلی عبده بعنوانه فالوجه العقلی المزبور فاسد من أصله.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارنـاً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هـذا مضافاً إلى أن اعتبار قصـد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام فى هـذه المسأله لا يختص بما لابـد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعـاه الأمر المعلوم أصـلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

أقول: قـد ذكرنا فى بحث الواجب النفسـى والغيرى أن العلم بالملاك وترتبه على الفعل لا يوجب كون وجوب الفعل غيرياً، فإن الدليل على كشف الملاك فى الفعل المعلق به الوجوب حكمه المولى وعدم جعل التكليف على العباد عبثاً، وهذا لا يقتضى أن تكون المصـلحه الملحوظه بالإضـافه إلى الفعـل من قبيـل المعلول إلى علته بلاـ فرق بين كون تلـك المصـلحه الغرض الأعلى أو الأدنى، بل يمكن أن تكون من قبيل الحكمه التى قـد تترتب على الفعل وقد لا تترتب أو تترتب على الفعل أولا تترتب على فعل كـل واحـد منهم، ويكون أمر الشـارع الجميع بـذلك الفعـل لئلاـ يكون اختلاـف بين المكلفين حتى فيمـا إذا علم تلك الحكمه بعنوانه كالأمر بغسل الجمعه لإزاله أرياح الآباط.

والحاصل مجرد العلم بعنوان الغرض والمصـلحه لا يوجب كون وجوب الفعل إرشاديّاً أو غيريّاً، بل يكون الفعل واجباً نفسيّاً، نعم فى موارد كون الغرض بالإضافه إلى الفعل المتعلق به الوجوب بنحو المعلول على تقدير الإحراز فالأمر كما ذكر بعض الأجلّه.

وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شك فى جزئيته[۱].

[۱] يقع الكلام فى جريان البراءه الشرعيه عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقال بجريانها ولو لم يكن فى البين الانحلال العقلى، لذا اختار الماتن قدس سره الانحلال الشرعى مع إنكاره انحلال العلم الإجمالى عقلًا، وذكر فى وجهه ما تقريبه: أن العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر وإن لا ينحل عقلاً إلّا أنه لا يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر حيث إن عدم الانحلال إنما هو فى ناحيه العلم بالتكليف بأحدهما ثبوتاً، ولكن الانحلال شرعاً فى ناحيه الحكم الوضعى المجعول للأجزاء، فإنه يعلم بثبوت الجزئيه لكل من أجزاء الأقل وهذا علم تفصيلى بالإضافه إلى ثبوت الجزئيه للأقل، وأما ثبوت الجزئيه للمشكوك غير معلوم فيكون مقتضى حديث الرفع رفعها؛ لأنّ الموضوع للرفع فى الحديث ما لا يعلمون، وهو يعم جزئيه الجزء المشكوك، فيتعين الواجب فى الأقل بثبوت الجزئيه لأجزاء الأقل وعدم ثبوتها للمشكوك.

ولا يتوهم أن الانحلال فى الحكم الوضعى كان بحسب العقل أيضا مع أنه قدس سره أنكر جريان البراءه العقليه رأساً، وذلك فإن العلم الإجمالى بوجوب الأقل بنحو اللابشرط أو بوجوبه بشرط المشكوك يعنى وجوب الأكثر كان بياناً حتى فيما كان التكليف ثبوتاً متعلقاً بالاكثر بثبوت الجزئيه للمشكوك، فقاعده قبح العقاب بلا بيان لم يكن لها مورد بخلاف البراءه الشرعيه فإن الموضوع لها ليس عدم البيان، بل عدم العلم بالحكم تكليفاً أو وضعاً، والجهل المفروض فى المقام وهو الجهل بجزئيه المشكوك يعمها ما لا يعلمون فيحكم عليها بالرفع.

لا يقال: جزئيه الجزء المشكوك أو المنسى ليست حكماً شرعياً مجعولاً، كما

....

أنه ليست للجزئيه أثر شرعى مجعول ولزوم الإعاده عند ارتفاع الجهل أو النسيان أثر عقلى لا للجزئيه، بل لبقاء التكليف الواقعى بلا امتثال، وحديث الرفع لا يجرى إلاّ فيما كان المجهول بنفسه حكماً شرعياً أو كان له أثر شرعى، وأجاب قدس سره عن ذلك بأن الجزئيه وإن لم تكن مجعوله شرعاً بنفسها، إلاّ أنها تكون مجعوله شرعاً بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو التكليف بالأكثر، وكونها مجعولاً ـ شرعياً بهذا المقدار كافٍ فى جريان البراءه الشرعيه فى ناحيتها، لا ـ يقال: إنما يكون رفع المجعول بالتبع برفع منشأ انتزاعها، وإذا ارتفع التكليف بالأ ـ كثر فلا ـ مثبت لثبوت التكليف بالأقل، بل يكون التكليف بالأقل ثبوتاً من المشكوك بدواً، وأجاب عن ذلك بأنه وإن يكون رفع الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه إلاّ أن التكليف بالأقل ثبوتاً لا يكون من المشكوك بدواً، فإن نسبه حديث الرفع بالإضافه إلى خطابات سائر الأ ـ جزاء بمنزله الاستثناء، فإن إطلاق كل من تلك الخطابات مقتضاه بقاء الوارد فيه على جزئيته، سقط وجوب شىء آخر عن الجزئيه بنسيانه أو الجهل به أم لم يسقط، فيكون هذا الإطلاق مثبتاً لوجوب الإتيان بالأقل.

أقول: لا يخفى ما فى هذا الجواب، فإن ما دل على جزئيه شىء للعمل، مقتضاه أن ذلك العمل لا يكون بدونه، وأما ذلك العمل متعلق الأ ـ مر فعلا ـ أم لا ـ فلا نظر له إلى ذلك، وعليه فاللازم إثبات الأمر الفعلى بالأقل أو غير المنسى فعلًا، ويؤخذ بإطلاق أدله الجزئيه، فيقال: إن مقتضاه بقاؤها على الجزئيه فى هذا الحال أيضاً، والمفروض عدم إحراز الأمر بأصل العمل بعد إحراز سقوط الأمر بالأكثر، وهذا فيما كان الرفع فيه رفعاً واقعياً كما فى موردى النسيان والاضطرار، فإنه فى مثل ذلك يكون رفع جزئيه الشىء برفع الأمر النفسى عن مجموع الأجزاء لو قيل بعدم اعتبار

....

الاستيعاب فی النسیان والاضطرار لجمیع الوقت، وذلک فإن الجزئیه بنفسها غیر قابله للرفع الواقعی بنفسها، وبعد سقوط الأمر بالمجموع المشتمل للمنسی أو المضطر إلی ترکه یحتاج إثبات الوجوب النفسی الاستقلالی لسائر الأجزاء إلی قیام دلیل علیه، ویقال بأن الدلیل علی ثبوته إطلاق ما دل علی جزئیه کل من سائر الأجزاء، وهذا الجواب وإن کان غیر تام کما أشرنا إلیه، فإن مقتضی إطلاق أدلتها جزئیه کل منها عند الأمر بالعمل المرکب لا ثبوت الأمر بالمرکب فعلاً، إلّا أن ما ذکر لا مورد له فی موارد الرفع الظاهری کمورد الجهل بجزئیه شیء، حیث إن الرفع الظاهری یقابله الوضع الظاهری والوضع الظاهری لجزئیه المشکوک الأمر بالاحتیاط عند الإتیان بالمرکب فیکون رفعها عند الجهل بالجزئیه عدم لزوم الاحتیاط حتی علی تقدیر تعلق الأمر بالأکثر واقعاً والإتیان بسائر الأجزاء، یعنی الأقل لعدم سقوط التکلیف الواقعی حقیقه کان متعلقاً بالاقل أو الاکثر، بل العلم بکون الأقل متعلقاً للتکلیف واقعاً إما استقلالا أو فی ضمن الأمر بالأکثر منجز للتکلیف الواقعی بالإضافه إلی غیر الجزء المشکوک فی جزئیته، بمعنی أنه لو کان متعلق التکلیف فی الواقع الأقل أو الأکثر فالمکلف معاقب علی مخالفته من ناحیه ترک الأقل، ومعذور لو کانت مخالفته من ناحیه ترک الجزء المشکوک، والتبعض فی تنجز التکلیف الواقعی أمر معقول لا محذور فیه علی ما مر فی بیان الانحلال الحکمی العقلی.

فی بیان جریان أصاله البراءه الشرعیه فی ناحیه وجوب الأکثر

نعم، جریان أصاله البراءه فی نفی الجزئیه بأن یکون مفادها نفی الحکم الوضعی ظاهراً غیر صحیح، وذلک لوجهین.

الأول: فإنه إما أن یلتزم بعدم جریان البراءه فی نفس التکلیف المتعلق بالأکثر؛

....

لأنها تعارض بأصاله البراءه الجاريه فى تعلق الوجوب النفسى المستقل بالأقل، ففى هذه الصوره كما أن أصاله البراءه فى وجوب الأقل تعارض البراءه عن وجوب الأكثر كذلك تعارض أصاله البراءه عن جزئيه المشكوك؛ لما تقدم من أن الأصل النافى فى أحد طرفى العلم الإجمالى يعارض الأصل النافى فى الطرف الآخر، ولو كان الأصل النافى فيه متعدداً وبعضها بالإضافه إلى البعض الآخر طولياً، كما اعترف الماتن قدس سره بذلك فى مسأله ملاقى أحد أطراف العلم فيما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين والملاقاه لأحدهما دفعه واحده، وذكرنا أنّه مع اختصاص الأصل الطولى بخطاب مستقل لا يجرى على الطرف الآخر لا- مانع من الرجوع إليه والأخذ بمفاده، ولكن هذا لا- يجرى فى المقام، فإن أصاله البراءه فى الحكم التكليفى والوضعى مستفاد من حديث الرفع.

وإما أن يلتزم بجريان أصاله البراءه الشرعيه فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يعارضها أصالتها فى ناحيه وجوب الأقل حيث إنه مع العلم الإجمالى بوجوبه استقلالاً أو ضمناً وترتب العقاب على تركه لا- يبقى للأصل النافى فيه مورد، وعلى ذلك يكون التكليف الواقعى منجزاً بالإضافه إلى الأكثر أيضا من ناحيه ترك الأقل أولا تجرى أصاله البراءه فى تعلق التكليف بالأقل لكونه خلاف الامتنان بعد علم المكلف بأنه لا يجوز له ترك الصلاه رأساً، فتجرى فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر، ومع جريانها فيه لا يبقى لجريانها فى نفس جزئيه المشكوك مجال للعلم بعدم وجوب الاحتياط من ناحيه احتمال تعلقه بالأكثر، لا يقال: من التزم بالاحتياط عقلاً- فى دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر بالوجه العقلى السابق من لزوم إحراز الغرض لا يمكن له الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب الأكثر أو جزئيه

....

المشكوك، فإن ترتب الغرض الملزم على الأقل لا بشرط أو الأكثر محرز، وأصاله البراءه عن وجوب الأكثر لا يثبت ترتّبه على الأقل لا بشرط حتى يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم رعايته، نعم يمكن هذا الإثبات فيما قام الدليل على نفى جزئيه المشكوك أو كان خطاب الأصل النافى وارداً فى مورد دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر ليحمل على إثبات الغرض أيضا صوناً لكلام الحكيم عن اللغويه.

فإنه يقال: إن الغرض كما تقدم ليس لزوم تحصيله واجباً شرعياً آخر، بل هو حكم العقل لاحتمال الاستحقاق للعقاب مع احتمال بقائه ببقاء التكليف، وإذا اكتفى الشارع فى مقام امتثال التكليف بالإتيان بالأقل كما هو مقتضى جريان البراءه فى تعلق التكليف بالأكثر أو جزئيه المشكوك، فلا سبيل للعقل بالحكم بلزوم رعايته كما هو الحال فى موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ ونحوهما.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا ان القائل بالبراءه الشرعيه فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر إما أن يلتزم بانحلال العلم الإجمالى عقلاً ولو كان هذا الانحلال حكمياً على ما تقدم، فالمجرى لأصاله البراءه الشرعيه وهو تعلق التكليف بالأكثر أى تعلقه بالجزء المشكوك؛ لأنّ تعلق الوجوب به ضمناً مما لا يعلم، ورفعه عن الاكثر ظاهرى بمعنى عدم وجوب الاحتياط فى التكليف الواقعى من ناحيته، بخلاف تعلقه بالأقل فإنه محرز وجداناً نفسياً مستقلاً أو ضمنياً فلا موضوع لرفعه، وعليه فيتنجز التكليف النفسى على تقدير تعلّقه بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل والتنجز فى التكليف الواحد والتبعض فى تنجزه أمر ممكن كما تقدم، فيؤتى بالأقل بداعى الأمر به على كل تقدير لثبوت الإطلاق الظاهرى فى متعلقه وإن التزم بعدم الانحلال عقلاً حتى حكماً فالتزامه بالبراءه

فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعيّنه فى الأول.

لا ـ يقال: إن جزئيه السوره المجهوله _ مثلاً ـ _ ليست بمجعوله وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرافع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعاده إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلى، وليس إلّا من باب

الشرعيه ممكن أيضاً، لأنّ الموضوع للبراءه الشرعيه الجهل بالحكم وما لا يعلم فينطبق هذا على تعلق التكليف الواقعى بالأكثر ولا يرفع الوجوب النفسى عن الأقل؛ لأن تعلق الوجوب النفسى به ولو فى ضمن الأكثر محرز كما ذكرنا، ولا أقل من كون رفع الوجوب المتعلق بالأقل بنحو اللابشرط خلاف الامتنان، والبراءه الشرعيه بكل من التقريبين لا تنافى عدم انحلال العلم الإجمالى عقلاً، فإن الموضوع فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان بمعنى عدم المصحح للعقاب، والعلم الإجمالى المزبور عقلاً وإن يكن مصححاً للعقاب إلّا أن ملاك استحقاقه احتمال العقوبه فى ترك كل من الطرفين إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فيه، ومع جريان البراءه الشرعيه فى ناحيه احتمال وجوب الأكثر كما تقدم لا احتمال لاستحقاق العقاب فى ناحيه ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك، ولذا تكون البراءه الشرعيه فى موارد جريانها وارده على حكم العقل فيه بالاحتياط.

فى التمسک بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد يتمسک فى المقام بالإستصحاب للزوم الإتيان بالأكثر تاره، ولجواز الاقتصار على الاتيان بالأقل اُخرى، أما الأول فيقال: إن المكلف بعد الاتيان بالأقل يحتمل بقاء التكليف المعلوم له إجمالاً من قبل، حيث إن التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر باق على حاله، ومقتضى الاستصحاب الجارى فيه

ص :۴۳۴

....

إحراز بقائه على حاله وهـذا الاستصـحاب من قبيل الاستصـحاب فى القسم الثانى من الكلى ولا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالأكثر إلاّ أنه يتعين الإتيان به ليرتفع الموضوع له فى ناحيه الكلى.

ويجـاب عن هـذا الاستصـحاب بأنه إنما تصل النوبه إلى الاستصـحاب فى ناحيه الكلى إذا سـقط الأصل فى ناحيه عـدم حـدوث الفرد الطويل بالمعارضه مع الأصل النافى فى ناحيه الفرد القصـير، وأما إذا جرى الأصل النافى فى ناحيه الفرد الطويل بلا معارضه فى ناحيه الفرد القصـير فلا مورد للاستصـحاب فى ناحيه الكلى، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم خرج منه بلل مردّد بين البول والمنى، فإن الاستصحاب فى بقاء الحدث الأصغر وفى عدم حدوث الجنابه له يعيّن أن رافع حدثه هو الوضوء فلا حدث له بعد الوضوء، بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وخرج منه بلل مردد بين البول والمنى فإنه بعد الوضوء يجرى الاستصـحاب فى ناحيه بقاء الحـدث؛ لأن الاستصـحاب فى عـدم حـدوث جنابته قـد سـقط بالمعارضه مع الاستصـحاب فى عدم حدوثه بالبول المعبر عنه بالحـدث الأصـغر، ومـا نحن فيه من قبيـل الأول؛ لأنّ الاستصـحاب فى عـدم تعلق التكليف بالأكثر جـار بلا معارض الإستصـحاب فى ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا موضوع له للعلم بتعلقه به استقلالاً أو ضمناً، والإستصحاب فى عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط لا يثبت تعلقه بالأكثر.

وعلى الجمله لا مـورد لاحتمـال جواز ترك الأقـل ليجرى الاستصـحاب فى عـدم تعلق التكليف به كمـا لا مجـال لإثبـات تعلقه بالأكثر فإنه من الأصل المثبت.

أقول: مجرد عـدم المعـارضه بين الأصل الجارى فى ناحيه الفرد الطويل والفرد القصـير لا يوجب سـقوط الإستصـحاب فى ناحيه بقاء الكلى، ولذا لو كان المكلف

وجوب الإطاعه عقلاً.

لأنه يقال: إن الجزئيه وإن كانت غير مجعوله بنفسها، إلّا أنها مجعوله بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحه رفعها.

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الإنتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر

متطهراً من الحدثين ومع ذلك توضأ تجديداً وبعد الوضوء علم بخروج بلل منه قبل الوضوء مردد بين البول والمني فيجري الاستصحاب في ناحيه عدم جنابته فيجوز له ما يحرم على الجنب كالمكث في المساجد قبل الغسل، ولكن لا يجوز له مس كتابه القرآن من غير اغتسال لجريان الاستصحاب في ناحيه بقاء الحدث، وذلك فإن الاستصحاب في عدم الجنابه في هذا المثال لا يعين حال البلل وأنه كان بولاً، بخلاف ماخرج البلل المشتبه بعد كون المكلف محدثاً بالأصغر فإن الاستصحاب في بقاء الأصغر بعد البلل وعدم تبدله بالأكبر يترتب عليه أن رافعه هو الوضوء هذا بناءً على مسلك هذا القائل، وأما بناءً على ما ذكرنا في محله من أن المحدث إذا لم يكن جنباً فهو مكلف بالوضوء يحكم بطهارته في المثال أيضا فعلاً كما يحكم بذلك إذا خرج البلل المشتبه من المتطهر من الحدثين بعد وضوئه بعد البلل؛ لأنّ المستفاد من آيه «إذا قمتم إلى الصلاه . . .»(1)، هو أن المحدث إذا لم يكن جنباً ولم يحصل منه ما يوجب الغسل يرتفع حدثه بالوضوء عند وجدانه الماء، وإلّا يتيمم لصلاته وسائر ما يشترط فيه الطهاره.

والصحيح في الجواب عن الاستصحاب أنه لا مجرى للاستصحاب في ناحيه الكلي في أمثال المقام مما يكون المستصحب هو التكليف الثابت سابقاً المردد بين تكليف يقطع بعدم بقائه وبين تكليف يشك في حدوثه من الأول وكان متعلق

۱- ۱) سوره المائده: الآيه ۶.

الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالى عنه.

لأنه يقال: نعم، وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلاّ أن نسبه حديث الرفع ـ الناظر إلى الأدلّه الدالّه على بيان الأجزاء ـ إليها نسبه الإستثناء، وهو معها يكون دالّه على جزئيتها إلاّ مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

التكليفين بحيث لم يكن للأصل مجرى فى ناحيه عدم التكليف بمتيقن الارتفاع، كما فى المقام؛ لأنّ الاستصحاب فى بقاء التكليف فى فرض الإتيان بالأقل ليس له إلاّ أثر عقلى وهو احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاء التكليف بأن يتعلق التكليف بالأكثر، وإذا جرى الأصل فى ناحيه عدم تعلقه بالأكثر لا يبقى فى البين الأثر العقلى؛ لأن احتماله لاحتمال التكليف بالأكثر.

لا يقال: الاستصحاب فى ناحيه عدم تعلقه بالأكثر قبل الإتيان بالأقل معارض بعدم تعلقه بالأقل، لأنه يقال الاستصحاب فى ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا أثر له بعد العلم بلزوم الإتيان به، فإنه إما واجب مستقل أو واجب ضمنى، وإنه يترتب على تركه مخالفه التكليف الواقعى يقيناً، هذا فيما إذا كان المطلوب بالتكليف ذات الأقل أو ذات الأكثر بلا اعتبار ترتيب بين الأجزاء، وأما إذا كان المعتبر الترتيب بين الأجزاء بحيث لا يتحقق الأقل أيضا إذا كان الواجب هو الأكثر كما فى اعتبار السوره المشكوك اعتبارها بعد الحمد وقبل الركوع فعلى تقدير وقوع المعارضه بين الاستصحاب فى ناحيه عدم وجوب الأقل والاستصحاب فى ناحيه عدم وجوب الاكثر، تجرى أصاله البراءه فى ناحيه عدم وجوب الأكثر ولا يعارض بأصاله البراءه فى ناحيه عدم وجوب الأقل؛ لكون البراءه فى ناحيه الأقل خلاف الامتنان، ومع جريان البراءه عن وجوب الأكثر لا مجال للاستصحاب فى ناحيه بقاء الكلى؛ لأنّ الاستصحاب فيه لا يثبت تعلق التكليف الواقعى بالأكثر، وذكرنا أن أثره العقلى يعنى احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقائه فينتفى بجريان البراءه فى ناحيه احتمال وجوب الأكثر.

المجلد ۵

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ ک۲۱۲ ۷۰ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشاره

تتمه المقصد السابع

وينبغى التنبيه على أمور:

الأوّل: أنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشىء ومطلقه وبين الخاص كالانسان وعامّه كالحيوان[١].

دوران الأمر بين المشروط بشىء ومطلقه

[١] يقع الكلام فى دوران أمر الواجب بين كونه مطلقاً بالإضافه إلى المشكوك أو مشروطاً به، ولا يخفى أن الشك فى شرطيه شىء ودخل خصوصيه فى متعلق الأمر يكون على أنحاء: فإنه قد يكون لما يطلق عليه الشرط وجود منحاز خارجاً، كما إذا تردّد فى تقيّد الصلاه بالستر، واُخرى لا يكون لما يطلق عليه الشرط وجود منحاز خارجاً، بل تكون من قبيل خصوصيه قائمه بمتعلق متعلق التكليف عرضاً، كما إذا تردد الواجب بين عتق رقبه أو عتق رقبه مؤمنه، بأن يكون الشرط من قبيل العرض لمتعلق متعلق التكليف، وثالثه لا ـ تكون الخصوصيه فعلاً ـ ممتازاً فى الخارج ولا ـ من قبيل العرض لمتعلق متعلق التكليف، بل من قبيل المقوم الداخل فى المتعلق أو اللازم له، كما إذا دار الأمر بين كون الواجب بين المجىء بالإنسان أو مطلق الحيوان، أو كون الواجب عتق الرقبه الشامل للذكر والاُنثى، أو خصوص عتق العبد، ويطلق على النحو الثالث دوران الأمر بين وجوب العام أو الخاص، وعلى النحوين الأولين دوران الأمر بين المطلق والمشروط، والتزم الماتن قدس سره بعدم انحلال العلم الإجمالى فى الصور الثلاث عقلاً ولو التزم بالانحلال العقلى فى موارد الشك فى الجزئيه، نعم تجرى البراءه الشرعيه فى موارد الشك فى الشرطيه فى ناحيه شرطيه المشكوك،

....

ولكن لا ـ مجرى لها فى موارد دوران الواجب بين العام والخاص، وأشار إلى عـدم الانحلال العقلى فى مورد الشك فى الشـرطيه حتى بنـاءً على الانحلال عقلاً ـ فى موارد الشـك فى الجزئيه بما تقريبه أنه لو كان الستر مثلاً شـرطاً فى الصـلاه ولوحظ فيها عند الأمر بها، يكون ما فى الخارج مع رعايته عين المأمور به، وإذا لم يراع فى الإتيان بها يكون ما فى الخارج مبايناً لما تعلق الأمر به، بخلاف موارد الشك فى جزئيه شـىء فإنه لو لم يراع لم يكن المأتى به مبايناً على تقـدير تعلق الأمر بالأكثر، بل كان بعضه، ولذا قيل بأن تعلق الوجوب بالأقل فى تلك المسأله يقينى، نفسـياً أو غيرياً، ولكن هذا لا يجرى فى الشك فى الشرطيه حيث لا يمكن الالتزام بالوجوب الغيرى عنـد الشك فى كون الواجب هو المطلق أو المشـروط، حيث إن انحلال المشـروط إلى الطبيعى وتقيده بما يسمى شرطاً عقلى، والأجزاء العقليه لا يتعلق بها الوجوب، بخلاف إنحلال الكلى إلى الأجزاء، فإن الانحلال فيه إليها خارجى فيتعلق الوجوب بكل منها غيرياً أو ضمنياً على ما تقدم.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن الأخذ بالبراءه الشرعيه فى موارد الشك فى شرطيه شىء، حيث إن شرطيته مما لا يعلم فيمكن رفعها بحديث الرفع، بخلاف دوران الأمر بين العام والخاص فإنه لا مجرى للبراءه الشرعيه فى ناحيه خصوصيه الخاص.

وتقريبه، أن فى اشتراط الصـلاه بالستر مثلاً نفس الصـلاه ملحوظه فى مقام الأمر لا محاله، والشك فى لحاظ أمر زائد على لحاظ نفسـها، بخلاـف تردد المأمور به بين العام والخاص، فإنّ الملحوظ فى مقام الأمر إما مجىء الحيوان أو الإنسان، وليس بينهما أمر متيقن بحسب اللحاظ فى ذلك المقام، فيـدور المتعلق بحسب اللحاظ بين أمرين، وإن كان بين الملحوظين مورد تصادق خارجاً، ففى النتيجه تكون شرطيه

ص : ۶

الستر أمراً مجعولاً قابلًا للوضع والرفع زائداً على ذات المشروط، بخلاف العموم والخصوص فإنه لا يزيد على ذات الملحوظ فى تعلق الأمر بالخاص.

والمتحصل أنه لا مجرى للبراءه العقليه فى شىء من الأقسام الثلاثه المتقدمه حتى بناءً على انحلال العلم الإجمالى عقلًا فى موارد الشک فى الجزئيه، وأما البراءه الشرعيه فلا بأس بجريانها عند الشک فى شرطيه شىء بكلا قسميه الأول والثانى؛ لأنّ الشرط فيهما منتزع عن أخذ شىء ولحاظه فى متعلق الأمر زائداً على لحاظ ذات المشروط فتكون مجعوله بالأمر بالمشروط لا محاله، بخلاف خصوصيه الخاص فإن لحاظها لا يكون أمراً زائداً على لحاظ العام فى مقام الأمر، بل يتردد الملحوظ فيه بين أمرين مختلفين على ما تقدم، أقول: فيما ذكره قدس سره للمناقشه مجال بوجهين.

الأول: أن التفرقه بين الشک فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته بإمكان الالتزام بالانحلال عقلًا فى الأول دون الثانى لا تتم فيما إذا كان المشكوک على تقدير كونه جزء يؤتى فى محل خاص، أو اعتبر الموالاه بينه وبين سائر الأجزاء، وإلّا فلا يكون الأقل المأتى به القدر المعلوم من تعلق التكليف به نفسياً أو ضمنياً، بل يدور أمره بين أن يكون عين متعلق التكليف مصداقا أو مباينا له، كما فى دوران الأمر بين المتباينين.

الثانى: أنه إنما يفترق الجزء المشكوک والشرط المشكوک عن العام والخاص إذا كان الانحلال فى الجزء أو الشرط حقيقياً، وأما بناءً على كونه انحلالاً حكمياً، بأن قلنا بجريان البراءه فى ناحيه الأمر بالأكثر أو المشروط لكون رفعه الظاهرى من ناحيه جزئيه المشكوک أو شرطيته بعدم إيجاب الاحتياط من أجلهما موافقاً للإمتنان بخلاف جريان البراءه فى ناحيه وجوب الأقل لا بشرط، أو ذات المشروط، فإن رفعه

....

خلاف الامتنان فيجرى هذا الانحلال الحكمى فى مورد دوران الأمر بين وجوب العام أو الخاص بعين البيان فى الفرق.

فى دوران الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً

ثم إن المحقق النائينى قدس سره قد أدخل دوران الأمر بين كون الواجب هو العام أو الخاص فى دوران الأمر بين كون الواجب فعلاًـ واحداً تعيينياً أو متعدداً تخييرياً، وذلك فإن الجنس لا يمكن أن يتعلق به الأمر فإنه لا تَحصّل له فى الخارج إلّا فى ضمن الفصل فيتعلق به الأمر متميزاً بالفصل، فإن كان الفصل المتميز به فصلًا معيناً يكون الواجب تعيينياً، أو كان فصلًا ما (أىّ فصل) كان الواجب تخييرياً، وعليه يكون المقام من دوران الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً لاـ من دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر؛ لأنه لا يعقل أن يقال إن تعلق التكليف بالجنس متيقن والشك فى تقيد الجنس بالفصل، بل لابد من القول بأنّ تقيّده بالفصل يقينى والأمر دائر بين كونه فصلًا معيناً أو فصلًا ما، ويكون المقام من موارد قاعده الاشتغال، ولا مجال للرجوع إلى البراءه عن كلفه التعيين، وذلك لأنه لاـ يمكن أن يقال إن تعلق التكليف فيه بالجامع بين الفعلين أو الأفعال معلوم والشك فى تعيّن فعل خاص، ثم إنه قدس سره قد تعرض لجميع أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخيير مع الالتزام بأن الحكم فى جميعها الاشتغال، ولاـ بأس فى المقام من التعرض لما ذكره من الأقسام والحكم بالاشتغال الذى ذكره فيها، فالقسم الأول: وهو الذى يدور الأمر فيه بين جعل الحكم على نحو التخيير أو التعيين فى مقام جعل التكليف، وله فروض.

الأول: أن يعلم التكليف فى كل واحد منهما ولكن يتردد التكليف فى كل منها

....

بين أن يكون تعيينياً أو تخييرياً كما فى الإفطار بالمحرم، حيث يدور أمر التكليف بين وجوب كل واحد من الخصال تعييناً أو تخييراً.

والفرض الثانى: ما إذا علم كون فعل مسقطاً للواجب ودار الأمر فيه بين أن يكون عدلاً للواجب بنحو الواجب التخييرى أو أنه غير واجب، بل هو فعل مسقط للواجب فقط، نظير السفر فى شهر رمضان حيث يسقط وجوب الصوم بالسفر فيه.

فى دوران امر الفعل بين كونه مسقطاً للواجب أو عدلاً له

والثمره بين كون شىء عدلاً للواجب مسقطاً له، وبين كونه مجرد مسقط، تظهر فيما إذا تعذر ذلك الواجب، فإن كان الفعل الآخر عدلاً مسقطاً يتعين الإتيان به، وأما مع كونه مجرد مسقط لا يجب الإتيان به، وربما مثلوا لذلك بالايتمام فى الصلاه فإنه مسقط للقراءه عن المأموم، فيدور الأمر بين كون الايتمام عدلاً للقراءه المعتبره فى الصلاه أو أن الايتمام مستحب مسقط لاعتبار القراءه، وإذا لم يتمكن المكلف من القراءه الصحيحه فى صلاته فمع كون الايتمام عدلاً مسقطاً يتعين الايتمام، بخلاف ما إذا كان فعلاً ـ مستحباً مسقطاً لها فإنه لا ـ يجب الإيتمام، بل يكفى الإتيان بالقراءه التى يحسنها المكلف ويأتى الكلام فى المثال مفصلاً.

الفرض الثالث: ما إذا علم بوجوب فعل ودار الأمر بين كون وجوبه تعيينياً لا ـ يكفى الإتيان بفعل آخر فى سقوط التكليف به، وبين كون وجوبه تخييرياً يكفى الإتيان بفعل آخر فى سقوطه، كما فى المظاهر، حيث يعلم بوجوب شهرين متتابعين عليه، ولكن يحتمل كونه تخييرياً بينه وبين إطعام ستين مسكيناً فيسقط بالإطعام، ويحتمل أن يكون وجوبه تعيينياً فلا ـ يكفى فى سقوطه الإطعام، وقد التزم قدس سره فى الفروض الثلاثه بأن كلّاً منها مورد لقاعده الاشتغال، نعم ذكر فى الفرض الثانى أنه إذا

....

دار أمر الفعل بين كونه مباحاً أو مستحباً مسقطاً للواجب، أو كونه عدلاً مسقطاً للواجب فمقتضى الاشتغال الإتيان مع التمكن من الواجب الإتيان به لا بذلك الفعل؛ لأنه يحتمل أن تكون مسقطيته للواجب من باب تفويت ملاكه ومانعيته عن استيفائه، وإذا لم يتمكن مما علم بتعلق الوجوب به فمقتضى أصاله البراءه عدم لزوم الإتيان بذلك الفعل الآخر، وذكر قدس سره قبل التعرض للفروض الثلاثه فرضاً آخر، وهو الشك فى أصل ثبوت التكليف المردد بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، كما إذا شك فى كون الارتماس فى نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب الكفاره أم لا، وعلى تقدير اقتضائه هل يقتضى كفاره معينه أو المخيره بين الخصال، وأنه لا ينبغى التأمل فى رجوعه إلى أصاله البراءه؛ لأنّ الشك فى أصل جعل التكليف على المرتمس فى نهاره، والتزام الشيخ قدس سره بأن الاشتغال ليس راجعاً إلى هذا الفرض، فما نسبه بعض إلى ظاهر كلام الشيخ من الرجوع إلى قاعده الاشتغال فى هذا الفرض أيضا لا أساس له، والوجه فى كون المرجع قاعده الاشتغال فى الفروض المتقدمه هو أن التعيين فى التكليف وإن كان ضيقاً.

وبتعبير آخر الصفه التعيينيه فى التكليف تقتضى الضيق على المكلّف، ولذا التزم بعض بجريان البراءه عن التكليف التعيينى بالفعل، ولكن هذه الصفه ليست أمراً مجعولاً مرتبطاً بالتكليف المتعلق بالفعل، بل التعيينيه تنتزع للتكليف من عدم التكليف بالفعل الآخر عدلاً، فإن تعلق التكليف بالفعل الآخر عدلاً يكون التكليف المعلق بالفعل تخييرياً وإن لم يتعلق التكليف بالفعل الآخر كذلك يكون وجوبه تعيينياً، فلو فرض جريان البراءه عن التكليف بالآخر وإن لم يجر لكونها على خلاف المنّه، كان مقتضاها كون الوجوب المتعلق بهذا الفعل وجوباً تعيينياً.

....

وعلى الجمله كما أن الوجوب التخييرى فى مقام الإثبات يحتاج إلى مزيد بيان غير بيان وجوب الفعل، والبيان المزيد هو بيان العدل للواجب، كذلك الأمر فى مقام الثبوت فنفس التكليف المتعلق بفعل لا يختلف من ناحيه نفسه فى التعيينى والتخييرى، وإنما يختلف من وجوب فعل آخر عدلاً له، فليس فى ناحيه التكليف بالفعل أمر زائد فى موارد التعيينيه لتجرى فى نفى ذلك الزائد البراءه.

أقول: لا ينبغى التأمل فى جريان أصاله البراءه فى الفرض الأول والثالث فى ناحيه احتمال الوجوب التعيينى، وذلك فإنَّ التخييريه فى الواجب ثبوتاً ليس تعلق الوجوب بالفعل الآخر أيضاً، فإن الأمر بفعل آخر أيضاً لا يوجب كون وجوب الفعل الأول تخييرياً، وليس للأمر بالفعل الآخر عدلاً واقعياً بحسب مقام الجعل، إلّا تعلق التكليف فى ذلك المقام بالجامع بينهما، سواءً كان ذلك لحصول الملاك الملحوظ بحصول أى منهما أو لعدم إمكان اجتماع الملاكين فى الخارج للتضاد بينهما بحسب ملاكهما، ولا يدخل الفعلان مع تضادهما فى الملاك فى المتزاحمين، فإن التزاحم بين التكليفين إنما ينشأ عن عجز المكلف اتفاقاً من الجمع بين التكليفين فى الامتثال مع تمكنه من امتثال كل منهما مع قطع النظر عن الآخر، وأن كلاً من التكليفين مجعول فى حق المتمكن على الإتيان بمتعلقه، فالتخيير عقلاً فى مقام التزاحم بين التكليفين فى الامتثال مع تساوى التكليفين وعدم المرجح لتقديم أحدهما فى الامتثال غير التخيير فى التكليف فى مقام الجعل للتضاد بين الفعلين ذاتاً أو بحسب الملاك، فإنه لا معنى لهذا التكليف وجعل الوجوب التخييرى إلاّ بتعلق التكليف ثبوتاً بالجامع بينهما، كما أنه ليس للواجب التعيينى فى مقام الثبوت واقعيه إلّا تعلق التكليف بالفعل بعنوانه الخاصّ، نعم فى مقام الإثبات وإبراز كون وجوب الفعل ثبوتاً تخييرياً

....

يتعلق الوجوب بكل منهما مع عطف أحدهما على الآخر ب (أو) أو ما يرادفه، فاحتياج الوجوب التخييرى فى مقام الإثبات بذلك يكشف عن تعلق التكليف ثبوتاً بالجامع بينهما، لا أنه تعلق بكل منهما نحو تعلق والتكليف فى نفسه أمر اعتبارى يمكن تعلقه بالجامع ولو كان ذلك الجامع أيضا اعتبارياً لا جامعاً ذاتياً، بل لو كان التكليف عرضاً فهو عرض للآمر لا لمتعلق الأمر، ليقال: إن العرض لا يقوّم بشىء اعتبارى، وعلى ذلك فمع تردد تعلق التكليف بخصوص فعل أو الجامع بينه وبين غيره، كما فى الفرض الثالث تجرى البراءه عن تعلق التكليف بخصوص ذلك الفعل ولا ـ يعارض بأصاله البراءه عن تعلقه بالجامع بينهما؛ لأنّ رفع التكليف عن الجامع ظاهراً على تقدير تعلقه به واقعاً خلاف المنه، بخلاف رفعه ظاهراً إذا تعلق بخصوص أحدهما فإن فى الوجوب التعيينى ضيقاً على المكلف فيناسب الامتنان رفعه، ولا ـ مجال للقول بجريان الاستصحاب فى التكليف الواقعى بعد الإتيان بالعدل المحتمل، وذلك لما تقدم من أنَّ الاستصحاب فيه لا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالفعل المتروك، بل مع جريان البراءه عن تعلق التكليف به ثبوتاً يكون مفادها عدم وجوب الاحتياط فى التكليف المحتمل تعلقه به، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته فلا يبقى للاستصحاب فى ناحيه الكلى أثر عقلى حتى يجرى فيه بلحاظ ذلك الأثر العقلى على قرار ما تقدم.

وكذلك الحال فى الفرض الأول حيث تجرى أصاله البراءه فى ناحيه الوجوب التعيينى المحتمل فى كل من الأفعال ولا تعارض بأصاله البراءه عن تعلقه بالجامع بينهما.

واما ما ذكره قدس سره فى الفرض الثانى من أنه مع تمكن المكلف من فعل الواجب

....

لاـ يجوز له الإتيان بالمسقط لاحتمال أن تكون مسقطيته من تفويت ملاك الواجب ومانعيته عن استيفائه، نعم مع عدم التمكن تجرى البراءه فى احتمال وجوب الإتيان بذلك الفعل فلا يمكن المساعده عليه، فإنه إذا كان شىء رافعاً لوجوب فعل لانتفاء الملاـك فى ذلك الواجب مع وجوده يؤخذ ذلك الفعل شرطاً فى نفس وجوب الواجب، كاشتراط وجوب الصوم بعدم كون المكلف مسافراً، وإذا كان موجباً لتفويت ملاكه ومانعيته عن استيفائه يؤخذ ذلك الفعل فى متعلق الواجب مانعاً بأن يكون تركه قيداً للواجب، وإذا دار أمر شىء بين كون عدمه شرطاً لوجوب الواجب أو عدمه قيداً لنفس الواجب، فأصاله البراءه عن وجوبه مع وجوده، مقتضاها عدم التكليف بذلك الواجب مع وجوده على ما هو المقرر فى دوران أمر شىء بين كونه قيداً للوجوب أو للواجب، وكذا تجرى أصاله البراءه فى احتمال وجوب ذلك المسقط عند سقوط ذلك الواجب من جهه أُخرى هذا بحسب الكبرى.

حكم الايتمام ممن لا يتمكن من القراءه الصحيحه

وأما ما ذكره فى مسأله القراءه والايتمام فى الصلاه من أنه يستفاد مما ورد فى كون سين بلال شيناً، أن الايتمام مجرد مسقط للقراءه وليس عدلاً للواجب حتى أن المكلف عند عدم تمكنه من القراءه التامه يصلى بما يحسن من القراءه، فقد أورد عليه بأنه لاـ دلاله فى الروايه على ذلك، أولاـ: أن الروايه نبويه ضعيفه بالإرسال، وثانياً: أن ما يتحمله الإمام من القراءه ليس فيها حرف الشين ليتعين الايتمام عند عدم التمكن منها، بل حرف الشين واقع فى تشهد الصلاه ولا فرق فيها بين صلاه المنفرد والايتمام، وإذا كانت القراءه الصحيحه معتبره فى الصلاه مطلقا نظير اعتبار الطهاره من الحدث فيسقط التكليف بالصلاه عمن لا يتمكن من قرائتها، فغايه ما تدل عليه

وأنه لا ـ مجال ها هنا للبراءه عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الإنحلال المتوهم فى الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهه أن الأجزاء التحليليه لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمه عقلاً، فالصلاه _ مثلاً _ فى ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها، وفى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها

الروايه عدم سقوط التكليف بالصلاه مع القراءه التامه، أضف إلى ذلك أن مدلولها تنزيل السين منزله الشين لا التنزيل فى مطلق ألفاظ القراءه، وثانياً: أن التمثيل للمقام بمسأله القراءه والايتمام غير صحيح، فإن الواجب على المكلف طبيعى الصلاه، فللمكلف أن يوجد الطبيعى فى ضمن أى فرد، وكما أن الإتيان بالصلاه فى أول الوقت أو فى المسجد وغير ذلك من أفراد الطبيعى كذلك الصلاه فرادى أو الإتيان بها جماعه، وكما أنّه مع عدم التمكن من بعض الأفراد يتعين الإتيان بالطبيعى ولو فى ضمن الفرد المتمكن منه، كذلك مع عدم التمكن من الفرادى يتعين الإتيان بالايتمام؛ لأنّ الامام يتحمل القراءه فيكون متمكناً من الفرد الصحيح من الطبيعى، هذا مع الإغماض عن نصوص كثيره وارده تدل على جواز اكتفاء المكلف فى قرائته فى الصلاه بما يحسن وما يتيسر من القرآن، ولولا هذه النصوص كان مقتضى القاعده لمن لا يتمكن من القراءه الصحيحه تعين الايتمام.

أقول: لو كانت صلاه الفرادى فرداً وصلاه الجماعه فرداً آخر من الواجب، كالصلاه فى البيت والمسجد وأول الوقت وغير ذلك لكان ما ذكر صحيحاً، ولكن ظاهر ماورد فى الصلاه جماعه أنها فعلان، صلاه وتبعيه، واختلاف الصلاه فرادى مع الصلاه جماعه، بأن الأول فعل واحد والثانى فعلان، أحدهما: واجب تعبدى، والثانى: مستحب توصلى، غايه الأمر الفعل الثانى مسقط للقراءه المعتبره فى الصلاه، وعليه فأصاله البراءه عن وجوب الايتمام لغير المتمكن من القراءه لا موجب لرفع

وخصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها، كما لا يخفى.

نعم لا بأس بجريان البراءه النقليه فى خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره، لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك فى شرطيته، وليس كذلك خصوصيه الخاص، فإنها إنما تكون

اليد عنها، فإن المفروض أن من لاـ يتمكن من القراءه التامه لا تسقط الصلاه عنه، وعلى الجمله لو لم يكن فى البين الروايات المشار إليها لقلنا أيضا بعدم وجوب الايتمام على العاجز من القراءه التامه، هذا فيما لم يكن العجز ناشئاً من ترك التعلم، وأما مع العجز الناشئ عن تركه فيتعين عليه الايتمام حتى بلحاظ تلك الروايات؛ لأن الشخص التارك للتعلم مكلف بالصلاه مع القراءه التامه أو مأخوذ بملاك الصلاه التامه على ما هو المقرر فى بحث وجوب تعلم الدين، وعدم معذوريته فى مخالفه التكليف بنفسه أو بملاكه، فيما إذا كانت المخالفه ناشئه عن ترك التعلم، وعليه فعلى العاجز المزبور الايتمام فى صلاته مع تمكنه من الايتمام، وأورد العراقى قدس سره على ما ذكره النائينى قدس سره من عدم الفرق بين الوجوب التعيينى المتعلق بفعل والوجوب التخييرى المتعلق به، وأن الوجوب التعيينى لا يزيد على التخييرى بشىء ليقال بنفى الزائد بأصاله البراءه، بأنه فى مورد الأمر التعيينى يكون طلب الفعل بحيث يطرد تمام فروض تركه، بخلاف الأمر التخييرى فإن الطلب فيه لا يطرد تمام فروض تركه، بل يطرد بعضها، وإذا شك فى الأمر بفعل أنه يحرم تمام فروض تركه أم لا، أو لا يحرم بعض فروض تركه فأصاله البراءه جاريه فى ناحيه هذه الزياده، كما إذا تردد الوجوب المتعلق بكل من الأفعال المتعدده تعيينياً أو تخييرياً فتجرى البراءه فى الناحيه التعيينيه.

ثم قال: نعم لو فرض وجوب فعل وشك فى وجوب فعل آخر، وأنه يكون بديلاً أم لا فلا بأس بالالتزام بالاشتغال للعلم الإجمالى بأن على المكلف إما أن يأتى

منتزعه عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و (بين) غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمل جيداً.

الثانی: إنه لا يخفی أن الأصل فيما إذا شک فی جزئيه شیء أو شرطيته فی حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذکر فی الشک فی أصل الجزئيه أو الشرطيه[1].

بالواجب بعد وجود ما يحتمل کونه بديلاً، أو أن عليه الإتيان بذلک البديل المحتمل عند ترک ذلک الواجب، فهذا العلم الإجمالی منجز يوجب الإتيان بذلک الواجب وعدم جواز ترکه.

أقول: يرد علی ما ذکره بأنّ الأمر بالشیء لا يطرد جميع فروض ترکه إلّا بتعلق الوجوب بنفس ذلک الفعل بعنوانه ثبوتاً ولا يطرد بعض فروض ترکه إلاّ بتعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً، ولو کان ذلک الجامع اعتبارياً أو کونه واجباً مشروطاً، وإذا فرض عدم الاشتراط فی ناحيه الوجوب المتعلق بالفعل بترک الفعل الآخر کما هو المقرر فی بحث الواجب التخييری، فيدور الأمر بين تعلق الوجوب بالفعل بعنوانه الخاص أو بالجامع، فأصاله البراءه تجری فی ناحيه تعلقه بالفعل بعنوانه الخاص ولا يعارضها أصاله البراءه فی تعلق الوجوب بالجامع، وتصوير العلم الإجمالی فی فرض احتمال العدل للواجب، فرض لعلم إجمالی غير منجز، فإن العلم الإجمالی إما أن يتعلق بتکليف فعلی بين أطراف فعليه أو بين أطراف تدريجيه يعلم المکلف بابتلائه بها، وفی المفروض مع التمکن من الواجب متمکن أيضاً من الفعل المحتمل کونه بديلاً وأطراف هذا العلم تعلق التکليف به أو بالجامع، والابتلاء بواقعه لا يتمکن فيها إلّا بالمحتمل کونه عدلاً واقعه محتمله غير داخله فی أطراف العلم الإجمالی لعدم علمه بالابتلاء بها.

الأصل فيما إذا شک فی جزئيه شیء أو شرطيته

[1] إذا أحرز کون شیء جزءاً أو شرطاً للمأمور به وشک فی کون جزئيته أو

....

شرطيته مطلقه أم لا، تكون الجزئيه أو الشرطيه فيه مطلقه، ولا يخفى أن الإطلاق فى الجزئيه والشرطيه تلاحظ تاره بالإضافه إلى حالتى الذكر والنسيان، بمعنى أن دخالته فى تمام متعلق التكليف لا يختص بحال الذكر، ونتيجه ذلك أن المكلف إن نسيه فى تمام الوقت لا يكون فى حقه تكليف لا بالإضافه إلى الكل أو المشروط، ولا بالإضافه إلى الخالى عن المنسى كما أنه لو نسيه بعض الوقت لا يكون الفاقد لما هو المنسى مصداقاً لمتعلق التكليف، بل التكليف بالكل أو المشروط باقٍ، فعليه الإتيان بالمأمور به عند تذكره، وهذا بخلاف ما إذا كانت الجزئيه أو الشرطيه مختصه بحال الذكر فإنه يتعلق التكليف بالباقى فى حال النسيان سواء فيما كان النسيان مستوعباً فى تمام الوقت أم فى بعضه، ويترتب على ذلك عدم لزوم القضاء والإعاده، وأُخرى يلاحظ الإطلاق فى الجزئيه والشرطيه بالإضافه إلى زمان التمكن منه وعدمه، فإن كان شىء جزءً أو شرطاً بنحو الإطلاق يكون لازمه سقوط التكليف عن الكل والمشروط إذا استوعب عدم التمكن تمام الوقت وعدم الأمر بالباقى، وإذا كان فى بعض الوقت يتعين امتثال التكليف بالكل أو المشروط عند تجدد تمكنه منه، بخلاف ما إذا كانت الجزئيه أو الشرطيه مختصه بحال الاختيار فقط، فإنه يتعين عليه الإتيان بالباقى مع استيعاب عجزه تمام الوقت، ويتخيّر بين الإتيان بالباقى حال عدم تمكنه أو الإتيان بالكل أو المشروط عند تجدد تمكنه قبل خروج الوقت مع عدم استيعابه، والكلام فى هذا التنبيه فى الإطلاق أو الاختصاص فى الجزئيه والشرطيه بلحاظ حال النسيان، وأنه إذا ثبت كون شىء جزءً أو شرطاً للمأمور به، ولكن شك فى إطلاقهما أو اختصاصهما بحال الذكر.

وربما يقال بعدم إمكان اختصاص جزئيه شىء أو شرطيته بحال الذكر، فإن

....

ثبت فيه إحداهما تكون الشرطيه أو الجزئيه مطلقه، وإلاّ فلا يكون له جزئيه ولا شرطيه أصلًا، وذلك فإن ثبوت الجزئيه لشيء أو الشرطيه له يكون بالتكليف بالكل أو المشروط فهما مجعولتان بتبع التكليف لا محاله، ولو أراد المولى اختصاص الجزئيه لشيء أو شرطيته لمتعلق الأمر بحال الذكر، فعليه أن يعتبر تكليفين أحدهما، التكليف: بالكل أو المشروط، وثانيهما: التكليف بالخالى عن الجزء المنسى أو الشرط المنسى فى حق الناسى، واعتبار التكليف بالباقى كذلك غير معقول لعدم إمكان التفات المكلف حال عمله إلى كونه ناسياً، وألاّ يتذكر فلا يكون التكليف المزبور قابلا للبعث، وإمكان كون التكليف بحيث لا يمكن كونه داعياً لغو لا- يصدر عن الحكيم، وعليه فإن ثبت فى مورد الإجزاء وكفايه الباقى فى سقوط التكليف بالكل أو المشروط فهو بالإتيان بالمسقط ولو لوفائه بالملاك فى هذا الحال، كما فى موارد نسيان ما لا يدخل فى المستثنى فى حديث «لا تعاد» من الاخلال بالجزء أو الشرط نسياناً، وعلى ما ذكر فإن اُحرز كون شيء جزءاً لمتعلق الأمر أو شرطاً فيه تكون جزئيته أو شرطيته مطلقه، ولا يبقى مجال لدعوى أن الشك فى كون جزئيه شيء أو شرطيته مطلقه أو مختصه بحال الذكر من صغريات دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر، وأنه يكون مقتضى البراءه فى جزئيته أو شرطيته حال نسيانه جواز الاكتفاء بالإتيان بالباقى، فللقائل بالبراءه فى المقام إثبات إمكان الأمر على الناسى بالباقى، وإثبات إمكان اختصاص جزئيه شيء أو شرطيته للواجب بحال الذكر، وقد وجه الماتن قدس سره إمكان الأمر بالباقى كذلك بوجهين كما يأتى، ولكن لابد من فرض الكلام فيما إذا لم يثبت بالأدله الاجتهاديه إجزاء المأتى به أو عدم إجزائه، فإنه مع ثبوت أحدهما لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملى ولا تترتب

....

ثمره عمليه على البحث فى إمكان اختصاص التكليف بالكل أو المشروط للذاكرين والتكليف على الناسى بالخالى عن المنسى، حيث إنّه مع قيام الدليل على الإجزاء لا حاجه إلى التدارك بعد التذكر سواء أمكن الاختصاص المذكور أم لم يمكن، بأن كان السقوط من باب الوفاء بالملاک ومع قيام الدليل على عدم الإجزاء لزم التدارک من غير فرق بين القولين، وعلى ذلک فإن كان لخطاب الأمر بالكل أو المشروط إطلاق، وكذلک لما دل على اعتبار الجزء أو الشرط إطلاق تكون النتيجه الالتزام بالجزئيه المطلقه أو الشرطيه المطلقه، وكذا إذا لم يكن لخطاب الأمر بالكل أو الشرط إطلاق، ولكن كان للخطاب الدال على جزئيه المنسى أو شرطيته إطلاق، فإنه يحكم أيضاً بإطلاق الشرطيه والجزئيه، وأما إذا انعكس الأمر بأن كان لخطاب الأمر بالكل والمشروط إطلاق بالإضافه إلى المنسى، ولكن لم يكن إطلاق فى ناحيه ما دل على جزئيته وشرطيته، كما إذا قام الإجماع على اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً وشک فى جزئيته وشرطيته حال النسيان، فإنه بناءً على إمكان تخصيص الجزئيه والشرطيه بحال الذكر يؤخذ بإطلاق خطاب الأمر بالكل والمشروط، فيحكم بعدم اعتبار جزئيته حال النسيان أو عدم شرطيته فيه.

لا يقال: لا يمكن الأخذ بالخطاب الدال على جزئيه شىء أو شرطيته حال نسيانه؛ لأن تكليف الناسى بالمنسى أمر غير ممكن، فلا فرق بين الفرض الأخير والفرضين السابقين فى الإلتزام بوجوب الباقى على تقدير إمكان الاختصاص.

فإنه يقال: ليس مدلول الخطاب الدال على جزئيه شىء أو شرطيته هو الأمر والتكليف بالإتيان به، ليقال إن التكليف المنسيّ على الناسى غير ممكن، بل مدلوله الإرشاد إلى الجزئيه وعدم تحقق الكل أو المشروط بدونه، ولازم ذلک سقوط الأمر

....

بالكل أو المشروط فيما إذا استوعب النسيان جميع الوقت والإعاده مع عدمه.

وعلى الجمله ليس مدلول الخطاب الدال على الجزء أو الشرط هو التكليف بهما حتى فيما إذا كان بلسان الأمر بالجزء أو الشرط، بل الأمر بهما إرشاد إلى كون متعلقه دخيلاً ـ في متعلق الأمر النفسي، وأن ذلك المتعلق لا يتحقق بدونه. ولذا لا تعتبر قدره المكلف على متعلقه والتفاته إليه، وإنما تعتبر القدره في متعلق الأمر النفسي المتعلق بالكل أو المشروط، وعلى ذلك فلو كان لما دل على جزئيه شيء أو شرطيته إطلاق يحكم بسقوط التكليف عن الكل والمشروط مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، وإن لم يستوعب يحكم ببقاء التكليف بالكل أو المشروط فعليه الإعاده، كما أنه لو لم يكن للدال على جزئيته أو شرطيته إطلاق يؤخذ بإطلاق الأمر بالكل وذات المشروط، فيحكم بعدم اعتبار الجزئيه والشرطيه حال نسيانهما، وأما إذا لم يكن إطلاق في ناحيه الأمر بالكل والمشروط ولا ـ في ناحيه الدال على الجزئيه والشرطيه يكون المورد من دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر بناءً على إمكان اختصاص الجزئيه والشرطيه ثبوتاً بغير حال النسيان، نعم مع عدم إمكانه يكون المورد من موارد الاشتغال للعلم بالواجب والشك في كون غيره مسقطاً له أم لا ـ نعم هذا بالإضافه إلى الإعاده، وأما بالإضافه إلى القضاء فيرجع إلى أصاله البراءه عن وجوب القضاء، حيث إن الاستصحاب في عدم جعل الفاقد مسقطاً لا يثبت فوت الفريضه في وقتها إذا كان التذكر بعد خروج وقت العمل، نعم مع التذكر في الوقت وعدم الإعاده يجب القضاء، ومما ذكرنا يظهر أن ما صنعه المصنف قدس سره من الجمع بين التمسك بحديث الرفع، وحديث «لا تعاد» غير صحيح، فإن حديث «لا تعاد» دليل اجتهادي حاكم على إطلاق أدله الأجزاء والشرائط للصلاه وليس مدلوله في ناحيه

....

المستثنى أو ناحيه المستثنى منه حكماً ظاهرياً، بخلاف حديث الرفع بفقره «ما لا يعلمون» واحتمال كون مراده فقره رفع النسيان غير صحيح؛ لأنّ رفع النسيان رفع واقعى لا يجرى إلّا مع نسيان الجزء أو الشرط فى تمام الوقت، ولكن لا يثبت وجوب الباقى فى الوقت ولا يجرى مع نسيان الجزء حال العمل فضلاً عن إثباته الأمر بغير المنسى فى ذلك الحال.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن كون المقام من دوران الأمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر مبنى على امكان اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر، وإلّا بأن لم يمكن هذا الاختصاص، بل كان ثبوت الجزئيه أو الشرطيه فى شىء ملازماً لجزئيته أو شرطيته مطلقه، وكان سقوط التكليف بالكل أو المشروط بدون الجزء أو الشرط من أجل الوفاء بالغرض، وإلّا فسوف يكون المرجح عند الشك هو الاشتغال على ما تقدم، فالعمده صرف الكلام إلى إمكان الاختصاص وعدمه، وقد وجّه الماتن قدس سره هذا الإمكان بوجهين.

الأول: أن يوجه الخطاب المتضمن للتكليف إلى جميع المكلفين بغير المنسى من الأجزاء والشرائط، ووجه خطاباً آخر على دخل المنسى فى متعلق الأمر بالإضافه إلى الذاكر، أو وجه خطاباً بإيجاب الإتيان بتمام الأجزاء مع شرائطه، ثم وجه خطاباً يتضمن الأمر على الناسى بالإتيان بغير المنسى من سائر الأجزاء والشرائط حال نسيانه، غايه الأمر لا يكون الموضوع فى خطاب الأمر بالخالى الأمر به بعنوان الناسى، بل بعنوان آخر خاص أو عام بحيث لا يشمل الذاكر حال العمل.

أقول: ما ذكر على تقدير تماميته إنما يكون علاجاً بالإضافه إلى مقام الإثبات، وأما فى مقام الثبوت فلابد من تصوير الأمر بتمام الأجزاء والشرائط بالإضافه إلى

فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد فی الصلاه لحکم عقلاً بلزوم إعاده ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً، کما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً.

الذاکرين، بأن يکون فی حق کل واحد من الذاکرين وجوب يتعلق بتمام الأجزاء والشرائط، ووجوب آخر بالإضافه إلی کل من الأفراد الناسين يتعلق الوجوب بغير منسيه من الأجزاء والشرائط حال العمل، حيث إن المفروض أن الواجب فی حق کل من الذاکرين والناسين ارتباطی يتعلق ذلک الوجوب الواحد بتمام العمل الواجب فی حقه ثبوتاً، وما ذکر الماتن قدس سره من الوجهين راجع إلی تصحيح مقام الإثبات وهو فرع إمکان ثبوت تکليف آخر للناسی ثبوتاً غير التکليف فی حق الذاکر اللهم إلاّ أن يقال إنه يمکن أن يلاحظ الشارع الصلاه بتمام أجزائها وشرائطها ثم يوجبها کذلک علی من يتمکن من الاتيان بها کذلک فی کل جزء من أجزاء الوقت المضروب لوجوبها، وأما من يتمکن من الأجزاء الرئيسيه کالأرکان ولو فی بعض الوقت فيجب عليه علی نحو التخيير بين الإتيان بالصلاه بتمام أجزائها وشرائطها فی وقت التمکن منها، وبين الإتيان بالأجزاء الرئيسه مع ما يتمکن منه من سائر الأجزاء حال عدم تمکنه من جميعها، وهذا العنوان يشمل الناسی أيضا کسائر أفراد العاجز، غايه الأمر لا يکون الأمر بهذا العنوان داعياً للناسی إلی العمل إلاّ بنحو الخطأ فی التطبيق بأن يری الناسی نفسه أنه يأتی بالعمل بداعويه الأمر المتعلق بالصلاه بتمامها علی المتمکن منها بتمامها، ولا يضر هذا التخلف والخطأ فی صحه جعل الوجوب کما ذکر، حيث يمکن کونه داعياً لغير المتمکن إذا کان عدم تمکنه من غير ناحيه النسيان، أو کان لنسيان نفس ما يطلق عليه الجزء أو الشرط، کما إذا نسی المکلف نفس السوره بعد الحمد مع التفاته بأن قرائتها جزء من الصلاه بحيث لو کان عنده المصحف وکان

ثم لا يـذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئيه أو الشـرطيه فى هـذا الحال بمثل حـديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصـهما بهذا الحال بحسب الأدله الإجتهاديه، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقاً،

عارفاً بالكتابه لقرأها فى المصحف فى صـلاته، وإنما لا يلتفت إلى نسـيانه فيما كان منشأ تركه الجزء أو الشرط نسيان الجزئيه أو الشـرطيه حـال العمـل أو بعـده أيضـاً، والمقـدار المـذكور من إمكـان الـداعويه فى حـق غير المتمكن كـافٍ فى جعـل الوجوب التخييرى المـذكور، وإذا شـك فى كـون الجزئيـه أو الشـرطيه فى شـىء مطلقـه أو سـاقطه حـال النسـيان عـن الجزئيه والشـرطيه، فمقتضى البراءه عن الوجوب التعيينى المتعلق بالعمل الواجد به، مقتضاه جواز الاقتصار على المأتى به حال النسيان.

وبتعبير آخر يـدور الأـمر فى المقـام بين كون التكليف تعيينياً أو تخييرياً، ومقتضـى أصاله البراءه عـدم التعيين، وبهـذا يظهر أنه لا مجال فى المقام لأصاله الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف بعد احتمال كون الوجوب فى حق من يكون ناسياً للجزء أو الشرط فى بعض الوقت تكليفاً تخييرياً، نعم لو لم يمكن التكليف التخييرى فرضاً بل ثبوت الجزئيه أو الشرطيه لشىء ملازماً للاطلاق فى الجزئيه والشـرطيه كان مقتضى الأصل فى عدم جعل المسقط للتكليف لزوم الإعاده فى الوقت، فإن تركها يجب القضاء، بخلاف مـا لم يتـذكر إلاّـ بعـد خروج الوقت، وكـان لفـائته قضاء، حيث لا يجب القضاء لعـدم إحراز فوت الواجب لكون ما أتى به حال النسيان مسقطاً ووافياً بالملاك، حيث إن الاستصحاب فى عدم كونه مسقطاً لا يثبت الفوت الموضوع لوجوب القضاء.

فى أن مقتضى أصاله البراءه عدم إطلاق جزئيه الشىء أو شرطيته

ينبغى التنبه فى المقام لأمر وهو أن ما ذكرناه من أن مقتضى الأصل العملى فيما

وقـد دلّ دليـل آخر على دخله فى حق الـذاكر، أو وجه إلى الناسـى خطـاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسـى كى يلزم اسـتحاله إيجـاب ذلك عليه بهـذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله، كما توهم لـذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى، فلا تغفل.

إذا شك فى أصل جزئيه شىء أو شرطيته أو فيما إذا شك فى إطلاق الجزئيه أو الشرطيه يكون مقتضى الأصل هو عدم الاشتراط وعدم الجزئيه أو عدم إطلاقهما يختص بأجزاء المأمور به وشـرائطه، وأما إذا كان الشك فى جزئيه شـىء أو شـرطيته فى المعامله فلا مجرى لأصاله البراءه فى شـىء منها، بل يكون مقتضـى الأصل بطلانها بدونه؛ لأنّ أدله الإمضاء انحلاليه يحرز ثبوت الإمضاء فى المعامله الواجده لذلك القيد المحتمل وثبوت الإمضاء فى غيره مشكوك، فالأصل عدمها بخلاف التكليف المتعلق بالكل أو المشروط، فإنّه مع ثبوت جزء أو شرط فيه يكون مقتضى حديث الرفع عدم الاحتياط فيه.

فى الشك فى مانعيه الزياده فى الجزء والشرط

ذكر الماتن قـدس سـره أنه إذا شك فى اعتبار عـدم زياده الجزء فى متعلق الأمر سواء كان المحتمل أخـذ عدم الزياده فى متعلق الأمر جزءاً أو شـرطاً يكون المقام من صغريات دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر، ومقتضى حكم العقل بالاشتغال، وإن كـان ترك الزياده لإحراز سـقوط التكليف المعلوم بالإجمال على ما تقـدم من عـدم انحلال العلم الإجمالى فى دوران الأمر الواجب الارتبـاطى بينهمـا، إلاّـ أن مقتضـى حـديث «رفع مـا لا يعلمون» عـدم لزوم الاحتياط بترك زياده الجزء بل يجوز الاتيان بالمأمور به معها، وحيث إن فى اعتبار عدم زياده الجزء خفاء؛ لأنّ جزء متعلق الأمر

الثالث: إنه ظهر ــ مما مر ــ حال زياده الجزء إذا شك فى اعتبار عدمها شرطاً أو شطراً فى الواجب ــ مع عدم اعتباره فى جزئيته، وإلاّ ـ لم يكن من زيادته بل من نقصانه ــ وذلك لإندراجه فى الشك فى دخل شىء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزياده عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً، وإن استقل العقل لولا النقل بلزوم الإحتياط، لقاعده الاشتغال.

إما أن يكون لا بشرط بالإضافه إلى زيادتها، أو يكون بشرط لا، ولو كان الجزء هو لا بشرط بالإضافه إلى زياده نفسه فلا يكون تكراره من الزياده، وإن تكراره وعدمه سيان بالإضافه إلى تحقق ذلك الجزء فلا يخل التكرار، وإن اُخذ بشرط لا بالإضافه إلى تكراره فمع التكرار لا يتحقق الجزء أصلاً، فيكون الإخلال بعدم تحقق الجزء ونقصه، فأوضح قدس سره بأن الجزء المأخوذ فى متعلق الأمر يكون لا ـ بشرط ومع ذلك يحتمل اعتبار عدم تكراره فى نفس متعلّق الأمر النفسى بنحو لو حصل تكراره حصل جزئه، ولكن لا ـ يحصل شرط متعلّق الأمر أو جزئه الآخر؛ لاحتمال اعتبار عدم تكراره فى متعلق الأمر النفسى جزءاً أو شرطاً، ويترتب على جريان البراءه فى ناحيه احتمال اعتبار عدم زيادته بأحد النحوين جواز الاتيان بمتعلق الأمر النفسى مع تكراره، بل يصح العمل حتى فيما كان تكراره بقصد كون الزياده جزءاً من العمل تشريعاً أو جهلاً قصوراً كان أو تقصيراً، أو مع عدم الالتفات والغفله، نعم لو كان متعلق الأمر النفسى عباده يحكم ببطلانها مع تلك الزياده فيما إذا لم يكن الأمر النفسى داعياً له إلى العمل لولا تلك الزياده، أما مطلقاً أو فى صوره عدم دخل تلك الزياده فى متعلق الأمر النفسى واقعاً، وأما لو فرض دخل تلك الزياده فى متعلق الأمر واقعاً فرضاً فتصح تلك العباده لعدم قصور فى الإمتثال فى هذا الفرض، فقوله قدس سره : «لعدم قصد الامتثال فى هذه الصوره» تعليل لصحه عبادته لو اتفق اعتبار تلك الزياده واقعاً

نعم لو كـان عبـاده وأتى به كـذلك، على نحو لو لم يكن للزائـد دخل فيه لما يـدعو إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً أو فى صوره عدم دخله فيه، لعدم قصد الإمتثال فى هذه الصوره، مع استقلال العقل بلزوم الإعاده مع اشتباه الحال لقاعده الإشتغال.

المفهوم من قوله: «أو فى صوره عـدم دخله» واقعاً فيكون المتحصّل من كلامه أنه لو كان متعلق الأمر عباده وكرر فيها الجزء ولم يقصـد الامتثـال إلاّ ـ على فرض تعلق الأـمر بهـا، كمـا أتى بهـا من زيـاده الجزء تشـريعاً أو جهلاً ـ أو قصوراً يكون العمـل المزبور محكوماً بالبطلان إما مطلقا أى سواء كان الأمر النفسـى فى الواقع كما قصـده أم لا، أو يختص البطلان بما إذا كان الأمر النفسـى فى الواقع متعلقاً بالمركب بنحو اللابشـرط بالإضافه إلى تلك الزياده، ووجه البطلان فى هذه الصوره أن الأمر النفسـى الواقعى لم يقصـد امتثاله، وما قصد امتثاله من الأمر غير ثابت فى الواقع. ويعبّر عن قصده كذلك بتقييد الامتثال، وأما الصـحه فيما كان الأمر الواقعى متعلقاً بالمركب مع تلك الزياده فلعـدم قصور فى قصـد امتثاله، نعم مع عـدم العلم بأخـذ الزياده فى متعلق الأمر كـذلك وجب إعاده العمل بغير زياده قصد الجزئيه لإحراز امتثال التكليف.

أقول: صـحه العمل مع اتفاق اعتبار الزياده واقعاً فى متعلق الأمر النفسـى تنحصر بما إذا كان حين العمل معتقداً باعتبارها، وأما مع التشريع وجهله باعتبارها حال العمل فيحكم ببطلانها، لعدم قصد التقرب بعدم الحسن الفاعلى فى العمل فإنه لا يتحقق مع التشريع فى أصل العمل، والحاصل إذا أتى المكلّف بالعباده بزياده الجزء وكان قصـده موافقه الأمر المتعلق بالمأتى به خاصه مع جزمه أو جهله حـال العمـل بـأن المـأتى به زائـد عن متعلق الأمر النفسـى المتعلق بالعباده لا يحصل التقرب المعتبر فى صـحه العمل عباده، حتى لو فرض تصادف بنائه الواقع بكون الزائد جزءاً

وأما لو أتی به علی نحو یدعوه إلیه علی أیّ حال کان صحیحا،[۱] ولو کان مشرعا فی دخله الزائد فیه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشریعه فی تطبیق المأتی مع المأمور به.

أیضا، فإن القصور فی الامتثال لأجل عدم کون العمل بداعویه الأمر بها شرعا، بل الإتیان بها وقع بداعویه الأمر البنائی المفروض کونه بنحو التشریع، ولا فرق فی عدم جواز التشریع والافتراء بین کون ما نسبه إلی الشارع مع عدم علمه به أو مع اعتقاده بعدمه حقا أو باطلاً والمعیار هو النسبه بغیر علم.

فی مبطلیه الزیاده فی الصلاه ونحوها

[۱] مراده قدس سره أنه إذا زاد المکلّف فی المأتی به جزءاً، ولکن کان قصده امتثال الأمر المتعلق بالعباده واقعا ولکن بنی أنه ینطبق علی المأتی به بتمامه فیحکم بصحه العمل؛ لأنّ الداعی إلی الإتیان هو الأمر النفسی الواقعی، غایه الأمر أنه غیر خال من التشریع فی تطبیق متعلق ذلک الأمر النفسی علی المأتی به، والتشریع فی التطبیق وإن کان غیر جائز، إلاّ أنّه لا یوجب بطلان أصل العباده التی أتی بها بداعویه الأمر الشرعی الواقعی المتعلق بها.

أقول: هذا إذا لم یکن عدم زیاده الجزء مأخوذاً فی العباده، وإلاّ یحکم بفسادها ثم لا یخفی أن المرکب المفروض فی المقام اعتباری فیکون زیاده شیء فیها بعنوان زیاده الجزء بقصد الجزئیه فقط، ولو تکرّر الجزء من المرکب لا بقصد الجزئیه من ذلک العمل، بل بقصد کونه عملاً آخر فلا یکون ذلک من زیاده الجزء، وکذا ما إذا کان الزائد من غیر جنس الأجزاء، نعم ربما یرد التعبد بکون نفس الإتیان بشیء عند الاشتغال بالمرکب زیاده فیه حتی ما لم یقصد کونه جزءاً، کما فی السجود لقراءه آیه العزیمه أو لاستماعها، حیث ورد أن سجودها أثناء الصلاه زیاده فی الفریضه

ويتعدى منه إلى الركوع أيضا، فإنه إذا كان السجود لا للصلاه زياده، فلا يحتمل أن يكون الأمر فى الركوع على خلاف ذلك، ويترتب على ذلك عدم جواز إقحام صلاه فى صلاه، ولكن هذا خارج عن زياده الجزء، فإن الكلام فى المقام فى زياده الجزء فى الصلاه وغيرها مع الإغماض عن نظير التعبد فى السجود والركوع، وعلى ذلك فلا ينحصر احتمال مانعيه الجزء على ما ذكر الماتن من إمكان كون شىء جزءاً للواجب لا ـ بشرط، ومع ذلك يمكن أخذ عدم تكراره شرطاً أو جزءاً لنفس المركب، بل يمكن كون شىء بصرف وجوده جزءاً للمركب ويكون المركب أيضا لا ـ بشرط بالإضافه إلى تكراره، ولكن إذا كان تكراره بقصد كون المكرر أيضا جزءاً من المركب تصدق على تكراره كذلك زياده الجزء، ومثلها ما لو كان الزائد من غير جنس الأجزاء وقصد كونه من الأجزاء، وعلى ذلك كلما صح العمل من جهه قصد التقرب المعتبر فيه ولم يؤخذ عدم الزياده أو عدم التكرار قيداً للعمل يحكم بصحته، بخلاف ما إذا أخذ عدم الزياده قيداً كما فى الصلاه والطواف ونحوهما، فإنه يحكم بالبطلان على تفصيل مذكور فى الفقه، وملخصه على نحو الإجمال أنه لا ينبغى التأمل فى أن الزياده عمداً إذا كانت قبل إتمام الصلاه توجب بطلانها مطلقاً، سواء كان الزائد من الأركان أو من غيرها، مع كون غير الأركان بقصد كونه جزءاً من الصلاه أخذاً بقوله عليه السلام : «من زاد فى صلاته فعليه الإعاده»(۱) فإن هذا كأدلّه سائر الأجزاء والشرائط والموانع ناظر إلى بيان مانعيه الزياده، بخلاف حديث لا تعاد فإنه ناظر إلى تحديد اعتبار الأجزاء من حيث الجزئيه وشرطيه الشرائط ومانعيه الموانع، ولكن الحديث

۱- (۱) وسائل الشيعه ۸:۲۳۱، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ۲.

....

لاـ يشمل صوره الإخلال بالجزء والشرط والمانع عمداً؛ لأنّ العامد حين العمل مكلف بالإتيان بالعمل وترك الزياده وعدم الإخلال فى العمل، وكذا لا يشمل صوره الإخلال بالجزء أو الشرط أو المانع حال العمل مع جهله تقصيراً، فإنه لو أخذ بحديث «لاـ تعاد» فى صوره الجهل تقصيراً يلزم حمل أدله الأـجزاء والشرائط مما يكون لسانها إيجاب الإعاده مع الإخلال على صوره الإخلال مع العلم والعمد، وهذا من قبيل حمل تلك الخطابات على الفرد النادر من مدلولاتها وعلى ذلك فالداخل فى مدلول حديث لا تعاد صوره الإخلال عن نسيان أو عن جهل قصوراً ونحوهما، ومقتضاه أن الإخلال كذلك لا يوجب بطلان الصلاه فى غير الأركان ويوجبه إذا كان الإخلال بها سواء كان الإخلال بالزياده أو بالنقيصه وعدم تصوير الزياده فى بعض المذكورات فى المستثنى لا يوجب اختصاص الحكم فى المستثنى والمستثنى منه بصوره الإخلال بالنقيصه، ونظائر ذلك فى الخطابات كثيره، ثم حديث «لا تعاد» حاكم على تمام ما دل على اعتبار شىء فى الصلاه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً حتى بالإضافه إلى قوله عليه السلام «من زاد فى صلاته فعليه الإعاده» ومقتضى حكومته عليه أن الزياده إذا كانت فى مثل الركوع والسجدتين معاً تبطل الصلاه حتى فيما كانت الزياده سهوياً، وأما فى غيرهما مما يدخل تحت المستثنى فلا تبطل الصلاه فيما كانت الزياده عن عذر وغفله فلا تلاحظ النسبه بين الحديث وقوله عليه السلام من زاد فى صلاته فعليه الإعاده، أو من استيقن أنه زاد فى صلاته فعليه الإعاده؛ لأنّ حديث «لا تعاد» حاكم بالإضافه إليهما.

لا يقال: قوله عليه السلام : «من زاد فى صلاته فعليه الاعاده»، أو من استيقن انه زاد فى صلاته فعليه الاعاده، مع حديث «لا تعاد» بلسان واحد واختلافهما بالنفى والإثبات

وهو لا ينافى قصده الإمتثال والتقرب به على كل حال.

ثم إنه ربما تمسك لصحه ما أتى به مع الزياده باستصحاب الصحه[١] وهو

فكيف يكون حديث «لا تعاد» حاكماً عليهما.

فإنه يقال: الأمر بالإعاده قد يقع فى بيان أصل الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، وربما يقع أو ينفى الإعاده بعد فرض ثبوت أصل الجزئيه والشرطيه والمانعيه فيكون حاكماً على ما ورد فى مقام بيان أصل الجزئيه والشرطيه والمانعيه، فيفيد الأمر بالإعاده إطلاقها ونفى الإعاده انحصار الجزئيه والشرطيه والمانعيه بغير صوره نفى الإعاده كما هو الحال بالإضافه إلى حديث «لا تعاد».

التمسک باستصحاب الصحه عند الشک فى مانعيه الزياده

[١] ذكر الشيخ قدس سره أنه قد يتمسک فى إثبات عدم مانعيه زياده الجزء فى المركب سواء كان الزائد من مثل أجزائه أو غيرها بالاستصحاب فى صحه الأجزاء السابقه بعد تحقق الزائد، وردّه بأن المستصحب إن كان الصحه الفعليّه فهذه لا يحصل إلّا بعد الإتيان بمتعلق الأمر بتمامه، ومع الإتيان ببعضه لم تكن حاصلًا حتى يستصحب بعد الإتيان بما يحتمل كونه زياده مانعه، وإن كان المستصحب صحه الأجزاء السابقه بمعنى كونها موافقه للأمر الغيرى أو الضمنى المتعلق بها المعبر عن ذلك بالصحه التأهليّه والشأنيه، وهى كون الأجزاء بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء بشرائطها حصل متعلّق التكليف، فهذه الصحه مقطوع بقاؤها، ولكن لا يفيد العلم ببقائها حصول سائر الأجزاء بشرائطها التى يحتمل كون عدم الزياده منها، واستشكل العراقى قدس سره بأن ما ذكر من عدم الحاله السابقه للصحه الفعليه مبنى على كون تلك الصحه تحدث دفعه بحصول الجزء الأخير من المركّب، وأما إذا كان حصولها كحصول المركّب تدريجيا فى مراتبها بحيث تحصل مرتبتها الأخيره بتمام

....

العمل، فحصولها ببعض مراتبها كافٍ فى استصحابها نظير الاستصحاب فى بقاء سائر الاُمور التدريجيه.

و مما ذكر يظهر أنه لو كان المراد من الصحه موافقه الأمر فهى أيضا قابله للاستصحاب؛ لأنّ موافقه الأمر بالكلّ وإن تحصل تمامها بتمام العمل، إلاّ أن الإتيان بالمركب تدريجى فتكون موافقه الأمر بها تدريجيا وتكون فعليه الأمر بالجزء اللاحق عند الفراغ عن الجزء السابق، وعلى ذلك يشك فى بقاء تلك الموافقه الفعليه التى كانت قبل الإتيان بالزياده المحتمله مانعيتها.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنه قد تقدم فى تصوير زياده الجزء واعتبار عدمها، بأنّ زيادته ومانعيتها بأخذ عدمها فى المركب الذى هو عين الأجزاء خارجا، فعدمه على تقدير اعتبار عدم زيادته مأخوذ فى ناحيه الأجزاء بأسرها، وعليه فلا يمكن إثبات صحه المركب مع تلك الزياده المحتمله اعتبار عدمها بالاستصحاب فى صحه الأجزاء السابقه؛ لأنّ المتيقن حصوله بالإتيان ببعض الأجزاء هى الصحه المهمله أى المردّده بين كونها صحه فعليه كما إذا لم تكن عدم زياده الجزء مأخوذا فى المركب أو تعليقيه، كما إذا كان عدم تلك الزياده قيدا للمركب المفروض كونه عين الأجزاء السابقه مع اللاحقه، والاستصحاب فى الصحه المهمله لا يفيد الموافقه الفعليه اللازم إحرازها عقلاً بعد تنجز التكليف، نعم لو جرت أصاله البراءه فى ناحيه عدم تعلّق التكليف بالمركب المأخوذ فيه عدم الزياده تحرز الموافقه الفعليه اللازمه بعد بيان الشارع عدم لزوم الاحتياط من ناحيه احتمال اعتبار عدم الزياده، كما هو مفاد حديث الرفع عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر ومع إحرازها لا موضوع للاستصحاب ولا حاجه إليه.

ص : ٣١

....

والعجب أنه قدس سره أورد على نفسه بأن الصحه بالمعنى المذكور غير داخل فى الحكم الشرعى، بل حكم عقلى فكيف يستصحب؟ وأجاب بأن الصحه قابله للتعبد حيث إن منشأها أمر الشارع وتكليفه، ووجه العجب أنه إذا كان المنشأ أمر الشارع وتكليفه وجرى الأصل فى نفس التكليف يعنى تعلقه بالأكثر فلا يبقى فى الناشئ عنه شك، ليكون مورد الاستصحاب.

وقد يقال: فى المقام أنه لو أتى المكلّف بالزياده المحتمل مانعيتها أو ترك المشكوك فى شرطيته، يكون مقتضى العلم الإجمالى بوجوب إتمام المأتى به أو وجوب إعادته الجمع بين الاتمام والإعاده؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى متعلق بالمتباينين لا بوجوب الأقل أو الأكثر، ولكن هذا أيضا غير صحيح؛ لأنه لا يحرم القطع فى غير صلاه الفريضه من الواجبات، وليس الكلام فى المقام منحصرا على صلاه الفريضه، وثانيا: أن مقتضى جريان البراءه فى التكليف بالأكثر ينفى العقاب على ترك الأكثر، فكيف يجب إعاده العمل مع أن المكلف لا يعاقب على تركه من ناحيه الجزء أو القيد المحتمل.

التمسک باستصحاب الصحه فی موارد الشک فی القاطعیه

ثم إن الشيخ قدس سره قد فصّل فى استصحاب الصحه بين موارد الشك فى مانعيه الشيء، وموارد الشك فى القاطعيه، إذ إن التعبير عن وقوع شيء أثناء العمل بالقاطعيه ظاهره اعتبار الهيئه الاتصاليه بين أجزائه كما فى القهقهه أثناء الصلاه، أو البكاء لأُمور الدنيا، إذ بوقوع أحدهما أثناء الصلاه تنقطع الهيئه الاتصاليه المعتبره بين أجزائها كالفصل الطويل بين أجزائها التى تنتفى به تلك الهيئه الاتصاليه وجداناً،

الرابع: أنّه لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته في الجمله، ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطا مطلقا[١]، ولو في حال العجز عنه.

ففيما شك في كون شيء قاطعا للعمل ومزيلاً لتلك الهيئه المعتبره فلا بأس بالاستصحاب في بقائها، حيث يمكن أن تخرج الأجزاء السابقه بحصول ذلك الشيء عن قابليتها للحوق الأجزاء اللاحقه، وهذا بخلاف موارد الشك في مانعيه الشيء، فإن الاستصحاب في بقاء صحه الأجزاء السابقه لا يفيد شيئا في إحراز الصحه الفعليه.

أقول: لا يخفى ما فيه فإن كون شيء قاطعا أو مانعا في الحقيقه إختلاف في التعبير وإلّا لا يكون الشيء مبطلاً للعمل إلّا ويؤخذ عدمه فيه عند الأمر به، وإلاّ كيف يكون الشيء قاطعا مع عدم أخذ عدمه فيه، أو اعتبار الموالاه بين أجزائه. وعلى ذلك فلو جرت أصاله البراءه عن تعلق الأمر بالأكثر يعني بما هو مقيد بعدم المشكوك فلا يبقى شك في إجزاء المأتي به ولو كان هو الأقل فتدبّر.

لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته في الجمله

[١] قد تقدم أن الشك في إطلاق جزئيه الجزء أو إطلاق شرطيه الشرط يلاحظ تاره بالإضافه إلى حال الذكر والنسيان واُخرى بالإضافه إلى حال التمكن منهما وحال العجز منهما، وإذا علم جزئيه الشيء أو شرطيته لمتعلق الأمر ودار بين كونه جزءاً أو شرطا حتى في حال عدم التمكن منه بأن يكون الأمر بالكل أو المشروط ساقطا مع عدم التمكن منه من غير أن يتعلق بالباقي أو ذات المشروط وجوب، وبين كونه جزءاً أو شرطا حال التمكن منه ومقتضاه تعلق الأمر مع عدم التمكن منه بالباقي أو بنفس المشروط، فإن وصلت النوبه إلى الأصل العملي، كما إذا لم يكن للخطاب الدالّ على اعتباره جزءاً أو شرطا إطلاق يقتضي اعتباره مطلقا، ولم يكن أيضا في ناحيه الأمر بذلك المركب أو المشروط إطلاق يقتضي عدم اعتبار المشكوك جزءاً أو شرطا فيه،

وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً فى خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدره حينئذ على المأمور به، لا على الثانى فيبقى متعلقاً بالباقى، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره

حيث إنه لو كان لدليل اعتبار الجزء أو الشرط إطلاق يقتضى عدم تحقق المركب أو نفس المشروط بدونه يؤخذ به، ويحكم بسقوط الأمر النفسى مع عدم التمكن منه، فإن تقديم خطاب الجزء على إطلاق خطاب الأمر النفسى من قبيل رفع اليد عن إطلاق المتعلق بالخطاب الدالّ على القيد له، هذا مع الإطلاق فى الخطاب الدال على الأمر النفسى، ومع عدم الإطلاق له بأن يكون مجملاً كما فى الأمر بالعبادات على القول الصحيحى أو مهملاً كما فى أكثر خطاباتها بناءً على الأعمى، فالأمر أوضح، وكذا إذا لم يكن فى الدليل الدالّ على جزئيه الشىء أو شرطيته إطلاق، وكان فى ناحيه الخطاب الدال على الأمر النفسى بالمركب إطلاق، حيث يدفع به اعتبار جزئيه غير المقدور أو شرطيته عند الاضطرار إلى تركه فيثبت بالإطلاق المزبور الأمر بالباقى وذات المشروط، وإذا لم يكن إطلاق فى شىء من ناحيه الأمر النفسى بالمركب ولا من ناحيه الدليل الدال على الجزئيه أو شرطيه الشىء له، ووصلت النوبه إلى الأصل العملى تجرى أصاله البراءه عن وجوب الباقى، وذات المشروط هذا مع استيعاب العجز جميع الوقت، ولا يقاس المقام بدوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث تقدم فى دوران الأمر بينهما جريان البراءه عن وجوب الأكثر من غير معارضتها بالبراءه عن وجوب الأقل، وذلك فإن التكليف فى تلك المسأله كان معلوما بالإجمال، بخلاف هذه المسأله حيث يحتمل عدم التكليف رأسا بعد تعذر الجزء أو الشرط، نعم إذا كان العجز غير مستوعب للوقت فيبقى الأمر بالكل والمشروط بحاله لتمكن المكلف من صرف وجوده ولو فى آخر الوقت، نعم

جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءه عن الباقى، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم، ولكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئيه أو الشرطيه إلاّ فى حال التمكن منه[۱].

لو لو يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بحيث يحتمل إجزاء الفاقد للجزء أو الشرط فى فتره عدم التمكن بأن يسقط اعتبار الجزء أو الشرط المتعذر فى تلك الفتره، فيدور الأمر بين كون الواجب التام تعيينيا إلى آخر الوقت أو تخييرياً فى تلك الفتره بين الناقص فيها وبين الاتيان بالتام فى غيرها ولو فى آخر الوقت، وقد تقدم أن مقتضى البراءه عن الوجوب التعيينى كفايه الفاقد.

[۱] لا ـ يخفى أنه لا ـ مجال فى المقام لهذا الكلام، حيث إنه مع استيعاب عدم التمكن من الجزء أو الشرط لا علم بثبوت أصل التكليف فى الوقت، بخلاف مسأله دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ومع عدم إحراز أصل التكليف يرجع فيه إلى البراءه، ومع عدم استيعاب عدم التمكن لجميع الوقت يكون أصل التكليف محرزاً فتجرى البراءه عن وجوب الأكثر تعيينياً، ونتيجه ذلك كفايه الفاقد فى فتره عدم التمكن من الجزء أو الشرط على ما تقدم.

وما ذكر الماتن فى المقام من أنه لا ـ مجال فى المقام للرجوع إلى رفع الجزئيه والشرطيه إلاّ فى حال التمكن منه؛ لأنه ورد فى مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفى التكليف لا إثباته لا يخفى ما فيه، فإن حديث الرفع لا يثبت التكليف فى موارد الشك حتى مع قطع النظر عن كونه وارداً مقام الامتثال، سواء كان المراد فقره «رفع ما لا ـ يعلمون» أو فقره «ما اضطروا إليه» أما فقره «ما لا يعلمون» فان «ما لا يعلمون» مع

فإنه يقال: إنه لا مجال ها هنا لمثله، بداهه أنه ورد فى مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفى التكليف لا إثباته.

نعم ربما يقال: بأن قضيه الاستصحاب فى بعض الصور وجوب الباقى فى حال التعذر أيضاً[١].

استيعاب عدم التمكن نفس التكليف بالباقى، ومع عدم الاستيعاب أصل التكليف معلوم بالوجدان.

وبتعبير آخر الرفع فيما لا ـ يعلمون رفع ظاهرى فى مقابل الوضع الظاهرى والرفع الظاهرى لجزئيه المشكوك عباره عن عدم إيجاب الاحتياط فيه، ونفيه فرع ثبوت أصل التكليف، وأما فقره رفع الاضطرار فهو رفع واقعى إذا كان الاضطرار مستوعباً لجميع الوقت ويكون مقتضاه انتفاء أصل الأمر بالكل، والأمر بالباقى يحتاج إلى الدليل، ومع عدم استيعاب الإضطرار لا تجرى فقره رفع الاضطرار أصلًا كما لا يخفى.

[١] يمكن أن يراد من بعض الصور ما إذا كان المكلّف متمكناً على التام فى الأول ثم طرأ العجز عن بعض الأجزاء مما يشك فى جزئيته مطلقاً أو فى خصوص حال التمكن، بأن يقال فى الفرض: إن كل واحد من الأجزاء كان على الوجوب الضمنى قبل طرو العجز، ويحتمل بقاء كل منها على الوجوب الضمنى أيضا لعدم إطلاق لما دل على جزئيه المتعذر حال تعذره.

وفيه أن الوجوب الضمنى الثابت لكل منها فى الأول متيقن الارتفاع بارتفاع الوجوب المتعلق بالكل المتعذر بعض اجزائه ولو ثبت بعده وجوب ضمنى لكل من الأجزاء المقدوره، كان هذا فى ضمن وجوب استقلالى متعلق بالباقى الميسور من الكل، فيدخل الاستصحاب فى الوجوب الضمنى لكل منها فى الاستصحاب الكلى

....

من القسم الثالث، حيث إن المستصحب طبيعى الوجوب الضمنى لكل من الأجزاء لا شخص الوجوب الضمنى الثابت فى الأول فإنه مقطوع الإرتفاع، أضف إلى ذلك أن الاستصحاب المذكور من الاستصحاب فى الشبهه الحكميّه ولا اعتبار به على ما تقرر فى محله.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الاستصحاب فى الوجوب الاستقلالى الثابت سابقاً، حيث يقال: يحتمل بقاؤه ولو لتعلق الوجوب بقاءً بالباقى، ووجه الظهور أن المستصحب وهو طبيعى الوجوب الاستقلالى والفرد المتيقن السابق قد ارتفع بتعذر الجزء، ويشك فى حدوث فرد آخر عند طرو العجز على بعض الأجزاء، ويحتمل أن يكون المراد من بعض الصور طرو العجز بالجزء أو الشرط بحيث لم يكن التعذر مقوماً للعنوان المتعلق به الوجوب عرفاً، بأن يصح أن يقال بنظرهم الوجوب مع بقائه هو نفس ذلك الوجوب ونفس ذلك الواجب، فيكون الاستصحاب فى الشخص حيث يتسامح العرف فى تعيين الموضوع.

أقول: يمكن أن يقال مع الغمض عن كون الاستصحاب فى الشبهه الحكميه إن تسامح العرف محرز فى ناحيه الموضوع لا فى ناحيه متعلق التكليف، مثلاً إذا حكم الشارع على الماء الكر المتغير بالنجاسه، فالعرف يرى أن الموضوع للنجاسه نفس الماء وأن تغيره سبب للحكم عليه بالنجاسه، وبعد زوال التغير من قبل نفسه يشك فى بقاء تلك النجاسه الثابته من قبل، بخلاف المتعلق فهو يرى متعلق الطلب السابق من المأمور به الاختيارى، والمطلوب عند الاضطرار المأمور به الاضطرارى، وأن متعلق تكليف المتمكن غير متعلق تكليف العاجز، وهذا بناءً على أن الصلاه أو نحوها عنوان للمركب أو المشروط ظاهر، وأما بناءً على أنها بسائط ينطبق عليها

ولكنه لا- يكاد يصح إلاّ- بناءً على صحه القسم الثالث من استصحاب الكلى، أو على المسامحه فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقى، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام.

كما أن وجوب الباقى فى الجمله ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من

بلحاظ الأثر وتختلف مصاديق ذلك العنوان بحسب الحالات فإنه وإن يمكن الاستصحاب فى وجوبها، إلاّ أنه لا يثبت اعتبار الفاقد مصداقاً، بل عدم اعتباره مصداقاً يكون حاكماً، ولا أقل من كونه معارضاً فى الاستصحاب فى وجوبها.

ثم إنه كما ذكرنا يختص هذا الاستصحاب فى ناحيه التكليف بما إذا كان المكلف متمكناً من التام فى أول الوقت، وأما إذا كان التعذر مقارناً لدخول الوقت أو قبله فلا- مورد للاستصحاب أيضاً، ولكن المحكى عن النائينى قدس سره الالتزام بجريان الاستصحاب، ولو كان العجز عن الأول بدعوى أن جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه غير موقوف على فعليه الموضوع خارجاً، فإن إجرائه فى الشبهات الحكميه وظيفه المجتهد، ومن ثم يتمسك الفقيه بالاستصحاب فى حرمه وط ء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها، وفيه أن الاستصحاب فى الشبهات الحكميه يتوقف على فرض فعليتها قبل زمان الشك حتى يجرى الاستصحاب فيه بلحاظ ذلك الزمان، وكون الاستصحاب فى الشبهه الحكميه وظيفه المجتهد لا- ينافى أن يفرض الفعليه فى التكليف المتوجه إلى الغير حتى يمكن الاستصحاب فى ذلك التكليف فى حقه، نعم فى موارد الشك فى بقاء جعل الحكم لاحتمال فسخه لا يحتاج إلى فرض الفعليه فى الحكم المجعول، ولكن هذا أجنبى عن مورد الكلام فإن المقام عند الشك فى كون جزئيه شيء أو شرطيه مطلقه، أم أنها مختصه بحال التمكن.

قوله صلى الله عليه و آله : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»[١].

فى قاعده الميسور

اشاره

[١] كان ما تقدم بحسب الأصل العملى عند الشك فى إطلاق جزئيه الشىء أو شرطيته أو اختصاصهما بحال التمكن منه، ولكن قد يقال فى البين بعض الروايات يستفاد منها قاعده كليه، وهى انتقال الوظيفه إلى الإتيان بالمقدار المتمكن من الواجب فى أى مورد فيما إذا عد ذلك المقدار ميسوراً فيؤخذ بتلك القاعده، إلاّ إذا قام الدليل فى مورد على خلافها، ويعبّر عن تلك القاعده بقاعده الميسور، ويذكر فى المدرك لها ثلاث روايات.

الاُولى: ما روى عن أبى هريره بطرق العامه قال: «خطبنا رسول اللّه صلى الله عليه و آله فقال أيها الناس إن اللّه عزّ وجلّ قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول اللّه؟ فسكت صلى الله عليه و آله حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : لو قلت نعم لوجب، ولما استطعتم ثم قال: ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا امرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه»(١)، ونقل فى المتن ما يختلف عما نقلناه فى الجمله، وكيف كان فالروايه ضعيفه سنداً، وقد تصدى بعض لإثبات أن الراوى من المتعمدين فى الكذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقد نقل هذه الروايه عن كتاب عوالى اللآلى، وقد ناقش فيه وفى مؤلفه من ليس عادته القدح فى كتب الاخبار كصاحب الحدائق قدس سره فلا مجال فى المقام لدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب، فإنه كما ياتى لم يعلم عمل بعض الأصحاب بها فضلاً عن عمل المشهور.

أضف إلى ذلك أنها فى صحيح النسائى مرويه بوجه آخر، وهو قوله صلى الله عليه و آله : «فإذا

١- (١) مسند أحمد ٢:٥٠٨، والسنن الكبرى ۴:٣٢۶.

وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(۱) وقوله: «ما لا يدرک کله لا یترک کله»(۲) ودلاله الأول مبنيه على كون كلمه (من) تبعيضيه، لا بيانيه، ولا بمعنى الباء، وظهورها فى التبعيض وإن كان مما لا يكاد يخفى، إلّا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لإحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلم فلا محيص عن أنه _ ها هنا _ بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنه خطب رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فقال: (إن اللّه كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشه

أمرتكم بشىء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» ولفظه (ما) بحسب هذا النقل زمانيه فيكون مدلولها كون المكلف مأخوذاً بالأمر بالشىء زمان تمكّنه منه، ومع الإغماض عن ذلک وسندها لا دلاله لها على قاعده الميسور، لا لأن لفظه (من) بمعنى الباء أو بيانيه كما قيل، فإن ظهورها حيث ما تطلق فى كونها تبعيضيه مما لا ينكر، ولكن يقال كون التبعيض بحسب الأجزاء غير ظاهر، بل الظاهر بمناسبه المورد كونه بحسب الأفراد، فمدلولها أن الحكم الثابت للعام والطبيعى لا يسقط بعدم التمكن من سائر الأفراد، بل يبقى مع التمكن فى بعض أفراده بحاله، وهذا الميسور، ولكن لا يخفى كما أن التبعيض بحسب الأجزاء لا يناسب مورد الخبر كذلک التبعيض بحسب الأفراد، فإنه لا يجب الحج إلّا مره واحده حتى فيما إذا كان المكلف مستطيعاً فى السنوات المتواليه، بل الظاهر من الخبر على تقدير صحته كون المراد بالاستطاعه ما يتحمله نوع الناس كلفه التكليف بنحو لا يكون شاقاً لنوعهم بقرينه قوله «ولو قلت نعم لوجب»، و«ما استطعتم» فإنه لو كان بمعنى العجز فكيف يجب على مكلف يعجز عن الإتيان بمتعلق التكليف.

۱- (۱) عوالی اللآلی ۴ : ۵۸.

۲- (۲) عوالی اللآلی ۴ : ۵۸.

ـ ويروى سراقه بن مالك ـ فقال: فى كل عام يا رسول اللّه؟ فأعرض عنه حتّى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، واللّه لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركونى ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه).

ومن ذلك ظهر الإشكال فى دلاله الثانى أيضاً، حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لإحتمال اراده عدم سقوط الميسور من أفراد

وحاصل معنى الخبر إذا أمرتكم بشىء يجب منه، أى بحسب وجوداته ما يتحمله نوع الناس، وحدد ذلك فى الحج بالمره الواحده طول زمان التكليف.

الاستدلال لقاعده الميسور بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور

الثانيه: ما رواه فى عوالى اللآلى أيضاً، وهو قوله على ما فى الروايه: الميسور لا يسقط بالمعسور(١)، وقد اورد على الاستدلال بذلك بوجهين.

الأول: أنه يمكن أن يكون المراد بالميسور، الميسور من أفراد العام بمعنى أن عدم التمكن من امتثال التكليف فى بعض أفراد العام وسقوطه عن المكلف فيه لا ـ يوجب السقوط فيما يتمكن فيه من الامتثال من سائر الأفراد فلا موجب لحمل الميسور على الميسور من أجزاء المركب بأن يكون مفاده تعلق التكليف بسائر الأجزاء المقدوره.

الوجه الثانى، من الاشكال هو أنه لو كان المراد الميسور من أجزاء المركب وشرائطه فلابد من الإلتزام بعدم كون الحكم المستفاد من الحديث حكماً إلزامياً، بل

١- (١) غوالى اللآلى ۴:۵۸. مع اختلاف يسير.

العام بالمعسور منها.

هـذا مضافاً إلى عدم دلالته على عدم السـقوط لزوماً، لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالته على أنه بنحو اللزوم، إلّا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضيه الميسور كنايه عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفى ماله من تكليف أو وضع، لاـ أنها عبـاره عـن عـدم سـقوطه بنفسه وبقـائه على عهـده المكلـف كى لاـ يكـون له دلاـله على جريـان القاعـده فى المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلاله على وجوب

مـدلوله كون الإتيان بالمقدار الميسور أولى، حيث إنه لا يمكن الإلتزام مع شـمول الحديث للمسـتحبات أن الاتيان بالميسور منها واجب أو يقيد الميسور والمعسور فيه بالواجبات فلا يبقى فيه دلاله على جريان القاعده فى المسـتحبات، ويدفع هذا الإشكال بأن المراد من عـدم السـقوط ليس وجوب الميسور، بـل المراد عـدم سـقوطه عن حكمه السـابق، فإن كان فى السابق واجباً لا يسـقط ميسوره عن الوجوب، وإن كان مسـتحباً يسـتحب الإتيان بميسوره، فالالتزام بأن الحديث ناظر إلى المركب والمشروط الذى عسر الإتيان بجميع أجزائه وشـرائطه لا يوجب الإلتزام بشـىء من الأمرين كما هو الحال فى المراد من نفى الضرر، حيث إن المنفى فيه الحكم السابق فى الفعل لولا الضرر من تكليف أو وضع.

وأما الوجه الأول، من الإشكال فيجاب عنه بأنه إن حمل الحديث على تعذر بعض الموافقه فى بعض أفراد العام، وأن التكليف لا يسـقط فى أفراده الميسوره يكون مـدلوله حكمـاً إرشادياً محضاً، حيث لا حاجه فى إثبات بقاءالتكليف فى الأفراد الميسوره إلى خطاب شرعى، بخلاف ما إذا كان المراد هو الميسور من المركب

المیسور فی الواجبات علی آخر، فافهم.

وأما الثالث، فبعد تسلیم ظهور کون الکل فی المجموعی لا الأفرادی، لا دلاله له إلاّ علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به ــــ واجباً کان أو مستحباً ــــ عند تعذر بعض أجزائه، لظهور الموصول فیما یعمهما، ولیس ظهور (لا یترک) فی الوجوب ــ لو سلم ــ موجباً لتخصیصه بالواجب، لو لم یکن ظهوره فی الأعم قرینه علی إراده خصوص الکراهه أو مطلق المرجوحیه من النفی، وکیف کان فلیس ظاهراً فی اللزوم هاهنا، ولو قیل بظهوره فیه فی غیر المقام.

ثم إنه حیث کان الملاک فی قاعده المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفاً، کانت القاعده جاریه مع تعذر الشرط أیضاً، لصدقه حقیقه علیه مع تعذره عرفاً، کصدقه علیه کذلک مع تعذر الجزء فی الجمله، وإن کان فاقد الشرط مبایناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلک ربما لا یکون الباقی ــ الفاقد لمعظم الاجزاء أو لرکنها ــ

الاعتباری یعنی الکل، فإن لزوم الإتیان بالباقی فی الواجبات واستحبابه فی المستحبات یحتاج إلی قیام الدلیل علیه، وإذا دار أمر الخطاب الصادر عن المعصوم کونه إرشاداً إلی حکم العقل أو بیاناً للحکم الشرعی یحمل علی الثانی، وقد یورد علی ذلک بأن الحمل علی المولویه ینحصر علی موارد العلم بالمراد من المتعلق، ودوران الأمر بین کون طلبه حکماً شرعیاً أو إرشادیاً کالروایات الوارده فی الأمر والترغیب فی أکل بعض الثمار وشرب بعض المائعات، وأما إذا لم یعلم المراد من المتعلق ودار الأمر بین أن یراد منه شیء قابل للطلب المولوی أو ما یقبل الإرشاد فقط فلم یثبت ظهور الخطاب فی کون المراد ما هو قابل للطلب المولوی.

أقول: المیسور من الشیء یعم المیسور من أفراد العام، والأجزاء المیسوره من المرکب الاعتباری وظهور الطلب فی المولوی إن کان مقتضاه اختصاص الحدیث

مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباين للواجد عقلاً.

نعم ربما يلحق به شرعاً مالا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف، وإن عدم العد كان لعدم الإطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه فى غير الحال، وإلّا عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل

بمورد الكل الاعتبارى وأنه لا يسقط ميسوره بتعسّر معسوره فهو، وإلا يلتزم بعموم الطلب حتى بالإضافه إلى موارد العام الاستغراقى، غايه الأمر يكون الطلب بالإضافه إلى موارد تعسّر بعض أجزاء المركب حكماً مولوياً وبالاضافه إلى موارد تعذر بعض أفراد العام إرشادياً، نظير ما ذكرنا فى «أوفوا بالعقود» وأنه بالإضافه إلى مثل البيع إرشاد إلى لزومه، وبالإضافه إلى العهد والنذر تكليف، فإن المستعمل فيه فى كل منهما شىء واحد، واختلاف التكليف عن الإرشاد إنما هو فى الغرض الداعى إلى البعث الاعتبارى، ونظير ذلك فى الأمر بالوفاء بالشرط فإنه بالإضافه إلى موارد شرط الفعل تكليف، وبالإضافه إلى شرط الخيار إمضاء، ثم إن متعلق السقوط لا يكون حكم الفعل لولا تعذر بعض أجزائه ليقال بأن الالتزام بالتقدير أو العنايه فى الإسناد خلاف الظاهر، ومع سقوط الوجوب النفسى عن الكل المعسور يكون الثابت للميسور حكماً جديداً لم يكن له ثبوت سابقاً، ولا المراد بعد سقوطه عن عهده المكلف بتعذر الكل، بل المراد عدم سقوط الميسور من الكل عن مقام الجعل فى فرض تعذر الكل، فيجرى هذا المفاد فى الواجبات والمستحبات بخلاف كون المراد عدم السقوط عن عهده المكلف فإنه معه يختص مدلوله بالواجبات ولا يجرى فى المستحبات، حيث لا يكون المستحب على عهده المكلف، ولا يخفى أن صدق الميسور من الشىء ومطلوبيته عند تعذر الكل لحصول الملاك فيه ولو ببعض مراتبه، وإذا قام دليل فى مورد على عدم مطلوبيه ميسور الشىء فيه يعلم أن الميسور فاقد

على سقوط ميسور عرفى لذلك _ أى للتخطئه _ وأنه لا يقوم بشىء من ذلك.

وبالجمله: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه أن الباقى قائم بما يكون الأمور به قائماً بتمامه، أو بمقدار يوجب إيجابه فى الواجب واستحبابه فى المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصاً فى الأول، وتشريكاً فى الحكم، من دون الإندراج فى الموضوع فى الثانى، فافهم.

للملاك، كما أنه إذا أمر الشارع ببعض العمل مع عدم صدق أنه ميسور عرفاً يعلم بحصول الملاك فيه ببعض مراتبه فيكون الأمر فى الثانى، وبيان عدم مطلوبيه الباقى فى الأول من التخطئه لنظر العرف، وذلك فإنه إذا كان الحكم فى الحديث متعلقاً على الميسور الشرعى لكان مدلوله مجملاً بالإضافه إلى موارد الكل والجزء، فما فى كلام الماتن من التردد بين التخطئه والتخصيص لا وجه له، وفى غير ذلك يؤخذ بالإطلاق، ولكن هذا كله مع الغمض عن ضعف السند فيه، وفيما رواه أيضا فى كتاب «عوالى اللآلى» من قوله: ما لا يدرك كله لا يترك كله(۱)، ولا يبعد ظهور هذا فى الإرشاد إلى نظير موارد العام الاستغراقى وموارد العلم بمطلوبيه الفعل بجميع مراتبه كما يأخذون فى العرف بالكلام المزبور فى نظير هذه الموارد دون موارد، مثل المعجون الذى لا يدرك تمام ما هو معتبر فيه فى معالجه الأمراض كما لا يخفى.

۱- (۱) عوالى اللآلى ۴:۵۸. مع اختلاف يسير.

تذنیب: لا یخفی أنه إذا دار الأمر بین جزئیه شیء أو شرطیته وبین مانعیته أو قاطعیته لکان من قبیل المتباینین[۱].

فی دوران الأمر بین جزئیه الشیء أو شرطیته وبین مانعیته أو قاطعیته

[۱] إذا دار الأمر بین جزئیه شیء أو شرطیته وبین مانعیته أو قاطعیته لا یدخل الفرض فی دوران أمر الواجب الإرتباطی بین الأقل والأکثر ولا فی دوران أمر التکلیف بین المحذورین، بل یکون من موارد تردد الواجب بین المتباینین، کما إذا دار أمر المکلف بین کون الصلاه الواجبه علیه جهراً أو صلاه إخفاتیه أو کونه مکلفاً بالصلاه عاریاً أو فی ثوب نجس، وعدم کونه من قبیل تردد الواجب بین الأقل والأکثر ظاهر، فإن متعلق التکلیف فی موارد تردده بین الأقل والأکثر مردد بین کونه الأقل بنحو اللابشرط أو الأکثر بشرط، وفی مفروض الکلام أمر الواجب مردّد بین کونه بشرط بالإضافه إلی شیء أو بنحو بشرط لا بالإضافه إلیه، نظیر دوران أمر الصلاه الواجبه بین کونها قصراً أو تماماً، وأما عدم کونه من قبیل دوران الأمر بین المحذورین، فلأن الجهر فی القراءه أو لبس الثوب النجس وإن یکن أمره مردداً بین کونه شرطاً أو مانعاً إلّا أنه لیس بمتعلق التکلیف، وإنما یتعلق التکلیف بالصلاه المقیده بالجهر أو المقیده بعدمه، وکذا متعلقه، إما الصلاه عاریاً أو الصلاه فی الثوب النجس، وإذا تمکن المکلف من الصلاه فی الوقت جهراً وإعادتها إخفاتاً أو الصلاه عاریاً وإعادتها فی الثوب النجس یکون متمکناً من إحراز الموافقه القطعیه والمخالفه القطعیه، وإذا لم یتمکن علی التکرار لضیق الوقت ونحوه، فهو متمکن من المخالفه القطعیه، والمعیار فی دوران الأمر بین المحذورین عدم التمکن من شیء من الموافقه القطعیه والمخالفه القطعیه، ففی صوره التمکن من کلتا المرتبتین من التنجیز یجب إحراز الموافقه القطعیه ومع عدم التمکن من الموافقه القطعیه تعیّن الموافقه الاحتمالیه.

ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لإمكان الإحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشيء مره وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ومن العجب عن الشيخ قدس سره أنه أدخل المقام فى دوران الأمر بين المحذورين مع التزامه فى دوران الواجب بين القصر والتمام بأنه من دوران أمر الواجب بين المتباينين مع وضوح عدم الفرق بينه وبين المفروض فى المقام، ثم إنه إذا لم يكن المكلف متمكناً من إحراز الموافقه القطعيه وأتى بإحدى الصلاتين فى الوقت لم يجب عليه الإتيان بالمحتمل الآخر، كما إذا قام من النوم فى وقت ولم يبق إلى آخر الوقت إلاّـ بمقدار ثمانيه ركعات ولم يصل الظهرين، ودار أمره فى كل منهما بين الصلاه عارياً أو فى ثوب نجس، فإنه فى الفرض يلزم عليه الموافقه الاحتماليه إما بالإتيان بهما عارياً أو فى الثوب النجس، وإذا أتى بما يحتمل معه الموافقه الاحتماليه لم يجب عليه الإتيان بالمحتمل الآخر خارج الوقت قضاءً؛ لأنّ الموضوع للقضاء فوت الواجب فى الوقت، ولا يمكن إحراز الفوت بالاستصحاب فى عدم امتثال التكليف بما أتى به لسقوط التكليف بالإتيان بأحد المحتملين إما للامتثال أو خروج الوقت، ولا يقاس بما إذا شك المكلف فى وقت الصلاه فى الإتيان بها فإن مع جريان الاستصحاب فى عدم الإتيان، وتركه بعد ذلك الإتيان بها مع تمكنه يعلم وجداناً فوت الواجب المحرز بالاستصحاب.

وقد يقال: إن المكلف المزبور الذى تردد أمر الواجب عليه بين الصلاه عارياً أو فى ثوب نجس إذا كان متمكناً من الموافقه القطعيه فى الوقت ومع ذلك اقتصر على الموافقه الاحتماليه يلزم عليه قضاء الواجب الآخر فى خارج الوقت، ولكن فيه أيضا إشكال؛ لأنّ الاستصحاب بعد الإتيان بأحد المحتملين فى بقاء التكليف الثابت فى حقه من قبل لا يثبت أن الفائت عند خروج الوقت هو المحتمل الآخر، فأصاله البراءه

أما الإحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء أصلًا، بل یحسن علی کل حال[۱].

بعد خروجه عن وجوب المحتمل الآخر جاریه ومعها لا موجب للإتیان به.

[۱] لاـ ینبغی التأمل فی حسن الاحتیاط عقلاًـ وشرعاً، بمعنی أنه إذا أصاب التکلیف الواقعی یکون موافقه وامتثالاًـ له، وإن لم یصب یحسب انقیاداً، بل یظهر من بعض الروایات فی کونه مستحباً نفسیاً لترتب الملاک علیه وإن لم یصادف التکلیف الواقعی بلاـ فرق بین موارد الشبهات الحکمیه والموضوعیه، بل فی مطلق موارد احتمال التکلیف الواقعی حتی مع قیام دلیل معتبر علی نفیه فی تلک الموارد وبلا فرق بین کونه موجباً لتکرار العمل أم لا، سواء کان فی المعاملات أو فی العبادات، نعم ما لم یستلزم اختلال النظام ومعه لاـ یکون احتیاطاً کما لا یخفی، وقد تقدم فی بحث العلم الإجمالی جواز ترک تحصیل العلم التفصیلی والاقتصار بالإمتثال بالعلم الإجمالی حتی فی العبادات مع استلزامه تکرار العمل، وان یورد علی ذلک بأن الإمتثال الإجمالی بتکرار العمل مع التمکن من الامتثال التفصیلی یعد عبثاً ولعباً بأمر المولی فینافی قصد التقرب المعتبر فی العباده، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلک بوجهین.

الأول: أنه ربما یکون التکرار لداع عقلائی معه لا یعدّ التکرار لعباً وعبثاً بأمر المولی.

والثانی: أنَّ اللازم فی العباده صدور متعلق الأمر بداع أمر الشارع، وأما ما هو خارج عن متعلق التکلیف فلا یعتبر فیه قصد التقرب، وإذا کان المکلف بحیث لولا أمر الشارع بأحد العملین أو الأعمال لم یکن یأتی به، فیکون الإتیان لتعلق الأمر بالإمتثال.

إلاّـ إذا كـان موجبـاً لإختلال النظـام، ولاـ تفـاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها، وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بـأمر المولى ـــ وهو ينـافى قصـد الإمتثال المعتبر فى العباده ـــ فاسـد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بـداعٍ صحيـح عقلائى، مع أنه لو لم يكن بهـذا الداعى وكان أصل إتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافى قصد الإمتثال، وإنْ كان لاغياً فى كيفيه امتثاله، فافهم.

بـل يحسن أيضـاً فيما قامت الحجه على البراءه عن التكليف لئلا يقع فيما كان فى مخالفته على تقـدير ثبوته، من المفسـده وفوت المصلحه.

وعلى الجمله كون الخصوصـيات الخـارجه عن متعلق الأـمر صادره بـداع آخر لا يضـر بصـحه العمل ولو كان ذلك الـداعى من الدواعى النفسانيه، نعم قد تكون الخصوصـيه الصادره بداع آخر موجبه لبطلان العمل، كما إذا أتى بصلاته فى أول الوقت أو فى مكان خاص كالمسـجد رياءً، وهـذا البطلان ثبت بخطاب شـرعى ورد فى بطلان العباده بالرياء فيها ولا يجرى فى سائر الـدواعى النفسـانيه، ثم إن المسـتفاد من الخطاب الوارد فى الرياء هل هو خصوص الرياء فيما يتحـد مع العباده خارجاً كالمثالين، أو يجرى حتى فيما كانت للخصوصيه تحقق آخر كالقنوت فى الصلاه ونحوها فموكول إلى بحث النيه فى بحث الفقه.

وكيف كان فما ذكرنا من جواز الاحتياط وحسـنه حتى فى العبادات مع اسـتلزامه تكرار العمل فضـلاً عن عدم استلزامه له يوجب أن يأخـذ المكلف فى الوقـائع التى يبتلى بهـا بالإحتيـاط فيهـا ولو مع تمكنه من الإجتهـاد أو التقليـد فيها، نعم يعتبر معرفته بطريق الإحتياط فيها وإلاّ لا يكون احتياطاً، كما أنه إذا استلزم ذلک الإخلال بمعاشه لا يكون من الاحتياط على ما تقدم.

وأما البراءه العقليه: فلا يجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف[۱].

لما مرت الإشاره إليه من عدم استقلال العقل بها إلّا بعدهما.

واما البراءه النقليه: فقضيه اطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها[۲] كما هو حالها فى الشبهات الموضوعيه إلّا أنه.

[۱] وأما البراءه العقليه فلا يجوز الأخذ بها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف ولزوم الفحص واليأس عن الظفر بها يكونان معتبرين فى جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، باشتراط داخلى لا شرطان خارجيان؛ لأن الموضوع لقبح العقاب وهو عدم البيان للتكليف لا يحصل بمجرد الجهل به ولو كان فى البين ما يمكن مع الوصول إليه محرزاً للتكليف لكفى ذلك فى البيان، فإن المراد بالبيان فى قاعده قبح العقاب هو ما يكون مصححاً للعقاب لا خصوص العلم والإحراز هذا فى الشبهه الحكميه، ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك حتى فى الشبهه الموضوعيه أيضاً، بمعنى لا استقلال للعقل بالبراءه وقبح العقاب بلا بيان، إلّا مع عدم إمكان إحراز حال الموضوع للتكليف بالفحص والسؤال، بل قد يقال بأنه لا سبيل لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الشبهه الموضوعيه حتى بعد الفحص، فإن العلم بالكبرى الكليه وإحرازها بيان بالإضافه إلى التكليف فيجب موافقتها فى مصاديقها المحتمله كالمصاديق المحرزه، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن الكبرى إذا كانت منحلّه إلى التكاليف باعتبار انحلال الموضوع الوارد فيها فمادام لم يحرز ولو بعد الفحص تحققه لم يكن مجرد إحراز الكبرى بياناً للتكليف فى ذلك المورد على ما تقدم فى البحث فى البراءه العقليه.

[۲] قد تقدم أن العمده من أدله البراءه الشرعيه رفع ما لا يعلمون فى حديث

....

الرفع، وذكر أن المراد من الرفع بالإضافه إلى ما لا ـ يعلمون مقابل وضعه، والوضع فيما لا ـ يعلمون يكون بالأـمر بالاحتياط فيه طريقياً فيكون الرفع عدم الأمر به كذلك، وما لا يعلمون يعم الإلزام والوضع فى الشبهات الموضوعيّه والحكميّه، ومقتضى إطلاق الرفع فيهما عدم لزوم الفحص، إلاّ أنه يتعين رفع اليد عن الإطلاق بالإضافه إلى الشبهات الحكميه، بخلاف الشبهات الموضوعيه فإنه يؤخذ فيها بالإطلاق إلاّ فى موارد خاصه يعلم فيها باهتمام الشارع بالواقع حيث يجب الإحتياط فيها، ويستدل على رفع اليد عن الإطلاق فى الشبهات الحكميّه والإلتزام بلزوم الفحص فيها عن التكليف أو الوضع الملزوم للتكليف بوجوه منها، الإجماع، ومنها حكم العقل، حيث يعلم إجمالاً ـ بثبوت التكاليف الواقعيه فى الشبهات بنحو يمكن الوصول إليها بالفحص، ولازم ذلك عدم جواز الرجوع إلى أصاله البراءه فى شبهه قبل إحراز خروجها عن أطراف العلم الإجمالى المزبور بالفحص، ولكن لا يخفى أن دعوى الإجماع التعبدى فى مثل المسأله مما يحتمل أو يعلم مدرك القائلين بلزوم الفحص غير ممكن، والإجماع المدركى محصله لا يكون دليلاً فضلاً عن منقوله، وأما دعوى العلم الإجمالى فقد أورد الماتن عليه بما حاصله انه يفرض الشبهه الحكميه قبل الفحص فى موارد يلاحظها المجتهد بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بالتكاليف الواقعيّه فى جل الوقائع التى فحص فيها عن التكليف الواقعى بحيث لا يبقى له علم إجمالى بتكاليف اُخرى فى سائر الوقائع أو كانت الشبهات التى يعلم بثبوت التكاليف فيها إجمالاً جلّها خارجه عن ابتلاء المكلف ولو لعدم الالتفات إليها، فإنّه مع عدم الالتفات إليها تكون أصاله البراءه فى الواقعه الملحوظه جاريه لفعليه الشك فى التكليف فيها، بخلاف سائر الوقائع فإن الشك التقديرى فيها بحيث

استدلّ على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بـدونه، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشـبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى أن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله

لو التفت إليها صار شكه فيها فعلياً لا أثر له لعدم كون الشك التقديرى بموضوع فى شىء من الاُصول العمليه.

وفيه أن فرض الانحلال بـدعوى عـدم الالتفـات إلى سائر الوقائع حين إجراء أصاله البراءه فى شبهه حكميه لا يمكن المساعـده عليهـا، فـإنه وإن فرض كون سـائر الوقـائع من المجتهـد مغفولاً عنهـا فى مقـام ملاحظه واقعه يشـك فى التكليف فيها، لكن مع ملاحظه سـائر الوقـائع والابتلاء بهـا تـدريجياً فى البحث عن أحكامهـا يكون الأصل الجارى فيها معارضاً بالأصل الجارى النافى الـذى أجراه فى مسأله سابقه، وهـذا نظير ما إذا لاقى شـىء أحـد أطراف العلم بالنجاسه وحكم للملاقى بالكسر بالطهاره بأصاله الطهـاره، وبعـد زمـان لاقى شـىء آخر سائر الأطراف فإنه مع بقاء الملاقى الأول تكون أصاله الطهاره الجاريه فيه معارضه بأصاله الطهـاره فى الملاقى الآخر، نعم إذا لم يبق الملاقى الأول ولم يكن لطهارته ونجاسـته سابقاً أثر شـرعى فعلاً، فيمكن الرجوع فى الملاقى الآخر بأصـاله الطهـاره، وبهـذا أمكن الجواب عما يمكن أن يقال: إنه كيف يجوز للمكلف الرجوع إلى الاُصول النافيه للتكليف أو الوضع الملزوم له فى الشبهات الموضوعيه مع أنه قد يحصل له بعد برهه من الزمان من الابتلاء بالشبهات الموضوعيه أن التكليف كـان فى بعضـها واقعـاً، ووجه ظهور الجواب أنه لا يكون أثر لهـذا العلم الإجمالى بالاضافه إلى الوقائع السابقه فعلاً بخلاف الواقعه المشـكوكه التى ابتلى بهـا فعلاً فيجرى فيهـا الأصـل النافى وأما الوقائع الكليه التى يفتى فيها المجتهـد بالوظائف الفعليه، فلكون فتواها بنحو القضيه

فی مثل هذه المسأله مما للعقل إلیه سبیل صعب لو لم یکن عاده بمستحیل، لقوه احتمال أن یکون المستند للجل ــ لولا الکل ــ هو ما ذکر من حکم العقل، وأن الکلام فی البراءه فیما لم یکن هناک علم موجب للتنجز، إما لانحلال العلم الإجمالی بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الإبتلاء إلّا بما لا یکون

الحقیقیه تکون کلها ذا أثر فعلاً ومع العلم بمخالفه فتواها بنفی التکلیف فی بعض الوقائع للواقع فثبوته فیها یسقط عن الاعتبار کل ما افتی بنفی التکلیف أخذاً بالأصل النافی فیها.

الاستدلال علی اعتبار الفحص فی الشبهات الحکمیه بالعلم الإجمالی بالتکالیف فیها

وذکر المحقق النائینی قدس سره أن العمده فی عدم جریان أصاله البراءه فی الشبهات الحکمیه قبل الفحص هو العلم الإجمالی بثبوت التکالیف فی الموارد التی یکون المدرک فیها بالتکلیف بین أیدینا، والمعلوم بالإجمال المعنون بهذا العنوان من قبیل ما إذا علم بحرمه بعض الغنم البیض فی قطیع غنم مرکب من البیض والسود، ودار الأمر فی البیض من الغنم بین الأقل والأکثر فإنه یجب فی الفرض البحث عن سائر الغنم، وأنه من أفراد البیض أو السود ومجرد الظفر بمقدار من البیض یحتمل انحصار الحرام منها فی ذلک المقدار لا یؤثر فی انحلال العلم الإجمالی لاندراج المعلوم بالإجمال فی کل ما یندرج فی عنوان البیض، ووجه کون المقام من هذا القبیل. لا من قبیل العلم بحرمه بعض الغنم من قطیع جمیعه من السود ودار الحرام فیها بین عشره أو أکثر ظاهر؛ لأنّ العلم بالتکالیف إجمالاً فی الوقائع التی فیها مدرک لها حاصل لکل من تصدی للاجتهاد، فلابد من الفحص عن تلک الوقائع، نظیر ما إذا علم المکلف بکونه مدیوناً للأشخاص الذین ضبط أسماءهم فی دفتره فإنه لا یمکن له الرجوع إلی أصاله البراءه بعد أداء دین جمله من الأشخاص الذین یحتمل منه ضبط اسمه فی

بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الإلتفات إليها.

الدفتر منحصر عليهم.

أقول: مع احتمال التطابق بين المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل ينحل العلم الإجمالى لا ـ محاله من غير فرق بين أن يكون للمعلوم بالإجمال عنوان خاص أم لا ـ وسواء كان ذلك العنوان أيضا مردداً بين الأقل والأكثر كما فى مسأله العلم بحرمه بعض البيض من الغنم أم لم يكن، كما إذا علم بنجاسه إنا زيد المردد بين الأوانى المعلوم بالإجمال نجاسه بعضها، وإذا علم تفصيلاً بنجاسه بعض الأوانى واحتمل أن يكون إناء زيد بعض ذلك المعلوم بالتفصيل بحيث يحتمل طهاره جميع الباقى فلا موجب لرفع اليد عن أصاله الطهاره فى الباقى، فإن الموجب لتساقط الاُصول النافيه فى أطراف العلم هو لزوم الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف الواصل، وهذا المحذور يختص بما قبل الفحص وقبل انحلال العلم بالظفر بالتكاليف فى الوقائع بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال ولو بالعنوان عليها، وإذا انحل بعد الفحص بحيث احتمل خلو الوقائع الباقيه عن التكليف والمدرک له فيرجع فيها إلى أصاله البراءه.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لدعوى أن لازم العلم الإجمالى عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى الواقعه المشتبهه حتى بعد الفحص وعدم الظفر بالمدرک للتكليف فيها لبقاء العلم الإجمالى بحاله، ووجه الظهور هو أن المفروض ثبوت العنوان للمعلوم بالإجمال وهو التكليف فى الوقائع التى مداركها ممكنه الوصول بالفحص، ومع عدم الظفر بالمدرک فى واقعه بعد الفحص يعلم خروجها عن أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون احتمال التكليف فيها من قبيل الشک فى الشبهه البدويه بعد الفحص.

ص : ۵۴

فالأولى الإستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم] ١] والمؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الإعتذار عن عدم العمل بعدم العلم.

وعلى الجمله اعتبار الفحص فى الرجوع إلى أصاله البراءه فى الشبهه الحكميه مطلقاً بدعوى أنَّ مقتضى العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقائع غير تام، لما تقدم من عدم جريانها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص حتى بعد انحلال العلم الإجمالى المزبور.

اعتبار الفحص فى الرجوع إلى الأُصول فى الشبهات الحكميه

[١] ذكر الماتن قدس سره أن الأولى الاستدلال على اعتبار الفحص فى الشبهات الحكميه وعدم اعتبار البراءه فيها قبل الفحص بما دل على وجوب التفقه والتعلم وترتب المؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، ولعل نظره إلى آيه السؤال، فإن الأمر بالسؤال عند الجهل مقتضاه لزوم تحصيل العلم، ومورده بالقرينه الداخليه والخارجيه ما إذا كان فيه احتمال التكليف فإن الآيه المباركه لا تعم الشبهه الموضوعيه لما ورد فى تفسيرها من كون المراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام ، ومن الظاهر أنه لا شأن للامام عليه السلام فى إحراز المشتبه الخارجى فى الشبهات الموضوعيه، أضف إلى ذلك ماورد فى الشبهات الموضوعيه من عدم لزوم السؤال والفحص فيها، وعلى ذلك يكون مدلول الآيه أخص بالإضافه إلى ماورد فى حديث الرفع من فقره رفع ما لا يعلمون، ولو بعد تقييدها بغير الشبهه الموضوعيه فإنه ورد فيها الحكم بالحليه والعذر ما لم يعلم الحرمه، وبالعذر ما لم يعلم الإلزام وعدم لزوم الفحص عن الموضوع والسؤال عنه.

لا يقال ماورد فى تفسير الآيه لا يدل على انحصار مدلول الآيه فى الشبهه

....

الحکمیه کما یشهد بذلک مورد نزول الآیه، وعلیه یکون مدلولها عاماً یشمل الاُمور الاعتقادیه والأحکام الفرعیه فتکون النسبه بینها وبین حدیث الرفع من فقره «رفع ما لا یعلمون» العموم والخصوص من وجه، فإنه یقال: لا مانع من شمول الآیه للاُمور الاعتقادیه أیضا کما لا مانع عن شمول «رفع ما لا یعلمون» لها فیلزم الفحص فی الاُمور الاعتقادیه التی یجب فیها تحصیل العلم والیقین، وإذا لم یتمکن من العلم بها ولو بعد الفحص فترفع عن المکلف کما یرفع التکلیف فی الشبهه الحکمیه بعد الفحص وعدم التمکن من إحرازه.

وعلی الجمله مدلول الآیه أخص بالإضافه إلی ما لا یعلمون، بل لو کانت النسبه بینهما العموم من وجه فلابد من رفع الید فی مورد اجتماعهما عن إطلاق حدیث الرفع فإن الخبر المخالف للکتاب العزیز غیر حجه، وربما یحتمل أن نظر الماتن من قوله بما دل علی التفقه آیه النفر ولکن لا یخفی ما فیه، فإن التفقه الوارد فی الآیه وجوبه نفسی کفائی یعم الإلزامیات وغیرها من الأحکام التکلیفیه والوضعیه حتی الأحکام المجعوله علی صنف من المکلفین لا یدخل المکلّف فیه کالأحکام للنساء، وهذا لا یرتبط بالمقام، فإن وجوب التعلم فی المقام وجوبه طریقی بالإضافه إلی کل مکلف أو إرشادی له إلی تنجز التکلیف فی الوقائع التی یبتلی بها، ولا یکون جهله بالتکلیف فیها عذراً مع تمکنه من الوصول إلیه بالفحص. وأما الأخبار فهی علی طوائف ثلاث.

منها مادل علی عدم کون الجهل بالتکلیف مع ترک التعلم عذراً کموثقه مسعده بن زیاد التی رواها فی تفسیر البرهان فی ذیل آیه «فللّه الحجه البالغه»(۱) عن أمالی

۱- (۱) سوره الأنعام: الآیه ۱۴۹.

بقوله تعالی کما فی الخبر: (هلا تعلمت) فیقید بها أخبار البراءه، لقوه ظهورها فی أن المؤاخذه والإحتجاج بترک التعلم فیما لم یعلم، لا بترک العمل فیما

الشیخ، قال: حدثنا محمد بن محمد (المفید قدس سره) عن أبی القاسم جعفر بن محمد (یعنی جعفر بن محمد بن قولویه) قال: حدثنی محمد بن عبداللّه بن جعفر عن أبیه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زیاد، قال: سمعت جعفر بن محمد علیه السلام وقد سئل عن قول اللّه تعالی: «فللّه الحجه البالغه»فقال: إن اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامه عبدی أکنت عالماً فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: کنت جاهلاً. قال له: أفلا تعلمت حتی تعمل فیخصمه فتلک الحجه البالغه»(۱) وظاهرها لزوم تعلم التکالیف ومتعلقاتها وعدم کون الجهل مع التمکن من التعلم عذراً، ویختص ذلک بالشبهات الحکمیه حیث یکون التعلم فی التکالیف ومتعلقاتها کالعبادات.

ومنها ماورد فی لزوم الفحص فی الشبهه الحکمیه ولزوم الاحتیاط قبله، کصحیحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیداً وهما محرمان، الجزاء بینهما أو علی کل منهما جزاء؟ فقال: لا بل علیهما أن یجزی کل واحد منهما الصید، قلت: إن بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه، فقال: إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعملوا»(۲)، وظاهرها أیضاً عدم کون الجهل فی الشبهه الحکمیه قبل الفحص عذراً، وبهذه الصحیحه وما قبلها یجمع بین الأخبار الآمره بالتوقف والاحتیاط فی الشبهات الحکمیه، وبین الأخبار الوارده فی السعه ورفع ما لا یعلمون، وجواز الارتکاب عند الجهل بالحرمه بحمل الثانیه علی ما بعد الفحص وعدم إحراز التکلیف وحمل

۱- (۱) بحار الأنوار ۲:۲۹. عن أمالی الشیخ المفید.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۱۳:۴۶، الباب ۱۸ من أبواب کفارات الصید، الحدیث ۶.

علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم.

ولا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى أيضاً بعين ما ذكر فى البراءه، فلا تغفل.

الاُولى على ما قبل الفحص، وهذا مع الفحص عما ذكرنا فى الأخبار الوارده فى التوقف عند الشبهات والأخذ بالاحتياط فى الدين.

ومنها الأخبار الوارده فى «كون طلب العلم فريضه»(۱)، حيث إن تلك الأخبار كما تعم الاُمور الاعتقاديه كذلك تعم التكاليف الواقعيه فى الوقائع التى يبتلى بها المكلف ووجوبه بالإضافه إلى الاُمور الاعتقاديه نفسى، وبالإضافه إلى التكاليف طريقى يوجب عدم كون الجهل بها مع مخالفتها عذراً، والجمع بين الوجوب النفسى والطريقى لا يدخل فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، كما لا يدخل فيه إراده الوجوب النفسى والغيرى فى مثل قوله عليه السلام «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه والطهور».

بقى فى المقام أمر وهو أنّ لزوم الفحص والتعلم بالإضافه إلى التكاليف فى الوقائع التى يبتلى بها المكلف طريقى أو إرشادى إلى عدم كون الجهل بها مع إمكان الوصول إليها بإحرازها عذراً، وأما تعليم أحكام الشريعه بنحو الواجب الكفائى للتحفظ بالشريعه فى الاُمور الاعتقاديه والأحكام الفرعيه للإبلاغ والنشر وتعليم الجاهلين فهو أمر آخر، كما هو المستفاد من آيه النفر وغيرها، وعلى ذلك فإن أحرز المكلف ابتلاءه بواقعه ولو بنحو العلم الإجمالى فلا يكون ترك تعلم تكليفه فيها

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲۷:۲۵، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ۱۵_۱۸ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۳_۲۸.

ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه والاحكام.

أما التبعه، فلا شبهه فى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها، فإنها وإن كانت مغفوله حينها وبلا اختيار، إلاّ أنها منتهيه إلى الإختيار، وهو كافٍ فى صحه العقوبه، بل مجرد تركهما كافٍ

عذراً، بلا فرق بين كون ترك التعلم قبل حصول شرط التكليف ودخول وقته مع عدم تمكنه من التعلم بعد حصوله أو دخول وقته، أو كان ترك التعلم والفحص بعد فعليه التكليف بحصول شرطه أو دخول وقته فيما إذا تمكن من التعلم بعدهما، فإن أخبار وجوب التعلم بل آيه السؤال تكشف عن أن ترك العمل الناشئ من ترك التعلم يوجب تفويت الملاك حتى فيما كان تركه موجباً للغفله عن التكليف زمان حصول شرطه أو دخول وقته، وإنما الكلام بالإضافه إلى الوقائع التى لم يحرز الابتلاء بها، بل يكون الابتلاء بها مجرد احتمال فإنه قد يقال بعدم وجوب التعلم بالإضافه إليها أخذاً بالاستصحاب فى عدم ابتلائه بها، حيث يجرى الاستصحاب فى الاُمور الاستقباليه كما يجرى فى الاُمور الماضيه، وأورد على هذا الاستصحاب المحقق النائينى قدس سره بأنه يعتبر فى جريانه كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، والابتلاء بالواقعه وعدمه ليس بموضوع لوجوب تعلم حكمها، بل وجوبه يثبت فى موارد احتمال الضرر وهذا الاحتمال محرز بالوجدان بمجرد احتمال الابتلاء بالتكليف.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن احتمال الضرر مترتب على ثبوت وجوب التعلم حتى بالإضافه إلى الواقعه التى يحتمل الابتلاء بها، وكيف يكون احتماله موضوعاً لوجوب التعلم بالإضافه إليها، وثانياً: أنه يأتى أنّ اعتبار كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعى أو نفس حكم شرعى لإمكان التعبد، ولو أمكن التعبد وإن كان

....

المستصحب بحيث يمكن التعبد به ولو بأثره العقلى فلا بأس بالاستصحاب فيه، ولو لم يكن المستصحب من الموضوع لحكم شرعى أو نفس الحكم الشرعى كما فى موارد الاستصحاب موجب لإحراز امتثال التكليف أو عدم امتثاله من حصول متعلق التكليف خارجاً وعدم حصوله فإن الاستصحاب فيهما موجب لإحراز امتثال التكليف أو عدم امتثاله.

وعلى ذلك فكما أن العقل يحكم بعدم الضرر فى ترك التعلم بالإضافه إلى واقعه يعلم المكلف بعدم الابتلاء بها كذلك فيما إذا أحرز عدم الابتلاء بالاستصحاب، ولكن الصحيح أن إطلاق أخبار وجوب التعلم يعم الموارد التى يحتمل المكلف الابتلاء بمخالفه التكليف فيها على تقدير ترك التعلم ما لم يكن احتماله ضعيفاً، بحيث يكون هناك وثوق بعدم الابتلاء وخروج موارد إحراز عدم الابتلاء عن أخبار وجوب التعلم تخصصى، لكون وجوبه على تقديره شرعياً طريقى بالإضافه إلى التكاليف الشرعيه العمليه فلا يكون إيجابه طريقياً لمن يحرز عدم ابتلائه بالواقعه وجداناً، وعلى ذلك يجب التعلم باحتمال الابتلاء فلا يبقى للاستصحاب فى عدم الابتلاء مورد؛ لأنّ عدم الابتلاء والابتلاء الواقعيين ليسا بموضوعين لعدم وجوب التعلم ووجوبه ليكون فى البين موضوع للاستصحاب، والعمده فى المقام فى عدم جريان الاستصحاب فى عدم الابتلاء ما ذكرنا، لا ما يقال من أن تقديم الاستصحاب يستلزم حمل أخبار وجوب التعلم على الفرض النادر أو على موارد العلم الإجمالى بالابتلاء.

وبتعبير آخر مع شمول ماورد فى وجوب التعلم بالإضافه إلى مورد الابتلاء يثبت وجوب التعلم أى يحرز وجوبه فلا يكون فى وجوبه شك ليكون لجريان

ص : ٦٠

فی صحتها، وإن لم یکن مؤدیاً إلی المخالفه، مع احتماله، لأجل التجری وعدم المبالاه بها.

نعم یشکل فی الواجب المشروط والمؤقت، ولو أدی ترکهما قبل الشرط والوقت إلی المخالفه بعدهما، فضلاً عما إذا لم یؤد إلیها[١].

استصحاب عدم الابتلاء موضوع، لما ذکر أن خروج موارد إحراز عدم الابتلاء لیس تقییداً فیما دل علی وجوب التعلم، بل لعدم إمکان جعل الحکم الطریقی فی تلک الموارد، والاستصحاب فی عدم الابتلاء لا یثبت امتناع جعل الحکم الطریقی فی مورده.

[١] لا ـ ینبغی التأمل فی استحقاق المکلّف علی مخالفه تکلیف فعلی إذا أدی ترک الفحص والتعلم إلی مخالفته حتی فیما إذا کان عند مخالفته غافلاً عن کون عمله مخالفه للتکلیف، إلاّ أنه حیث کانت مخالفته مستنده إلی ترک تعلمه فیستحق العقاب علیه، ولکن ربما یستشکل فی وجوب التعلم واستحقاق العقاب فیما إذا کان الواجب مشروطاً بشرط أو کون وجوبه مؤقتاً بوقت، ویکون المکلف غیر متمکن من الإتیان به بعد حصول الشرط أو دخول الوقت بترک التعلم من قبل، ووجه الإشکال أنه قبل حصول الشرط أو قبل حصول الوقت لم یکن وجوب الفعل فی حق المکلف حتی یجب تعلمه، وبعد حصولهما لا یکون أیضا فی حقه تکلیف لعدم تمکنه من إتیان الواجب أو غفلته عنه، والتزم الماتن فی حل الإشکال بما ذکره المحقق الأردبیلی من الالتزام بکون وجوب التعلم نفسیاً تهیئیاً، فیکون العقاب علی ترک التعلم لا علی مخالفه الواجب فی وقته وحصول شرطه بترک التعلم، وذکر أیضا وجهاً آخر فی حل الإشکال وهو الالتزام بکون الواجب قبل الشرط وقبل الوقت من الواجب التعلیقی لا من قبیل الواجب المشروط، غایه الأمر قد أخذ سائر مقدماته

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلاً، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفله، ولذا التجأ المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الإلتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً، فتكون العقوبه على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه.

بنحو لا يكاد يسرى إليها الوجوب الغيرى قبل حصول الشرط أو دخول الوقت، وعليه فلا يكون العقاب على ترك التعلم، فإن التعلم من مقدماته الوجوديه فى الفرض، ولكن حيث يسرى إليه الوجوب الغيرى فيوجب استحقاق العقاب على ترك الواجب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت إذا كان تركه مستنداً إلى ترك التعلم والفحص.

أقول: ظاهر ماورد فى ترك التعلم العقاب على ترك العمل لا على ترك التعلم فالتخلص عن الإشكال المتقدم بالالتزام بالعقاب على ترك التعلم طرح لظهوره، فلا يمكن الإلتزام به فى الواجبات المشروطه والمؤقته قبل حصول شرطها أو وقتها فضلاً عن الالتزام به فى غيرهما أيضا، بدعوى استحقاق العقاب على ترك التعلم إذا لم تصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى استحقاق العقاب على مخالفه تكليف معقول عنه بترك التعلم، كما لا يمكن الالتزام بالواجب التعليقى الذى ذكره، حيث إن الإلتزام بأن التكاليف فى الوقائع بنحو الواجب المعلق خلاف ظاهر الخطابات كما اعترف بذلك فى بحث الواجب المطلق والمشروط، وكيف كان فيرد عليه بأنه بعد الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً تهيئياً توجب مخالفته العقاب، فيلزم عليه قدس سره الالتزام بعقابين فى الواجبات والمحرمات المطلقين إذا أوجب ترك التعلم مخالفتهما، حيث إنه قدس سره يصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى استحقاق العقاب على المخالفه، ولو كان مغفولاً عنه حين المخالفه، والصحيح فى الجواب أن يقال: إن

فلا إشكال حينئذ فی المشروط والمؤقت، ويسهل بذلک الأمر فی غيرهما لو صعب علی أحد، ولم تصدق كفايه الإنتهاء إلی الإختيار فی استحقاق العقوبه علی ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار، ولا يخفی أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلّا بذلک، أو الإلتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر علی نحو لا ـ تتصف مقدماته الوجوديه عقلاً ـ بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم،

تفويت الغرض الملزم فی الموارد التی تكون القدره بالفعل شرطاً لاستيفائه لا دخيلاً فی كون الفعل ذا ملاک غير جائز، وحيث إن ماورد فی وجوب التعلم يعم جميع موارد احتمال الابتلاء علی ما تقدم حتی الواجبات المشروطه والمؤقته قبل حصول الشرط ودخول الوقت، فيعلم بأن الملاـک حتی فی تلک الواجبات من ناحيه التعلم ملزم، وأن القدره بها من ناحيه تعلمها ولو قبل الشرط والوقت شرط الاستيفاء، بخلاف العجز الناشئ من ناحيه سائر المقدمات، وكذا لا يجب تحصيل القدره عليها بتحصيلها قبل الوقت أو قبل حصول شرط التكليف.

ثم إن استحقاق العقاب فی صوره أداء ترک التعلم إلی مخالفه التكليف الواقعی أو تفويت الغرض والملاـک الملزم، بحيث لو تعلم أو فحص يصل إلی الحجه بالتكليف أو الملاک الملزم ظاهر، وأما مع عدم أدائه إلی ذلک بحيث لو فحص أيضا لم يظفر بالحجه علی ذلک التكليف أو الملاک، فهل يستحق العقاب علی مخالفته أيضا لعدم المعذّر له حين الارتكاب أو لا يستحق العقاب إلّا علی هذا التجری بناءً علی كونه موجباً لاستحقاقه، فقد يقال: بالأول لحكم العقل باستحقاق العبد العقاب علی مخالفه التكليف الواقعی مع عدم المؤمن له عقلاً أو شرعاً، والمفروض فی المقام عدمه لعدم حكم العقاب بقبح العقاب قبل الفحص واليأس عن الظفر بالحجه، وكذلک البراءه الشرعيه كما هو المفروض فی الشبهه الحكميه، وقد يقال

فیکون الإیجاب حالیاً، وإن کان الواجب استقبالیاً قد أخذ علی نحو لا یکاد یتصف بالوجوب شرطه، ولا غیر التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

وأما لو قیل بعدم الإیجاب إلّا بعد الشرط والوقت، کما هو ظاهر الأدله وفتاوی المشهور، فلا محیص عن الإلتزام یکون وجوب التعلم نفسیاً، لتکون

بالثانی فإن عقاب الشارع علی مخالفه تکلیف أو فوات ملاک ملزم لم یصل بیانه إلی المکلف قبیح، والمفروض عدم البیان بالإضافه إلی التکلیف أو الملاک فی الواقعه، ولکن لا یخفی أن المراد من البیان فی قاعده قبح العقاب بلا بیان هو المصحح للعقاب علی المخالفه وإذا لم یکن احتمال التکلیف فی الواقعه مورداً للبراءه الشرعیه والعقلیه قبل الفحص یکون نفس احتماله بیاناً، ولذا یحکم العقل فی الواقعه بالتخییر بین التعلم والفحص وبین الأخذ بالاحتیاط، فما یظهر من الماتن قدس سره أن العقاب فی هذه الصوره أیضا لأجل التجری کما فی صوره عدم التکلیف فی الواقعه واقعاً لا یمکن المساعده علیه.

لا- یقال المقدار الذی یرفع الید فیه عن عموم «رفع عن اُمتی ما لا یعلمون» هو عدم العلم فی مورد لو فحص المکلف فیه لظفر بالحجه علی التکلیف علی تقدیر وجوده واقعاً، فإنه یجب فی هذه الموارد قبل الفحص التخییر بین التعلم والاحتیاط، وأما المورد الذی لا- یظفر فیه بالحجه حتی علی تقدیره واقعاً فلم تخرج عن عموم رفع ما لا یعلمون ولذا لا یجب فیه الفحص، وإذا احتمل المکلف أن الواقعه من القسم الأول أو الثانی، فالاستصحاب فی عدم علمه بالتکلیف ولو بعد الفحص بعدم الظفر بالحجه یدرجها فی القسم الثانی، فلا- یجب فیها الفحص فإنه یقال قد تقدم أن اختصاص لزوم الفحص بالقسم الأول؛ لأنّ الوجوب النفسی التعیینی علی المکلف الذی هو طریقی فی القسم الثانی من اللغو المحض، فامتناع الطلب لغواً من الحکیم

العقوبه ــ لو قيل بها ــ على تركه لا ـ على ما أدى إليه من المخالفه، ولا بأس به كما لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا ـ لنفسه، حيث إنّ وجوبه لغيره لا ـ يوجب كونه واجبا غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميّاً، بل للتهيؤّ لإيجابه، فافهم.

وأما الأحكام فلا إشكال فى وجوب الإعاده فى صوره المخالفه، بل فى صوره الموافقه أيضا فى العباده، فيما لا يتأتى منه قصد القربه[١].

أوجب هذا الاختصاص فى أدله وجوب التعلم والاستصحاب فى عدم الظفر بالحجه بعد الفحص أيضا لا ـ يثبت امتناع طلب الفحص فى الواقعه وكونه لغواً ليوجب رفع اليد عن إطلاق أدله وجوب الطلب والسؤال، نظير ما أجبنا به عن الاستصحاب فى عدم ابتلاء المكلف بواقعه يحتمل وجداناً الابتلاء بها مستقبلاً.

[١] فصل فيما إذا عمل المكلف بلا فحص لازم عليه من تقليد أو اجتهاد، فنقول: إذا أخذ العامى بالعمل بلا تقليد معتبر ومن غير احتياط ففيه صور:

الأُولى: أن ينكشف مخالفه عمله للواقع بحسب فتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، وبفتوى من يجب عليه تقليده فعلًا، فإنه فى هذه الصوره يحكم ببطلان عمله أى بعدم إجزائه لعدم مطابقته للواقع بحسب الحجه السابقه والحجه الفعليه.

الثانيه: أن ينكشف مطابقه عمله للواقع بحسب الحجه حال عمله والحجه الفعليه، ولا ينبغى التأمل فى الحكم بإجزاء عمله السابق ولو كانت عباده حيث إن التقرب المعتبر فيها يحصل بالإتيان بها لاحتمال أنها الواقع.

الثالثه: مطابقه عمله لفتوى من يجب عليه تقليده فعلًا ومخالفته لفتوى من كان يجب عليه تقليده حال العمل، وفى هذه الصوره أيضا لا يجب عليه تدارك العمل السابق بالإعاده أو القضاء، فإن الإجزاء مقتضى الحجه الفعليه التى يجب عليه

وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحه والإجزاء، إلّا فى الإتمام فى موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات فى موضع الآخر، فورد فى الصحيح ـ وقد أفتى به المشهور ـ صحه الصلاه وتماميتها فى الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير موجب لإستحقاق العقوبه على ترك الصلاه المأمور

اتباعها، ولكن عدم استحقاق العقاب على عدم تدارك الواقع إذا اتفق كون الواقع على خلاف الحجه الفعليه فى هذه الصوره، وعلى خلاف الحجه السابقه أيضا فى الصوره السابقه لا يوجب عدم استحقاقه العقاب على مخالفه الواقع فى الوقت، حيث إن تلك المخالفه فى وقت العمل لم تكن عن عذر وبالاستناد إلى الحجه، كما إذا أتى يوم الجمعه سابقاً بصلاه الظهر فى أيام الجمعه وكان الواجب الواقعى فى علم اللّه وجوب صلاه الجمعه تعييناً، فإنه بما أنه لم يستند حين العمل بالفتوى يكون مستحقاً للعقاب على ترك صلاه الجمعه يوم الجمعه حتى مع فتوى المجتهد الفعلى والمجتهد السابق بوجوب صلاه الظهر.

الصوره الرابعه: ما إذا كان عمله مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، ويخالف فتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلًا، وفى هذه الصوره يجب عليه تدارك عمله السابق بحسب فتوى المجتهد الفعلى بالإعاده أو القضاء حتى فيما لو كان ذلك العمل بتقليد من المجتهد السابق لم يجب عليه تداركه، كمن ترك السوره فى صلاته مده من الزمان ثم قلد مجتهداً يرى وجوب السوره بعد الحمد فى الفريضه، فإنه يجب عليه قضاء تلك الصلوات حتى فيما لو كان حال العمل يفتى من كان يجب الرجوع إليه بعدم وجوب السوره بعد الحمد، والوجه فى لزوم القضاء أن المكلف المزبور لو كان مقلداً لذلك المجتهد حال العمل كان بنظر المجتهد اللاحق الذى يرى وجوب السوره قاصراً يعمّه حديث «لا تعاد»، بخلاف فرض عدم تقليده

بها، لان ما أتى بها وإن صحت وتمت إلاّ أنها ليست بمأمور بها.

إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التى أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات وقد بقى من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً، ضروره أنه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبه، وبالجمله كيف يحكم بالصحه بدون الأمر؟ وكيف يحكم

فإنه بترك الإحتياط وترك التقليد كان مقصراً، فلا يعمه الحديث مع تردده فى إجزاء عمله حال العمل، كما أن الفرض خارج عن مورد الإجماع على إجزاء العمل السابق على طبق التقليد السابق، ومما ذكرنا يظهر الحال فى العمل السابق الصادر عن غير العامى بلا اجتهاد ومن غير احتياط فى الواقعه، كما ظهر أن الجاهل فيما إذا أتى بعمل ثم ظهر أنه لم يكن مطابقاً للوظيفه الواقعيه لزم تداركه بالإعاده أو القضاء فيما كان لفائته قضاء، ولكن ذكروا من غير خلاف أن المسافر الجاهل بوجوب القصر إن صلى تماماً فلا يجب عليه إعادتها ولا قضاؤها حتى فيما لو علم فى الوقت بوجوب القصر على المسافر، والمستند فى ذلك الروايات، والمنسوب إلى المشهور كما يظهر من الماتن أيضاً أنه مع عدم وجوب الإعاده والقضاء يكون مستحقاً للعقاب على ترك القصر، وكذا الحال فيمن جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس جهلاً بالحكم ويشكل بأنه كيف يحكم بصحه العمل مع عدم الأمر به، وكيف يستحق المكلف العقاب على ترك ما تعلق به الأمر مع تمكنه من الإتيان به فى وقته ولا يجب عليه الإعاده مع تمكنه منها، فالحكم بعدم لزوم الإعاده مع الإستحقاق للعقاب على ترك الواجب متهافتان، كما إذا علم المكلف بوجوب القصر عليه قبل خروج الوقت مع الإتيان بالصلاه إتماما، وكذا الحال فى مورد الإخفات فى موضع الجهر أو

باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعاده؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحه ما أتى بها.

قلت: إنما حكم بالصحه لأجل اشتمالها على مصلحه تامه لازمه الإستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحه الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعاده فإنها بلا فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى المأمور بها، ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلاً ـ مع تمكنه من التعلم ـ فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاه القصر صحيحه بعد فعل صلاه الإتمام، ولا من

بالعكس، وأجاب الماتن قدس سره عن كلتا الجهتين بأن صحه العمل عباده لا تتوقف على تعلق الأمر به فعلاً، بل لو كان فيه ملاك المحبوبيّه وأتى المكلف به على نحو قربى يحكم بصحته، كما ذكر ذلك فى مزاحمه التكليف بالصلاه فى أول وقتها مع التكليف بالأهم، كالأمر بالإزاله.

والحاصل أن الصلاه تماماً جهلاً بوجوب القصر مشتمله لمقدار من المصلحه تكون ملزمه فى نفسها، وإنما لم يؤمر بها لكون الصلاه قصراً ملاكها أكثر بمقدار لازم، وهذه المصلحه الأهم لا يمكن استيفاؤها بعد الصلاه تماماً، وهكذا الأمر فى الجهر من الجاهل بوجوب الإخفات وبالعكس، ولذا يستحق المكلف العقاب على مخالفه التكليف بالقصر أو بالإخفات أو الجهر الذى فوته المكلف على نفسه بترك تعلمه حيث لا يمكن له بعد الإتيان بصلاته تماماً مع الجهل الإتيان بها قصراً، بحيث يتدارك ويستوفى ملاكه الملزم الأتم وكذا الحال فى الجاهل بوجوب الجهر والإخفات.

الجهر كذلك بعد فعل صلاه الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلًا، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام[١].

[١] حاصله كيف يمكن الحكم بصحه الصلاه تماماً من الجاهل بوجوب القصر عليه مع كونها سبباً لفوات الصلاه قصراً والإتيان بما هو سبب لفوت الواجب غير جائز، والحرمه فى العباده موجبه لفسادها، وأجاب قدس سره بأن المتضادين فى نفسهما أو بملاكهما يكون من قبيل المتلازمين فى مرتبه واحده ولا يكون الإتيان بأحدهما سبباً لترك الآخر كما بين فى بحث الضد الخاص للمأمور به، ولذا لا يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده الخاص، نعم اشتمال الصلاه تماماً لملاك ملزم فى نفسه، وكذا الصلاه جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس يختص بصوره جهل المكلف بالتكليف الأولى، فبطلان الصلاه تماماً من العالم بوجوب القصر أو بطلانها جهراً من العالم والملتفت بوجوب الإخفات وبالعكس لا يكون منافياً لما ذكره فى صوره الجهل.

أقول: الصحيح فى الجواب هو القول بأن المسافر مع جهله بوجوب القصر عليه، له أن يأتى بصلاته تماماً، بمعنى أن مع جهله يتخير بين القصر والتمام، ولذا لو أتى بالقصر اتفاقاً يحكم بصحه صلاته، كما إذا اعتقد أنه فى الركعه الرابعه وسلم فتذكر بعد السلام أنه سلم فى الركعتين، وكذا الحال فى وجوب الصلاه جهراً أو إخفاتاً، فإن الجاهل مخير وليس المراد من التخيير الوجوب التخييرى المعروف وتوجيه خطاب إلى الجاهل بالأمر بإحدى الصلاتين، فإن تخصيص وجوب القصر تعييناً بالعالم به غير ممكن، بل المراد كما تقدم فى نسيان الجزئيه والشرطيه جعل الفاقد مسقطاً لما تعلق به الوجوب التعيينى، وعلى ذلك فلا يكون ماورد فى وجوب

وحرمه العباده موجبه لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حققنا فى محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً _ فى موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما _ لكانت صلاته صحيحه، وإن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتمله على المصلحه ولو مع العلم، لإحتمال اختصاص أن يكون كذلك فى صوره الجهل، ولا بعد أصلاً

التعلم موجباً لاستحقاقه العقاب على ترك القصر لسقوط التكليف الواقعى امتثالاً بالإتيان بالبدل فى الامتثال، وكذا فى الجهر موضع الإخفات وبالعكس، وما ذكر الماتن قدس سره من كون الإتمام واجد لملاك ملزم فى نفسه فى حق المسافر الجاهل، ولكن معه لا يمكن استيفاء المصلحه الأتم والأكمل فى القصر، ولذا لا يؤمر المسافر إلّا بالقصر، وبعد الإتيان بالتمام لا يبقى مجال للإعاده قصراً فيعاقب على تفويته المقدار من المصحله الأتم لا يمكن المساعده عليه، فإن تصويره وإن كان ممكناً إلّا أن التضاد فى الاستيفاء كما ذكر لا يساعد ماورد فى الروايه من أنه تمت صلاته ولا إعاده عليه، ويمكن أن يورد عليه بأن لازم ما ذكره تعدد العقاب عند ترك الجاهل بوجوب الصلاه رأساً، أحدهما على ترك الواجب يعنى القصر، والآخر العقاب على عدم استيفائه الملاك اللازم فى نفسه مع تركه القصر على ما هو المقرر فى باب التزاحم بين الواجبين، نعم لا يتعدد العقاب ممن ترك الصلاه رأساً مع العلم بوجوب القصر؛ لأن المفروض عدم مصلحه ملزمه فى نفسها فى الصلاه تماماً عند العلم بوجوب القصر، وهكذا الحال فى الجهر موضع الإخفات وبالعكس.

ص : ٧٠

فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شيء والجهل به، كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتى فى غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب[١].

[١] المحكى عن كاشف الغطاء قدس سره أن التضاد بين القصر والتمام فى حق المسافر والجاهل بوجوب القصر يصحح الترتب بين التكليفين، بأن يكون المسافر الجاهل مكلفاً بوجوب القصر كالعالم به، ولكن الجاهل بوجوبه على تقدير تركه القصر حال جهله مكلف بالصلاه تماماً، وأورد عليه الماتن أن الأمر بالضدين بنحو الترتب غير ممكن كما بيناه فى بحث النهى عن الضد بما لا مزيد عليه.

ولكن هذا كما ترى لا يصلح للجواب بعد إثبات إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب وعدم لزوم محذور منه.

ولكن أجاب عن الترتب المذكور المحقق النائينى قدس سره بأن المعتبر فى الأمر بكل من الضدين على نحو الترتب أن يكون الموضوع للأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم، وهذا العنوان غير صالح لأن يكون موضوعاً فى المقام؛ لأنّ الجاهل بوجوب القصر والآتى بالتمام لا يمكن أن يلتفت إلى عصيانه فى وجوب القصر عليه، وإلا لانقلب إلى العالم بوجوب القصر، وأيضاً العصيان لا يتحقق إلاّـ بانقضاء وقت الصلاه، ومن صلى تماماً ثم التفت إلى وجوب القصر عليه والوقت باق يمكن له موافقه الأمر بوجوب القصر، أضف إلى ذلك أن الترتب يثبت فى موارد قيام الدليل على كل من التكليفين، بحيث يلزم على القادر على كل منهما الجمع بينهما فى الامتثال، ويلتزم بالترتب عند عدم قدره المكلف على الجمع بينهما لوقوع المزاحمه.

ولكن لاـ يخفى أن ما ذكره كاشف الغطاء ترتب فى مقام الجعل وما ذكره قدس سره ترتب فى مقام التزاحم بين التكليفين فى الامتثال، ولا يعتبر فى الترتب بين التكليفين

....

بحسب الجعل إلاّ جعلهما بحيث لا يقتضى الجمع بين الفعلين، لا تعليق التكليف بالثانى على عنوان العصيان بالإضافه إلى التكليف الأول، بل لا يلزم ذلك فى الترتب بين التكليفين فى مقام الامتثال أيضا، كما ذكرنا فى بحث الترتب، نعم الترتب بحسب الجعل يحتاج إلى قيام دليل عليه بخلاف الترتب بين التكليفين فى مقام التزاحم فى الامتثال، فإنه يكفى فيه الدليل على ثبوت كل من التكليفين فى حق القادر على الإتيان بمتعلقه، وماورد فى المقام من صحه الصلاه تماماً من الجاهل بوجوب القصر لا يدل على الترتب فى مقام الجعل، بل غايته كون الإتمام من الجاهل مسقطاً لما يجب على المسافر من وجوب القصر، نعم يلزم على قول كاشف الغطاء أن يكون المسافر الجاهل بالقصر مكلفاً فى اليوم والليله بأزيد من الصلوات الخمس، بل يمكن أن يقال: إن الجاهل بوجوب القصر لا يلتفت إلى كونه جاهلاً به، ليكون إيجاب التمام على الجاهل بوجوب القصر داعياً له إلى الإتيان بالتمام.

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد تقدم عدم اعتبار الفحص فى جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه، فإن قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإن قلنا بأنها قاصره لا تشمل لما قبل الفحص فيها، وإن إمكان تحصيل الحجه على التكليف الواقعى بإمكان استعلام حال المشتبه الخارجى بيان ومصحح للعقاب على مخالفته، إلاّ أن مادل على البراءه الشرعيه غير قاصر عن الشمول لما قبل الفحص فيها، فإن الموضوع للرفع فيها عدم العلم بالتكليف، وقد يتمسك لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه بما ورد فى صحيحه زراره: «من أنه ليس على المكلف عند احتمال وقوع النجاسه على ثوبه النظر» ولكن التمسك به فى عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه غير صحيح، حيث إن النجاسه فى ثوب المصلى لا تكون مانعه

....

عن الصلاه إلّا مع إحرازها واعتبار الفحص المنفى فى المقام فى الشبهه الموضوعيه فيما إذا كان الشىء بوجوده الواقعى موضوعاً للتكليف أو الوضع الملازم له.

فى عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه

وأيضا قد يقال باعتبار الفحص فى بعض الشبهات الموضوعيه وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصل النافى، وهذا فى الموارد التى لا يكون إحراز الموضوع غالباً وعاده بالفحص كبلوغ السفر حد المسافه، فإنه يجب عند الجهل السؤال من أهل الخبره وساكنى تلك المواضع، فإن لم يحرز الحال بالفحص يرجع إلى عدم بلوغه حد المسافه فى سفره، وكبلوغ المال الزكوى حد النصاب أو كفايه ماله لمؤنه الحج، أو كون المرأه قد طهرت من حيضها، أو كون الاستحاضه قليله أو متوسطه أو كثيره، أو زياده ربحه على مؤنه سنته، ونحو ذلك مما يوجب ترك الفحص فيها إلى مخالفه التكاليف الواقعيه، وفيه إن حصل للمكلف علم بمخالفه التكليف مع ترك الفحص فى بعض الوقائع من الشبهات الموضوعيه التى يبتلى بها ولو تدريجياً فهذا العلم الإجمالى الحاصل بمخالفه بعض الأُصول النافيه الموجب للمخالفه القطعيه للتكليف فى بعض تلك الوقائع مانع عن الأخذ بالأُصول النافيه فيها، وفى غير ذلك لا موجب لرفع اليد عنها مع شمول إطلاق خطاباتها أو عمومها لتلك الموارد، نعم إذا كان فى مورد الشك فى التكليف أصل مثبت له فلا يبقى فيه لاصاله البراءه موضوع، كما إذا شك فى امرأه كونها أجنبيه أو امرأته، فإنّ الاستصحاب فى عدم زوجيتها له يدخلها فيما يحرم الاستمتاع بها، ومن هذا القبيل الشك فى صرف ربح السنه فى مؤنتها، سواء قلنا بأن الخمس يتعلق بالربح إذا لم يصرف فى المؤنه أو أن صرفه فى المؤنه مسقط لوجوب الخمس فيه، فإن الاستصحاب فى عدم صرفه فى المؤنه محرز لوجوب

وقد حققناه فى مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

ثم إنه ذكر لأصل البراءه شرطان آخران:

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعى[١] من جهه اُخرى.

الخمس فيه، بخلاف ما إذا قيل بتعلّقه بالربح الزائد على مؤنته، فإنه يكون من الشك فى

تحقق موضوع التكليف، ودعوى أن أصاله البراءه أصل امتنانى لاـ يشمل موارد خلاف الامتنان لا يمكن المساعده عليها، فإن الكلام فى مطلق الأصل النافى، وعن النائينى قدس سره عدم جريان الأصل النافى فى الموارد التى يحصل للمكلف مقدمات العلم بحال الموضوع، ويحتاج إلى مثل مجرد النظر والإلتفات بدعوى أن النظر لا يصدق عليه الفحص المحكوم بعدم اعتباره فى الشبهات الموضوعيه فى جريان الأصل، ولكن لاـ يخفى أن الفحص وعدمه ليسا بالموضوع فى الاُصول، بل الموضوع لها هو الجهل وعدم العلم بالواقع ولا يفرق فى صدق العلم وعدمه حصول مقدمات العلم وعدمه.

شرطان آخران للبراءه

[١] ذكر الفاضل التونى لجريان أصاله البراءه أمرين آخرين غير الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف الواقعى فى الشبهه الحكميه.

الأول: أن لاـ يثبت بأصاله البراءه حكم شرعى من جهه اُخرى، مثل أن يقال فى أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه، أو يقال بأن الأصل عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كراً، أو أن الأصل عدم تقدم الكرّيه، حيث يعلم بملاقاته للنجاسه على ملاقاتها، فإن إعمال الاُصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء، ولا يخفى أن المثالين الأخيرين لا يرتبطان بأصاله البراءه إلاّ أن يراد منها ما يعم الاستصحاب فى عدم

ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر.

الشىء، وكيف ما كان فقد ذكر الماتن فى الشرط الأول ما حاصله، أنه لو كانت الإباحه الظاهريه كما هو مفاد قاعده الحل، ورفع التكليف كما هو مفاد حديث الرفع موضوعاً لحكم شرعى آخر أو ملازماً للإباحه ورفع التكليف حتى فيما كانا ظاهريين يثبت ذلك الحكم الآخر لثبوت موضوعه أو ثبوت حكم لا ـ ينفك عن الحكم الآخر، ولو كان الحكم الآخر ظاهرياً، وأما إذا كان الحكم الشرعى مترتباً على نفى التكليف وعدمه واقعاً أو ملازمه لعدمه كذلك فلا يثبت ذلك الحكم الآخر بأصاله البراءه؛ لأنها لا ـ تنفى التكليف واقعاً، ومما يمكن أن يمثل به فى المقام فيما إذا لم يكن عند المكلف إلاّ ماء واحد يشك فى حليته وحرمته، فإنه إذا جرت فى ذلك الماء أصاله الحليه يثبت وجوب الوضوء أو الغسل لصلاته؛ لأنّ مع حكم الشرع بجواز تصرفه فيه يكون المكلف واجداً للماء فلا تصل النوبه إلى التيمّم لصلاته، وكذا إذا شك فى ثبوت الدين عليه للناس بحيث يمنع عن استطاعته للحج فإنه بأصاله البراءه عن الدين عليه يحرز الاستطاعه الموضوع لوجوب الحج، نعم إذا ظهر بعد العمل أنه كان مديوناً فبناء على أن عدم وجوب الحج على المديون، لعدم تحقق الاستطاعه المعتبره فى وجوب الحج عرفاً، ظهر أن حجه لم يكن حجه الإسلام، وأما بناءً على أن عدم وجوبه على المديون لكون وجوب الحج معه حرجياً، فيحكم بتحقق حجه الإسلام؛ لأنّ نفى التكليف عند الحرج امتنانى فلا يعم الفرض، وهذا بخلاف مالو ظهر أن الماء كان ملك الغير وأنه لم يكن راضياً فى التصرف فيه، فإنه يحكم بصحه وضوئه وصلاته بناءً على أن الموجب للتقييد فى خطاب الأمر بالوضوء للصلاه فى باب اجتماع الأمر والنهى هو النهى المنجز لا النهى الواقعى، وإلاّ كان كالحج كما لا يخفى، وأما استصحاب عدم الكرّيه فى الماء المزبور ملاقاته مع النجاسه فلا بأس

ولا- يخفى أن أصاله البراءه عقلاً- ونقلاً فى الشبهه البدويه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه، وعدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقليه والإباحه أو رفع التكليف الثابت بالبراءه النقليه، لو كان موضوعاً لحكم شرعى أو ملازماً له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفى التكليف واقعاً، فهى وإن كانت جاريه إلّا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالإشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعمه قاعده نفى الضرر وإن

بجريانه وإثبات النجاسه بذلك؛ لأنّ الموضوع لانفعال الماء هو الماء إذا لم يكن كراً، كما هو مقتضى مفهوم قولهم عليهم السلام «إذا كان الماء قدر كرٍ لم ينجسه شىء»(۱) وكون الماء المزبور ملاقياً للنجاسه محرز بالوجدان، وعدم كونه كراً محرز بالأصل، فيتم موضوع الانفعال، وأما مع إحراز كون الماء كراً وإحراز ملاقاته للنجاسه والشك فى التقدم والتأخر، فيقال بأن الاستصحاب فى عدم كريه الماء إلى زمان الملاقاه معارض بالاستصحاب فى عدم ملاقاته للنجاسه إلى زمان حدوث الكرّيه فيتساقطان ويرجع إلى أصاله الطهاره فى الماء، هذا مع الجهل بتاريخ حدوثهما، وأما مع العلم بتاريخ أحدهما فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم الآخر إلى زمانه فيحكم بمقتضاه، ولكن الصحيح الحكم بنجاسه الماء فى فرضى الجهل بتاريخهما أو تاريخ أحدهما لجريان الاستصحاب فى عدم كرّيته عند ملاقاته النجاسه، والاستصحاب فى عدم ملاقاته إلى زمان الكرّيه لا يثبت ملاقاتها المزبوره التى كانت عند الكرّيه حتى لا ينفعل، وتمام الكلام فى بحث الفقه.

۱- (۱) وسائل الشيعه ۱:۱۵۸، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ۱ و ۲ و ۵.

لم یکن مجال فیه لأصاله البراءه[۱] کما هو حالها مع سائر القواعد

[۱] الثانی من الشرطین فی کلام الفاضل التونی لجریان البراءه، هو أن لا یتضـرر مسـلم بإعمالها کما لو فتح قفص طائر وطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسک رجلًا فشـردت دابّته، فإن البراءه عن الضـمان فیها وفی مثلها یوجب الضـرر علی مالک الطائر والشاه والدابه وغیرها، ویحتمل إندراج هذه الموارد فی قاعده الإتلاف وعموم قوله صـلی الله علیه و آله «لا ضـرر ولا ضـرار»(۱) لأنّ المراد مـن نفی الضـرر هـو نفی الضـرر غیر المنجبر، وإلاّ فالضـرر فی نفسـه غیر منفی فلا العلم ولا الظن بـأن الـواقعه غیر منصوصه، فلا یتحقق شـرط التمسـک بالأصـل من فقـدان النص بل یحصل القطع بتعلق حکم شـرعی بالضار، ولکن لا یعلم أنه مجرد التعزیر أو الضمان أو هما معاً، فینبغی تحصیل العلم بالبراءه ولو بالصلح، ویرد علیه بأنه لو شملت قاعده نفی الضرر الموارد المزبوره وثبت الضمان فیها لکون مفادها نفی الضرر غیر المتدارک، فتلک الموارد وأمثالها وإن لم تکن من موارد أصاله البراءه إلا أن عدم کونها منها من جهه عدم بقاء الموضوع لأصاله البراءه، حیث لا موضوع للأصل العملی مع الدلیل الاجتهادی، ولذا لو قلنا بشمول قاعده الإتلاف لتلک الموارد وقلنا بأن نفی الضمان فیها خلاف الإمتنان علی المالک فلا یبقی موضوع لأصاله البراءه أیضاً.

وعلی الجمله عـدم وجود دلیـل اجتهـادی علی الإلـزام الواقعی من التکلیف أو الوضع لا یکون شـرطاً زائـداً علی تحقق موضوع الأصل، نعم إذا لم یحرز استناد التلف إلی الفاعل فی تلک الموارد أو بعضها فلا باس بالرجوع إلی أصاله عدم الضمان مع ثبوت التعزیر فیها؛ لأنّ التصرف فی ملک الغیر بلا رضا مالکه کفتح قفصه

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۸:۳۲، الباب ۱۷ من أبواب الخیار، الحدیث ۳.

الثابته بالأدله الاجتهاديه، إلاّ أنه حقيقه لا يبقى لها مورد، بداهه أن الدليل الإجتهادى يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً، فإن كان المراد من الإشتراط ذلك، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى، لا خصوص قاعده الضرر، فتدبر، والحمد للّه على كل حال.

أو إمساك دابته وكذا التصرف فى بدنه إيذاءً حرام موجب للتعزير، وقد يوجه كلام الفاضل التونى بأن مراده عدم جريان أصاله البراءه لا استصحاب عدم ضمانه، حيث إن جريانها فى مثل المقام مما يوجب تضرر المالك خلاف الامتنان، ولكن لا يخفى ما فى التوجيه فإنه علل فى آخر كلامه عدم جريان الأصل، بأن البراءه تجرى فى موارد عدم العلم والظن بعدم النص، وهذا لا يختص بأصاله البراءه، بل يجرى فى جميع الأُصول، بل مسأله خلاف الامتنان تختص بحديث الرفع، ولا تعم مثل: «كل شىء حلال حتى تعرف الحرام»، وما ذكر الفاضل التونى من أنّه مع احتمال دخول المورد فى النص الموجود لا يجرى الأصل يلزم عليه عدم جريان أصاله البراءه فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ شرط جريانها العلم أو الظن بعدم النص، ويحتمل فى الشبهات الموضوعيه دخول المشكوك فى خطاب التكليف لحصول موضوعه خارجاً، ولا يحتمل الفرق بينها وبين ما ذكره من الامثله، أنّ الشبهه فيما ذكره عن الشبهه المفهوميه، حيث لا يحرز صدق الإتلاف فى تلك الامثله وكون الشبهه فيما ذكرنا موضوعيه.

ثم إنه لا باس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر والضرار على نحو الإقتصار[۱] وتوضيح مدركها وشرح مفادها.

فی قاعده نفی الضرر

اشاره

[۱] يقع الكلام في قاعده نفى الضـرر في جهات، الأولى: في الروايات التي ذكر لها مدركاً ومنها موثّقه زراره عن أبي جعفر عليه السـلام قال: «إن سـمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البسـتان، فكان يمر إلى نخلته ولا يسـتأذن، فكلّمه الأنصاري أن يسـتأذن إذا جاء، فأبى سـمره فلما تأبّى جاء الأنصاري إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فشـكا إليه، وخبّره الخبر فأرسـل إليه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله وخبّره بقول الأنصـاري ومـا شـكا، وقال: إذا أردت الـدخول فاسـتأذن فـأبى، فلمـا أبى سـاومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء اللّه، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عـذق يمـدّ لك في الجنه فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صـلى الله عليه و آله للأنصاري إذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضـرر ولا ضـرار»(۱) وفي روايه الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام بعد الإباء قال صلى الله عليه و آله لسمره: «مأراك يا سمره إلّا مضاراً إذهب يا فلان فاقطعها، فاضرب بها وجهه»(۲)، وروايه عقبه بن خالد عن أبي عبداللّه عليه السـلام قال: «قضى رسول اللّه صلى الله عليه و آله بين أهل المدينه في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشـيء وقضـى بين أهل الباديه أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ، وقال: لا ضرر ولا ضرار»(۳)، وبهذا السـند روى عقبه ابن خالد عن أبي عبداللّه عليه السـلام ، قال: «قضـى رسول اللّه صـلى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرّفت الأُرف وحددت

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲۵:۴۲۸، الباب ۱۲ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ۳.

۲- (۲) المصدر المتقدم: ۴۲۷_۴۲۸، الحديث الأول.

۳- (۳) وسائل الشيعه ۲۵:۴۲۰، الباب ۷ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ۲.

وإيضاح نسبتها مع الأدله المثبته للأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوّليه أو الثانويه، وإن كانت أجنبيه عن مقاصد الرساله، إجابهً لإلتماس بعض الأحبّه، فأقول وبه أستعين:

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيره:

الحدود فلا شفعه»(۱)، والمروى فى الفقيه فى باب ميراث أهل الملل عن النبى صلى الله عليه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»(۲)، والثابت مما تقدم قوله صلى الله عليه و آله لا ضرر ولا ضرار، وأما زياده: على مؤمن، أو زياده فى الاسلام، فلم يثبت شيء منها، فإن روايه زراره الوارده فيها على مؤمن(۳) ضعيفه سنداً، حيث فى سندها إرسال، وما رواه فى الفقيه مرسل ولو رواه عنه «صلوات اللّه وسلامه عليه وآله» بالقطع.

لا يقال: العمده فى المقام من الروايات موثقه زراره التى وردت فى قضيه سمره بن جندب، وقد وردت هذه القضيه فى روايه أبى عبيده الحذاء بلا نقل جمله لا ضرر ولا ضرار، فإنه يقال مع المناقشه فى روايه الحسن بن زياد الصيقل سنداً أنها لا تنافى موثّقه زراره؛ لأنّ اختلاف النقلين بحسب الزياده والنقيصه بمثل ذلك لا يوجب تعارضاً بل يؤخذ بالزياده.

ثم إنه لايبعد أن يكون قوله عليه السلام فى روايتى عقبه بن خالد: وقال لا ـ ضرر ولا ـ ضرار، من قبيل الجمع فى الروايه لا فى المروى بأن يكون قوله صلى الله عليه و آله : لا ضرر ولا ضرار، حكم مستقل لا يرتبط بمسألتى حق الشفعه ومسأله إعطاء فضول الماء، ولكن أبو عبداللّه عليه السلام قد جمع فى الروايه لعقبه، ويؤيد ذلك أن الشفعه لا تثبتها

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲۵:۳۹۹-۴۰۰، الباب ۵ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث الأول.

۲- (۲) من لا يحضره الفقيه ۴:۳۳۴.

۳- (۳) وسائل الشيعه ۱۸:۳۲، الباب ۷ من أبواب الخيار، الحديث ۵.

منهـا: موثقه زراره، عن أبی جعفر علیه السـلام : (إن سـمره بن جنـدب کـان له عـذق فی حائـط لرجـل من الأنصار، وکان منزل الأنصاری بباب البسـتان، وکان سمره یمر إلی نخلته ولا یستأذن، فکلّمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء فأبی سمره، فجاء الأنصاری إلی النبی صـلی الله علیه و آله فشـکی إلیه، فـأخبر بـالخبر، فأرسل رسول اللّه وأخبره بقول الأنصاری وما شـکاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبی، فلما أبی فساومه

قاعده نفی الضرر، حیث ربما یکون بیع الشریک حصته من شخص آخر أرفق لشریکه الآخر لکون المشتری لحصته شخصاً خیّراً یراعی مصـلحه الشریک بأزید من بائع حصته، مع أن حق الشفعه علی تقدیر کون بیع الحصه ضرریاً بالإضافه إلی الشریک، کان البیع محکوماً بالفساد لکونه ضـرریاً، ولیس معنی لا ضـرر تـدارک الضـرر وحق الشـفعه للشـریک تدارک، وأما مسأله عدم منع فضول الماء فهو حکم اسـتحبابی لا یمکن أن یعلل بقاعده نفی الضرر، ویؤکد ما ذکر من کونه من قبیل الجمع فی الروایه تکرار (قال) فی الروایتین بحرف العطف.

وقـد یقـال: بـأن الوارد فی الروایتین: وقال لا ضـرر ولا ضـرار، من قبیل الجمع فی المروی، وأن نفی الضـرر فی الموردین حکمه التشریع، وأن الشارع قد سد سبیل الضرر فی بعض الموارد لحکمه بجعل حق الشفعه للشریک الآخر بنحو القضیه الکلیه، کما أنه دفعاً لبعض الضـرر منع منعاً تنزیهیاً عن بیع فضول الماء، وهـذا نظیر نفی الحرج حیث إن نفیه قـد یکون حکمه التشـریع، کما فی قوله سـبحانه، «ومن کان مریضاً أو علی سـفر فعده من أیام أُخر یرید اللّه بکم الیسـر ولا یرید بکم العسر»(۱) وقوله سبحانه: «وإن کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط . . . فلم تجدوا ماء

۱- (۱) سوره البقره: الآیه ۱۸۵.

حتی بلغ من الثمن ما شاء اللّه، فأبی أن یبیعه، فقال: لک بها عذق فی الجنه، فأبی أن یقبل، فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله للأنصاری: اذهب فاقلعها وارم بها إلیه، فإنه لا ضرر ولا ضرار).

وفی روایه الحذّاء عن أبی جعفر علیه السلام مثل ذلک، إلاّ أنّه فیها بعد الإباء (ما أراک یا سمره إلاّ مضاراً، إذهب یا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلی غیر ذلک من الروایات الوارده فی قصه سمره وغیرها. وهی کثیره وقد ادعی تواترها، مع اختلافها لفظاً ومورداً، فلیکن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنی القطع بصدور بعضها، والإنصاف أنه لیس فی دعوی التواتر کذلک جزاف، وهذا مع استناد المشهور إلیها موجب لکمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقه،

فتیمموا صعیدا طیباً فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم منه ما یرید اللّه لیجعل علیکم من حرج»(۱)، حیث إن انتفاء الحرج عن المریض وغیره حکمه للتشریع، وقد یکون نفی الضرر قاعده حاکمه علی إطلاق خطابات التکالیف وعموماتها، نظیر قاعده نفی الحرج فی قوله سبحانه: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»(۲)، ولکن لا یخفی أن نفی الضرر وإن یمکن کونه حکمه فی جعل حق الشفعه ولکنه لا یکون حکمه فی المنع عن بیع فضول الماء أو منعه تنزیهاً، حیث إنّ الحکمه فی المنع هو أن یمنع فضل الکلأ.

وعلی الجمله فتکرار (قال) مع (الواو) العاطفه فی الروایتین یمنع عن ظهور کونهما من قبیل الجمع فی المروی، ومع الإغماض عن ذلک فلابد من توجیه کون نفی الضرر حکمه التشریع.

۱- (۱) سوره المائده: الآیه ۶.

۲- (۲) سوره الحج: الآیه ۷۸.

فلا مجال للإشكال فيها من جهه سندها، كما لا يخفى.

وأما دلالتها: فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص[۱] فى النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكه.

[۱] هـذه الجهه الثـانيه، ويقع الكلام فيها فى مفاد المفردات الواقعه فى جمله لا ضـرر ولا ضـرار ومفاد الهيئه التركيبيه، وقـد ذكر الماتن قدس سـره أن الضرر يقابل النفع كالعدم والملكه، وأن المراد من الضرر النقص فى النفس أو الطرف أو العرض أو المال، ولكن لا يخفى أنه لو كان الضـرر يقابل النفع بالعدم والملكه لكان نفى الضـرر عدم النفع فى مورد قابل للنفع، لا أن يكون معناه النقص كما أن ظاهر النفع الزياده فيما ذكر.

وعلى الجمله: بين الضـرر وبين النفع الظاهر فى الزياده واسـطه، نعم قد يطلق الضرر ويراد به عدم النفع كما فى قوله عليه السلام : «علامه الإيمان أن تُؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك»(۱)، حيث لا يحتمل أن لا يكون اختيار الصدق فيما لا ينفع الشـخص على الكذب النافع له من علامه الإيمان، ولكن هذا غير ظاهر الضـرر، حيث ما يطلق بلا قرينه فإنّ ظاهره كما ذكر النقص نفساً أو طرفاً أو عرضاً أو مالاً منه أو ممن يحسب النقص الوارد عليه نقصاً لهـذا الشـخص، كما أن النفع ظاهره الزياده فى شىء من ذلـك، وقـد يقـال: بـأنه لاـ يسـتعمل الضـرر فى موارد النقص فى العرض ولاـ أقل من أن إطلاقه لا يعمّه، كما أن النفع كـذلك بالإضـافه إلى الزيـاده فى العرض، ولكن لاـ يخفى ما فيه، فإن صـح أن يقال: نفعه فيما إذا فعل ما يزيـد به عزّه وكرامته، كما يصح أن يقال: أضرّ به فيما إذا فعل ما يوجب نقص كرامته وشرفه، ولا يبعد أن يستشهد

۱- (۱) وسائل الشيعه ۱۲:۲۵۵، الباب ۱۴۱ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۱۱.

....

لذلک بما ورد فی روایه أبی عبیده الحذاء من قوله صلی الله علیه و آله «یا سمره ما أراک إلاّ مضاراً»، حیث إن الضرر الوارد فی قضیه سمره من قبیل العرض، ودعوی أن الضرر فی هذه الموارد یستعمل بمعنی إدخال المکروه والتضییق علی الغیر، ولذا ذکرا من معانی الضرر لا یمکن المساعده علیها، فإن إدخال المکروه والضیق فیما لا یوجب نقصاً لم یدخل فی ظاهر الضرر.

وعلی الجمله: الضرر حیث ما یطلق ظاهره النقص فی شیء مما تقدم، وأما لفظ (ضرار) فلیس المراد به الجزاء بالضرر لعدم کون ذلک ظاهره، سواء قیل بأن (ضرار) مصدر للمجرد أو للمزید من باب المفاعله، کما أنه لیس المراد منه فی الموثقه بمعنی المفاعله بالمعنی المعروف، بقرینه قوله صلی الله علیه و آله : «ما أراک یا سمره إلاّ مضاراً»، بل یقال: إن ما هو المعروف من معنی المفاعله أنه فعل بین الاثنین لا أساس له، فإن التتبع فی موارد استعمالات باب المفاعله یشهد بخلافه، وأن هیئه مفاعله وضعت لإفاده تصدی الفاعل لإیجاد الماده، قال: عز من قائل «یخادعون اللّه والذین آمنوا وما یخدعون إلاّ أنفسهم»(۱)، حیث أراد سبحانه وتعالی بأن المنافقین یتصدون لخدیعه اللّه والمؤمنین، ولکن خدعتهم لا تقع إلاّ علی أنفسهم، ولذا عبر عن تصدیهم بهیئه المفاعله وعن وقوعها علی أنفسهم بهیئه المجرد، وهذا أیضا لا یمکن المساعده علیه، فإن الاستعمال فی بعض الموارد کذلک علی تقدیره لا یثبت الظهور، فلاحظ مثل: عانقه وکاتبه ولازمه وخادعه وداینه وصالحه، إلی غیر ذلک مما لا یحصی، والحاصل أنه لم یثبت غیر معنی الضرر، إلاّ أن (الضرار) حیث ما یطلق

۱- (۱) سوره البقره: الآیه ۹.

....

ظاهره إيراد الضرر على الآخر.

وأما مفاد الهيئه التركيبيه، فذكر الماتن ما حاصله أن (لا) الداخله على طبيعى الضرر المسماه ب_(لا) النافيه للجنس ظاهرها نفى الطبيعى، وإذا علم عدم كون نفيه بنحو الحقيقه خارجاً يحمل على نفيه بالادعاء وإراده نفى الطبيعى من (لا-) النافيه للجنس معروفه فى استعمالاتها يجده من أمعن النظر إليها، نعم لابد فى البين من مصحح للادعاء وهو أن يكون انتفاء الوصف أو الأثر سواء كان أثر الطبيعى من الأمر الخارجى، أو الأمر الشرعى فلاحظ: يا أشباه الرجال ولا رجال، ولا علم إلّا ما نفع، ولا ربا بين الوالد والولد، ولا- صلاه إلّا بطهور، ونفى الطبيعى ادعاءً بلحاظ كون المصحح له ما ذكر غير جعل مدخولها الوصف أو الأثر بنحو الإضمار أو باستعمال لفظه (لا-) فى نفى الأثر، أو الوصف بنحو المجاز فى الكلمه، وعلى ذلك يكون معنى لا ضرر نفيه خارجاً، ولكن بنحو الادعاء والمصحح للنفى نفى أثره أى حكمه بمعنى أن كل عمل أو معامله انطبق عليها عنوان الضرر والضرار فلا يترتب عليه الحكم المترتب لولا عنوان الضرر، فلا يكون الوضوء الضررى أو الصوم الضررى مما يتعلق به الوجوب، ولا يكون المرور إلى نخلته بلا استيذان من مالك الدار جائز إذا انطبق عليه عنوان الضرر إلى غير ذلك.

كون المنفى هو الفعل الضررى أو الحكم والتكليف الضرريين

وذكر الشيخ قدس سره أن المنفى بقاعده نفى الضرر هو منشأ الضرر والسبب الذى يدخل فى سلطان الشارع بما هو شارع، وهذا المنشأ والسبب يكون بتشريع الحكم الموجب له لا سائر الأسباب من الاُمور الخارجيه، وأورد عليه فى الكفايه مشيراً إليه بضروره بشاعه استعمال الضرر وإراده سبب من أسبابه فيكون المفاد بناءً على ما ذكر

....

الشیخ أن كل حكم وتكلیف یكون منشأً للضـرر فهو غیر مجعول، ویمكن الجواب عما ذكره الماتن قـدس سره فی مقام الإیراد أن الضـرر لم یستعمل فی سبب من أسبابه، بل الضرر المنفی هو الضرر فی مقام التشریع وأنه لم یشرع فی ذلك المقام الضرر، والضـرر فی ذلـك المقـام ینطبق علی الحكم والتكلیف الموجب للضـرر، ویؤیـد ذلـك المرسـله المرویه فی الفقیه «لا ضـرر ولا ضرار فی الإسـلام» حیث إن الإسلام فی فروعه هو الأحكام والتكالیف المجعوله علی العباد، وإلاّ فما ذكره الماتن قدس سره من أن المنفی هو طبیعی الضـرر خارجـاً ویكون نفیه كـذلك بنحو الادعاء والمصـحح للادعاء نفی الحكم أو الوصف كما فی سائر موارد استعمالات (لاـ) النـافیه للجنس بنحو الادعـاء لاـ یمكن المساعـده علیه، فإن النفی كـذلك ادعاءً إنما یكون بالإضافه إلی الموضوعـات الـتی یترتب علی وجوداتهـا الأـثر، فـإنه إذا لم یترتب الأـثر المترقب من الشـیء علی الموجود أو لم یكن فیه الأـثر المرغوب من الشیء ینفی ذلك الشیء خارجاً ولو بنحو الادعاء، وأما بالإضافه لمتعلقات التكالیف فعدم تعلق الوجوب بفعل یعد ضرراً علی المكلف أو تعلق الحرمه مع تركه أو إیجـاده خارجـاً عصـیاناً لاـ یصـحح نفی الضـرر خارجاً، ولو بنحو الادعاء كما لا یخفی. وإن شـئت قلت: إن مـا ذكره الماتن قـدس سره من حمل نفی الضـرر علی نفی الطبیعی خارجاً غایه الأمر أن نفیه خارجاً بالادعاء لانتفاء الأثر علی غرار «لا صـلاه إلاّ بطهور» و«یا أشباه الرجال ولا رجال» غیر صحیح، فإن المنفی فی تلك الموارد نفس الشـیء ولو بداعی عدم الوصف والأثر المرغوب فی أشباه الرجال أو فی الصـلاه من غیر طهور، وفی موارد نفی الضرر لا ینتفی الأـثر المرغوب أو المترتب لنفس عنوان الضـرر وإنمـا ینتفی الأـثر المترتب علی مورد صـدقه لولا انطباق عنوان الضـرر، نظیر ما تقدم فی رفع الإكراه

ص : ۸۶

....

والاضطرار من حديث الرفع، وما ذكرنا فى رافعيه الإكراه والاضطرار ونفى الحرج غير جار فى نفى الضرر أيضاً، فإن ما استكره عليه أو ما اضطر إليه عنوان لنفس العمل الذى كان متعلق التكليف أو الموضوع للوضع لولا طريانها بخلاف الضرر، فإنه كما تقدم بمعنى النقص فى المال أو العرض أو الطرف أو النفس، وهذ لا ينطبق على نفس الوضوء والصوم وغير ذلك من متعلقات التكاليف، ليقال: إن عنوان الضرر كعنوان الإكراه والاضطرار والحرج من العناوين الرافعه للتكاليف، بل الضرر أمر مسبب عن الأفعال والأعمال ونفى السبب بنفى مسببه غير ظاهر من (لا) النافيه للجنس، وإذا كان المراد نفى سببه بنحو العنايه يكون التكليف والوضع أيضا سبباً للضرر.

والصحيح كما يأتى ليس المراد من نفى الضرر ونفى الضرار نفيهما فى الخارج ولو ادعاءً، بل المراد نفيهما فى مقام التشريع بمعنى أنّ الشارع لم يجعل فى مقام التشريع ما يوجب الضرر على المكلف أو غيره، ومرجعه إلى عدم جعل تكليف ضررى أو الحكم الوضعى الضررى لموضوع، ولعل هذا مراد الشيخ قدس سره .

وكيف كان فقد يقال بظهور الثمره بين ما ذكره الماتن فى معنى نفى الضرر والضرار وما التزم به الشيخ قدس سره فيما إذا لم يكن الفعل أو المعامله المتعلق بهما التكليف أو الوضع ضررياً، بل كان الضرر فى ناحيه نفس الحكم والتكليف الثابت أو المتعلق بأحدهما، كما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً للجهل بمتعلقه أو موضوعه وتردده بين أطراف أحرز موافقته ضررياً أو كان الضرر فى لزوم المعامله، كما فى مورد خيار الغبن، ولكن الثمره المذكوره فى مورد الجهل بين أطراف العلم الإجمالى بالتكليف محل منع، كما إذا علم المكلف بكون أحد الماءين ملك الغير وغير راضٍ

كمـا أن الأظهر أن يكون الضـرار بمعنى الضـرر جيء به تأكيـداً، كما يشـهد به إطلاق المضار على سـمره، وحكى عن النهايه لا فعـل الإثنين، وإن كان هو الأصل فى باب المفاعله، ولا الجزاء على الضـرر لعـدم تعاهـده من باب المفاعله، وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

بالتصـرف فيه مع عطشه الذى يخاف على صحته مع تركه شربهما مع انحصار الماء عليهما، فإنه فى الفرض لا يكون ترك شرب المغصوب منهما ضـررياً، بل الضـرر فى ناحيه نفس حرمه شـربه فإنها مع العلم الإجمالى بها تقتضـى الموافقه القطعيه، هكذا قيل ولكن لا ـ يخفى أن الضـرر فى نـاحيه إحراز امتثـال التكليف فى الفرض لا ـ فى ناحيه أصل امتثاله، كما أنه فى ناحيه إحراز ترك المغصوب لا فى ناحيه نفس تركه فلا مجرى لنفى الضرر على كلا المسلكين.

نعم مع اضـطرار المكلف إلى شـرب أحـدهما يجوز له ذلـك؛ لأـنّ الحرام الواقعى إذا كـان المكلف مضـطراً إليه يجوز ارتكـابه ويكون حلالاً ـ فكيف بالمحتمل الحرمه من أطراف العلم، ولكن الجواز فى الاضـطرار إلى أحـدهما غير المعين فى المختار حليه ظاهريه مـادام الجهـل على مـا تقـدم فى بحث الاضـطرار إلى بعض أطراف العلم، وأمـا مسـأله خيـار الغبن فقـد ذكرنا فى بحث الخيـارات فى بحث المكاسب أنه لا مجرى لقاعـده نفى الضـرر فى المعامله الغبنيه فإن الضـرر فيها ينشأ من نفس إمضاء المعامله الغبنيه، ولـو كـانت جـاريه لكـان مقتضـاه عـدم صـحه تلـك المعـامله لا ـ نفى لزومهـا؛ لأـن نفى لزومهـا تـدارك للضـرر، ولكن المعاملات المبنيه على التغابن والمـداقّه وسائر المعاملات الماليه المعاوضـيه فيها شـرط ارتكازى عند الإطلاق من المتعاملين بأنّ إقـدام كـل منهمـا على المعـامله على تقـدير التزام الآخر بالخيار له على تقـدير غبنه، ومع هـذا الإشتراط لا يكون إمضاء المعامله المنشأه كذلك خلاف الإمتنان؛ لأنّ نفى

كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفى الحقيقه، كما هو الأصل فى هذا التركيب حقيقةً أو إدعاءً، كنايه عن نفى الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد) و (يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضيه البلاغه فى الكلام هو إراده نفى الحقيقه ادعاءً، لا نفى الحكم أو الصفه، كما لا يخفى.

صحته لا يفيد للمغبون شيئاً مع تمكنه من فسخها عند إطلاعه بالغبن فيها.

وقد يقال بظهور الثمره بين القولين فيما إذا تردد المكلف بكونه مديوناً لزيد أو عمرو أو تردد كون ما بيده لزيد أو لعمرو، فإنه لا يكون نفس أداء الدين إلى دائنه أو ردّ العين التى فى يده على مالكها ضررياً، وإنما ينشأ الضرر من التكليف بالأداء أو ردّ المال على صاحبه، حيث إنّه مع الجهاله بالدّائن أو المالك وترددهما بين شخصين أو أشخاص يكون التكليف بالأداء والردّ ضررياً، ولكن قد ظهر مما تقدم كون الضرر فى إحراز الأداء والرد، بل يمكن أن يقال إن إحرازهما أيضا أمر ممكن لا ضرر فيه، وذلك بأن يؤدى الدين أو العين إلى أحدهما أولاً ثم أخذهما ممن أدى إليه ولو قهراً بلا رضاه، والرد على الثانى ثانياً حيث يعلم بسقوط الدين أو ردّ المال على صاحبه والأخذ ممن أعطاه أولاً ولو بلا رضاه مجرى أصاله الحليه وعدم الضمان، كما يمكن إحراز الإمتثال بالمصالحه مع الشخصين أو الرجوع إلى القرعه بينهما.

وقد يقال بظهور الثمره بين القولين فيما إذا توقف الإغتسال أو الوضوء على صرف المال الكثير بشراء المال ونحوه، فإن إيجاب الإغتسال أو الوضوء يكون ضررياً حيث يتوقف إمتثاله على تحصيل الماء الموقوف على صرف المال المذكور بخلاف نفس الوضوء، فإن الوضوء لا ضرر فى نفسه، بل الضرر فى شراء الماء الذى يقتضيه التكليف به، وفيه أن نفس الوضوء كوجوبه فى الفرض ضررى أيضا حيث يوجب نقص ماله بالشراء.

ونفی الحقیقه ادعاءً بلحاظ الحکم أو الصفه غیر نفی أحدهما ابتداءً مجازاً فی التقدیر أو فی الکلمه، مما لا یخفی علی من له معرفه بالبلاغه.

وقد انقدح بذلک بُعد إراده نفی الحکم الضرری، أو الضرر الغیر المتدارک، أو إراده النهی من النفی جداً، ضروره بشاعه استعمال الضرر وإراده خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغیر المتدارک منه[۱]، ومثله لو اُرید ذاک بنحو التقیید، فإنه وإن لم یکن ببعید، إلاّ أنه بلا دلاله علیه غیر سدید، وإراده النهی من النفی وإن

[۱] ربما یقال إن المنفی فی قوله صلی الله علیه و آله : «لا ضرر ولا ضرار» خصوص الضرر غیر المتدارک، بأن استعمل الضرر فی الضرر الخاص أی غیر المتدارک منه، أو یقال بإراده الضرر غیر المتدارک بتعدد الدال والمدلول، فیکون مفاده أن کل ضرر فی الخارج متدارک، ولا یوجب إرادته بنحو تعدد الدال والمدلول مجازاً، ولعل نظر القائل من الدال علی القید هو وقوع الضرر فی الخارج غالباً، ولکن لا یخفی ما فیه فإن مجرد حکم الشارع بتدارک الضرر لا یکون تدارکاً، ألا تری أنه إذا أتلف ماله متلف وحکم علی المتلف بالضمان مع کونه معسراً لم یصح أن یقال لا ضرر، وإذا کان هذا فی مورد الضرر المالی فما الظن فی موارد الضرر العرضی أو الطرفی وما حال الضرر الذی یورده الشخص علی طرفه أو نفسه أو ماله أو یقع الضرر علیه من غیر أن یستند إلی الغیر، کإنهدام داره بالزلزله واحتراق بیته بوقوع النار فیها أو نحو ذلک.

وعلی الجمله لا یتدارک کل ضرر فی الخارج، والموارد التی یحکم فیها علی الغیر بالتدارک لا یعد مجرد الحکم تدارکاً وما یتدارک بحق القصاص ونحوه لا یوجب صحه نفی الضرر الخارجی، لیقال إن المنفی هو الضرر الخارجی والمصحح لنفیه ادعاء لزوم تدارکه مع أن هذا لا یناسب مورد الروایه.

كان ليس بعزيز إلّا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب[١].

فيما قيل بأن المراد من نفى الضرر والضرار تحريمهما

[١] وقد يقال إن المراد من النفى هو النهى، حيث إن الضـرر والضرار عنوانان للفعل ويراد من نفيهما النهى عنها، وما ذكر الماتن قدس سره من عدم معهوديه هذا النحو من الاستعمال فى مثل هذا التركيب بأن يراد بـ_(لا) النافيه للجنس الداخله على الاسم النهى، لا يمكن المساعده عليه، لوقوع ذلك فى قوله سبحانه: «فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج»(١)، وكقوله عليه السلام : «لا غش بين المسلمين»، وتوضيح ذلك أنه كما يصح الإخبار بالشيء خارجاً بداعى الأمر به كذلك فى مقام النهى عنه يصح نفيه خارجاً، وكما أنه فى صوره الإخبار بحصوله بداعى الأمر به إن كان المخبر به هو الفعل الخارجي يكون الأمر به تكليفاً بإيجاده، كذلك فى مقام النهى نفيه، وأما إذا كان المخبر به فعلًا اعتبارياً يكون الإخبار بوقوعه إرشاداً إلى صحته ويكون نفيه إرشاداً إلى عدم صحته وإمضائه، كقوله «لا بيع فيما ليس بملكك»، و«لا طلاق إلّا بعد نكاح»، و«لا يمين للولد مع الوالد» إلى غير ذلك، فما عن بعض الأجلّه من استعمال النفى فى هذه الموارد فى غير النهى لا يخفى ما فيه، فإن النفى فى هذه الموارد من المعاملات كالنهى فيها إرشاد إلى عدم الإمضاء والمشروعيّه، والكلام فى المقام فى خصوص (لا) النافيه للجنس الداخله على الفعل الخارجى نظير الرفث والغش ونحوهما، وقد ذكر شيخ الشريعه فى تأييد ما ذهب إليه من كون النفى بمعنى النهى بقوله صلى الله عليه و آله «ما أراك يا سمره إلاّ مضاراً»، فإنه بمنزله الصغرى للكبرى لا ضرر ولا ضرار، وأنّ فعلك ضرار ويحرم الإضرار، والضرار بخلاف المعانى المتقدمه فى معنى الكبرى

ص : ٩١

١- (١) سوره البقره: الآيه ١٩٧.

....

فإنه لا يرتبط بقوله صلى الله عليه و آله ما أراك يا سمره إلّا مضاراً.

أقول: الجواب عن هذا الوجه هو أن المنفى فى المقام الضرر والضرار، والضرر ليس عنواناً للفعل الخارجى، بل هو بمعنى الاسم المصدرى، والضرر بهذا المعنى يراد من نفيه نفى سببه، وكما أن الفعل سبب للضرر وموجب له كذلك الحكم والتكليف موجب له، ولو كان المراد من نفيه نفى الفعل فيكون من حمل نفيه على النهى على غرار ما ذكر فى «فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج»(۱) بخلاف ما أُريد الحكم والتكليف الموجب له، حيث يؤخذ بظاهر نفيه، وأن الحكم والتكليف الموجب له غير مجعول فلا قرينه على حمل النفى على النهى، وإن كان ذلك غير بعيد فى نفى الضرار حيث إنه مصدر يمكن جعله عنواناً للفعل خصوصاً بملاحظه ما ورد فى روايه أبى عبيده من قوله عليه السلام «ما أراك يا سمره إلّا مضاراً».

وقد ذكر فى مدلول لا ضرر ولا ضرار وجهاً آخر.

وحاصله أن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله له مناصب ثلاثه كونه نبياً مرسلًا أى مخبراً عن اللّه سبحانه بأحكام الدين الحنيف أُصولاً وفروعاً، وموصلًا إياها إلى العباد، ومجرياً للحدود، وقاضياً فى فصل الخصومات، وكونه رئيساً وزعيماً للأُمه الاسلاميه، فله ولايه الأمر والنهى على ما هو مقتضى رعايه مصالح الرعيه وحفظ النظام، فيكون أمره ونهيه صلى الله عليه و آله على سنخين، ففيما أمر بفعل أو نهى عنه بما هو مخبر عن اللّه سبحانه بأحكام الدين وأحكام اللّه يكون أمره ونهيه إرشاداً إلى أمر اللّه سبحانه، أو نهيه، فتكون مخالفته عصياناً للّه سبحانه فى أمره ونهيه، بخلاف ما أمر أو نهى بما هو

۱- (۱) سوره النساء: الآيه ۵۹.

....

زعيم الأُمه الإسلاميه وسائسهم فإن نفس أمره ونهيه يكون مولوياً وموافقته إطاعه له ومخالفته تركاً لطاعته، كما يشير إلى ذلك قوله سبحانه «اطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأُولى الأمر منكم»(١) والأئمه عليهم السلام من بعد النبى صلى الله عليه و آله أولياء فى تبليغ أحكام الشريعه ولهم أيضا ولايه القضاء وإجراء الحدود وولايه الأمر والنهى فيكون أمرهم ونهيهم إرشاداً إلى حكم اللّه وأحكام الشريعه، فيكون الملاك فى الطاعه والعصيان موافقه الحكم المرشد إليه من أمر اللّه ونهيه، بخلاف ما إذا أمروا أو نهوا بما هم أولياء الأمر والنهى على الرعيه.

ثم إن الأمر والنهى الواردين عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله إن كانا ظاهرين فى الأخبار بالشرع المبين، والوظائف المقرره على العباد من قبل اللّه سبحانه فلا كلام، وأما إذا لم يكن فى البين ظهور فى ذلك، كما ورد أنه صلى الله عليه و آله قضى أو حكم ونحو ذلك، فإن كانت قرينه خارجيه على أن مراده الإبلاغ وبيان الأحكام الشّرعيّه فلا كلام أيضاً، وإلّا فظاهر الكلام المزبور أنه حكم مولوى من قبله صلى الله عليه و آله ويؤيد ذلك أنه لم ترد مثل هذه التعبيرات فيما ورد عن غير الرسول صلى الله عليه و آله وغير على عليه السلام من سائر الأئمه الذين منعوا عن التصدى لحق الوصايه، وعلى ذلك فالمنقول فى حديث لا ضرر ولو من طريق العامه أنه قضى بأنه لا ضرر ولا ضرار، وحيث إنّ المورد للحديث ليس من قبيل الشبهه الحكميه ولا الموضوعيه لتحميل القضاء بمعنى فصل الخصومه فى المرافعه فى أحدهما يتعين كونه نهياً مولوياً سياسياً صدر للتحفظ عن وقوع الضرر، وهذا النهى المولوى عام لجميع الأدوار والأعصار صادر عن رئيس المله والأُمه فاللازم

١- (١) سوره النساء: الآيه ٥٩.

....

اتباعه، فيكون كسراً لما عند العقلاء من سلطنه المالك على ماله، وإن هذه السلطنه لا تكون مع الإضرار والضرار، فيكون الحديث حاكماً على سلطنه الملاك بالإضافه إلى أموالهم ومناسباً لمورد الحديث، ويترتب على ذلك عدم صحه التمسك بالحديث فى موارد كون تكليف الشرع ضررياً كالوضوء والغسل والصوم ونحو ذلك، بل يتعين حكومته على قاعده سلطنه المالك.

فى كون المستفاد من نفى الضرر والضرار حكم شرعى

ولكن لا ـ يخفى ما فيه، أما أولاً ـ: فإن للنبى صلى الله عليه و آله إذن فى التشريع بأن يجعل من شرعه وجوب فعل أو استحبابه وغيرهما، فالحكم الذى يجعله من شرعه حكم شرعى كسائر الأحكام بالإضافه إلى جميع الأدوار والأعصار، فإن ماسنّ النبى صلى الله عليه و آله من التكاليف والأحكام تكليفاً أو وضعاً فى مقابل فرض اللّه سبحانه، أمر معروف عند الخاصه والعامه، وهذه الولايه بالإيكال من اللّه، وكما أن الأئمه عليهم السلام مبيّنون لأحكام الشريعه فى غير موارد السنن كذلك مبيّنون ومبلّغون فى موارد السنن، نعم هم عليهم السلام أُولو الأمر بالإضافه إلى الرعيه كالنبى الأكرم، وكلٌ أولى بالمؤمنين من أنفسهم مثله (صلوات اللّه عليه وعليهم) على ما ذكر فى بحث الولايه التى هى إحدى الخمس المبنى عليها الإسلام، وما يحكى عن النبى صلى الله عليه و آله بحيث يعم، كسائر أحكام الشريعه، جميع الأدوار والأعصار ظاهره التشريع أو إظهار التنزيل، سواء كان بلفظ (قضى) أو (حكم) أو (رخص) أو (نهى) كما فى المحكى عنه، بأنه صلى الله عليه و آله نهى عن بيع الضرر، وعن بيع ماليس عندك، مع أن قوله صلى الله عليه و آله لاضرر ولاضرار، لم يحك فى رواياتنا بقضائه وحكمه، بل وقع تعليلاً للترخيص للأنصارى فى قلعه نخله سمره، وذكر أيضاً فى روايات الشفعه والمنع عن بيع فضول الماء، وقد تقدم أنه إمّا من قبيل

....

الجمع فى الروايه أو بيان حكمه التشريع وحكمه المولوى (صلوات اللّه وسلامه عليه) بالإضافه إلى شخص أو أشخاص أو طائفه فى عصره واقع لا محاله.

وثانیاً: أنه لو فرض وقوع الحکم المولوی منه بالإضافه إلى جمیع الرعیه والمسلمین فی جمیع الأعصار والأدوار بحیث لا یدخل فی التشریع فإثباته فی قوله صلی الله علیه و آله لا ضرر ولا ضرار غیر ممکن؛ لأنّ التعبیر بـ(قضی) فی بعض روایات العامه مع عدم اعتبار النقل لا یکون قرینه علی أنه من قبیل الحکم المولوی، أضف إلی ذلک احتمال کون المورد من موارد المرافعه فی الشبهه الحکمیه، ولعل سمره کان یری لنفسه الدخول والمرور فی حائط الأنصاری بلا استیذان، ولعل الأنصاری أیضا فی بدو الأمر لا یعلم أنه حق له أم لا، ولذا شکا إلی النبی صلی الله علیه و آله .

والحاصل إن أُرید بالنفی فی لا ضرر، النهی عن الإضرار فلا یفرق فی کونه خلاف الظاهر سواء کان النهی بما هو رسول اللّه صلی الله علیه و آله أو بما هو زعیم المسلمین، وذلک فإن الضرر إسم مصدر وهو یترتب علی الفعل لا أنه عنوان للإضرار وکون النفی کنایه عن النهی عن الإضرار یحتاج إلی قرینه اُخری، وإذا کان حمل نفیه علی ظاهره فی کون نفیه بمعنی انتفائه خارجاً ممکناً، غایه الأمر فیه خلاف ظاهر من جهه واحده فیما لو ادعی أن المنفی هو الضرر الخارجی خارجاً، حیث یتوجه النفی إلی منشئه وسببه، وهو الحکم الشرعی الموجب له، فلا تصل النوبه معه إلی نفی سببه وجعل النفی کنایه عن النهی عنه، کما إذا کان متعلق النفی الفعل الموجب للضرر هذا مع الإغماض عما ذکرنا من أن المنفی هو الضرر الخارجی فی مقام التشریع لا فی الخارج وإلاّ فلا مخالفه فیه للظاهر أصلاً.

....

فی توجیه الحکم الوارد فی قضیه سمره

نعم، قد یقال: بأن مقتضی قاعده لاضرر أن لا یجوز لسمره الدخول إلی حائط الأنصاری بلا استیذان، سواء کان المنفی جواز الدخول والمرور بلا استیذان أو کان النفی بمعنی النهی، وأمّا قلع النخله والرمی بها إلیه فلا یکون مقتضاها حتی بناءً علی أن نفی الضرر والضرار حکم مولوی، وعلی ذلک یقع الکلام فی أنه صلی الله علیه و آله کیف علل أمره بقلع النخله بالکبری المزبوره مع أنها لا تقتضیه، وذکر الشیخ صلی الله علیه و آله بأن الجهل بکیفیه تطبیق الکبری علی الحکم المذکور لا یضر بالأخذ بمفاد الکبری.

وذکر النائینی قدس سره بأن نفی الإضرار کما یحصل برفع جواز الدخول بلا استیذان کذلک یرتفع بارتفاع حق سمره فی بقاء نخلته فی حائط الأنصاری، وما نحن فیه من قبیل رفع المعلول برفع علته.

وبتعبیر آخر کما یرتفع الضرر عن الأنصاری برفع جواز دخول سمره بلا استیذان کذلک یرتفع برفع الموضوع لجواز الدخول وهو رفع حق سمره فی بقاء نخلته فی حائط الأنصاری، ونظیر ذلک ما إذا کان جزء الواجب أو شرطه ضرریاً فإن الضرر وإن کان ینشأ من وجوب الجزء والمقدمه إلاّ أنّه یرتفع بوجوب ذیها، ولا ینحصر بإیجاب الخالی عنه.

وفیه أنّه لا یقاس المقام برفع وجوب المقدمه فإن رفع ذلک الوجوب یکون برفع وجوب ذیها ووضعه بوضع وجوب ذیها، ولذا لو لم نقل بوجوب المقدمه یکون الأمر أیضا کذلک، بخلاف ما إذا کان الأمر الاعتباری موضوعاً للاحکام، وکان ثبوت بعض الأحکام فی مورد ضرریاً فلا موجب مع إمکان نفی ذلک البعض رفع

....

نفس ذلک الأمر الاعتباری، کما إذا کان استمتاع الزوج من زوجته بالوطی ضرریاً لها، فیرتفع جواز الوطی ولا ترتفع الزوجیه بینهما، وإذا کان تصرف إنسان فی ملکه ضرریاً علی الغیر فلا یرتفع إلاّ جواز التصرف لا أصل ملکیه ذلک المال، وحقه فی بقائه.

وعلی الجمله: فما ذکره رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی قضیه سمره بن جندب مع الأنصاری أمران، أحدهما: نهی سمره أن یدخل حائط الأنصاری بلا استیذان، وثانیهما: أمره صلی الله علیه و آله بقلع النخله، والإشکال فی تطبیق قاعده لا ضرر مبنی علی أن یکون قوله صلی الله علیه و آله : «فإنه لا ضرر ولا ضرار» تعلیلاً للأمر الثانی أو لکلا الأمرین، وأما إذا کان تعلیلاً للأمر الأول فقط فلا إشکال، وأما أمره الثانی، فقد یقال بأن مقتضی ولایته صلی الله علیه و آله علی الاُمه فی أموالهم بل نفوسهم، ولیس من قبیل الحکم الشرعی الثابت فی الشریعه حتی یقال بأن الحکم المزبور ینافی قاعده نفی الضرر، حیث إنّ جواز إتلاف مال الغیر ضرر علیه أو لا أقل من عدم استفاده جواز الإتلاف من قاعده لا ضرر فکیف یعلّل بها.

ویرجع إلی ذلک أیضاً ما یقال أن قوله صلی الله علیه و آله : «إذهب واقلعها وارم بها إلیه» خطاباً للأنصاری وقوله صلی الله علیه و آله : «انطلق فاغرسها حیث شئت» خطاباً لسمره من کونه فی مقام تأدیب سمره وإظهار غضبه علیه، لا أنه من الحکم الشرعی من غیر استعمال ولایته علی الرعیه.

أقول: قد ذکرنا فی بحث الولایه فی بحث المکاسب وأشرنا إلیه سابقاً أن کون نفی الضرر والضرار تعلیلاً للحکم الأول صحیح، حیث إن مقتضی نفی الحکم الضرر وحرمه الضرار عدم جواز دخول سمره حائط الأنصاری بلا استیذان، ولیس فی هذا أی ضرر علی سمره، والنافی فرض عدم اعتناء سمره لعدم جواز الدخول

وعـدم إمكان إراده نفى الحقيقه حقيقه لا يكاد يكون قرينه على إراده واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها إدعاءً، بل كان هو الغالب فى موارد استعماله.

ثم الحكم الذى اُريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهّم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر[١].

بلا استيذان وعدم الإجابه لبيع النخله بأى ثمنٍ شاء، والأمر أو الترخيص للأنصارى بقلع النخله حكم شرعى ولا يرتبط بمسأله ولايه النبى صلى الله عليه و آله على الاُمه فى أموالهم، ولا يستفاد من الحديث هذه الولايه ولا استعمالها، والوجه فى ذلك دوران أمر الأنصارى بين أن يراعى وجوب التحفظ على عرضه، وبين عدم جواز التصرف فى نخله سمره وإزاله حقه بقلعها، وفى مقام التزاحم لا يحتمل أن لا يكون وجوب حفظ عرضه أهم من إتلاف حق الغير بقلع نخلته، ولذا أمره صلى الله عليه و آله بقلع نخلته نظير سائر ما لو دار الأمر فى مقام التزاحم بين رعايه التكليف المحرز الأهميه أو محتملها، وبين التكليف الآخر يقدم التكليف الأهم أو محتمله، ولو كان ما ذكر صلى الله عليه و آله للأنصارى من أعمال الولايه المشار إليها لم يكن حاجه إلى المذكور، بل كان للنبى صلى الله عليه و آله تمليك النخله للأنصارى مجاناً أو مع العوض، بل يمكن أن يقال إن مقتضى نفى الضرر أيضاً انتفاء حرمه التصرف عن قلع النخله للانصارى لأنّ ابقائها مع وجوب التحفظ عليه على عرضه وعياله فى الفرض لغو محض، وليس كسائر موارد التزاحم مما يكون المكلف مؤاخذاً على ترك موافقه التكليف بالمهم على تقدير ترك العمل بالأهم كما يظهر ذلك بالتأمل.

[١] قد تقدم أن عنوان الضرر عند الماتن قدس سره كعنوان الإكراه أو الاضطرار فى أنه إذا انطبق على فعل خارجى أو اعتبارى يكون انطباقه موجبا لارتفاع الحكم الثابت لذلك الفعل فى نفسه أى بعنوانه الأولى أو المحتمل ثبوته له كذلك، ولذا يتقدم

....

خطاب نفى الضرر على الخطاب الدال على ثبوت الحكم المزبور لذلك الفعل، حيث يجمع بين الخطابين، بأنّ الحكم الثابت للفعل اقتضائى بالإضافه إلى عنوان الضرر فيثبت له ويتعلق به ما لم يطرأ عليه عنوان الضرر، ولا تلاحظ النسبه بين الخطابين، ليقال: إن النسبه بينهما العموم من وجه، فإن ملاحظه النسبه ينحصر على ما كانت دلاله كل من الخطابين على حكم الفعل بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانى كما هو الحال أيضا فى الخطابات الداله على حكم الأفعال بعناوينها الأوليه مع خطاب نفى الاضطرار والإكراه والعسر والحرج.

والحاصل أن قاعده نفى الضرر لا تنفى الحكم الثابت لنفس عنوان الضرر وإنما يرفع الحكم فيما إذا تعلق به بعنوان ذلك الفعل إذا صار ضررا، نعم إذا ثبت فى مورد أن الحكم الثابت لفعل بعنوان ذلك الفعل لا يكون اقتضائيا، بل يثبت حتى مع طريان عنوان الضرر فلابد فى ذلك المورد من رفع اليد عن إطلاق نفى الضرر.

أقول: لا يخفى الجمع العرفى بين الخطابين بالحمل على العنوان الأولى والثانوى فيما إذا ثبت حكم فى أحدهما لمطلق الفعل وبعنوانه الأولى، وفى الآخر منهما حكم آخر لعنوان ثانوى يعم ذلك الفعل أيضا فى بعض الموارد، كما إذا ورد الأمر بالوضوء للصلاه فى خطاب وورد النهى عن الغصب فى خطاب آخر، ففيما انحصر ماء الوضوء بالمغصوب يجمع بين الخطابين بأن الوضوء بالماء المغصوب حرام، وأن الوضوء واجب لولا طرو المغصوب عليه، وكذلك إذا لم ينحصر بالماء المغصوب ولكن المكلف أراد الوضوء، فيقال الوضوء لا يجوز بذلك الماء بل عليه أن يتوضأ بغيره، حيث لا ترخيص فى تطبيق طبيعى الوضوء على الوضوء بالمغصوب بل هو حرام، وأما فى مثل قاعده لاضرر فقد تقدم أن الماتن قدس سره بنى على

....

أن نفى الضرر ادعائى والمصحح للادعاء لا يمكن أن يكون نفى الأثر المجعول لنفس الضرر كما اعترف به قدس سره حيث إن عنوان الموضوع تحققه يوجب تحقق الحكم المجعول له فلاـ يمكن أن يكون رافعا له، بل نظير الحكم المجعول على عنوان الاضطرار أو الإكراه أو الخطأ والنسيان حيث يثبت ذلك الحكم بثبوتها.

فلابد من أن يكون المنفى نفس الفعل الذى يطرأ عليه عنوان كونه ضرريا بأن يكون المنفى نفس الوضوء أو الغسل، والصوم بأن يكون معنى لا ضرر، أنه لا وضوء ولا غسل ولا صوم مع الضرر، والمصحح لهذا النفى عدم الأثر لهذا الوضوء أو الغسل أو الصوم، وهكذا، وإذا كان الأمر كذلك وعلى هذا المنوال فيدخل نفى الضرر فى الحكومه بالإضافه إلى الخطابات الداله على ثبوت الآثار للوضوء والغسل والصوم بالتصرف فى عقد الوضع فى تلك الخطابات، نظير حكومه لا ربا بين الوالد وولده، حيث إنه نفى للربا بينهما بنحو الادعاء، والمصحح انتفاء ما يكون ثابتا للربا فى نفسه من الآثار، ونتيجه هذا النفى وإن يرجع إلى تقييد الحكم الثابت للربا فى مقام الثبوت إلاّـ أنه بالإضافه إلى مقام الإثبات يكون خطاب نفى الربا بين الوالد وولده حاكما على الخطاب الدال على حرمه الربا بلا منافاه بين مدلولهما، حيث إنّ خطاب حرمه الربا لا يعين الربا خارجا، وخطاب نفى الربا بين الوالد والولد ينفى الربا بين الوالد والولد كما هو الحال بالإضافه إلى حكومه: «لا شك للامام مع حفظ من خلفه»، بالإضافه إلى الخطاب الدال «إذا شككت فابن على الأكثر» أو أنّه «إذا شك فى الاُولیين يعيد صلاته»، وهذا النحو من الحكومه قد يقتضى التضييق ثبوتا فى الحكم المستفاد من خطاب الدليل المحكوم كما فى الأمثله المتقدمه، وقد يفيد التوسعه كما فى خطاب «الفقاع خمر» أو «إن الطواف بالبيت صلاه» ونحوهما.

ص : ١٠٠

....

وعلى الجمله: فالجمع بين ما ذكره من أن نفى الضرر نفى الطبيعى ولكن ادعاءً والمصحح للادعاء انتفاء الأثر الثابت للفعل لولا نفيه بعنوان نفى الضرر وبين الالتزام بالجمع بين الخطاب الدال على ثبوت الأثر للفعل وخطاب نفى الضرر بالعنوان الأولى والثانوى غير تام، وأيضا قد ذكرنا أن الضرر إسم مصدر فلابد من أن يكون المنفى ما يكون منه الضرر ويدور ما يكون منه الضرر بين نفس الفعل الضررى وبين التكليف والوضع الموجب رعايتهما الضرر، وأن يكون النفى فى اراده الفعل الضررى ادعائيا، بخلاف نفى الحكم من التكليف والوضع الملازم له فإن نفيهما يكون حقيقيا، ويترتب على نفى التكليف أو الوضع الملازم له أنه لا يعم مدلول نفى الضرر موارد الحكم الترخيصى حتى فيما كان الترخيص فى الفعل مطلقا، بل ينحصر النفى بقاعده نفى الضرر فى موارد ثبوت التكاليف والإلزامات فيما إذا شملت خطاباتها بإطلاقاتها صوره كون التكليف والإلزام ضرريا.

وعلى الجمله بناءً على ما ذكرنا من كون نفى الضرر ناظرا إلى التكاليف والإلزامات التى تكون فيها مدلولات الخطابات الشرعيه بيانا لعقد الحمل فيها، وأنه مثلاً لم يجعل الوجوب للوضوء أو الغسل أو الصوم إذا كان ضرريا، وأما الأحكام الترخيصيه فيما إذا كان الموجب للضرر اختيار المكلف فلا يكون بالإضافه إليها حكومه، فإن الضرر لم ينشأ من الترخيص، نعم الجمع العرفى بين الخطابين بحمل أحدهما على الحكم بالعنوان الأولى والآخر على الحكم بالعنوان الثانوى يصح بالإضافه إلى فقره لا ضرار بناءً على أن نفيه بمعنى تحريم الإضرار بالغير، وتكون النتيجه بمقتضى الجمع مثلاً جواز الفعل فى غير صوره الإضرار بالغير وعدم الجواز معه.

ص : ١٠١

....

وكذا يصح الجمع بهذا النحو بتقييد خطابات التكاليف بقاعده نفى الضرر بناءً على أن معنى لا ضرر ولا ضرار بمعنى تحريمهما، فالوضوء الضررى يكون حراما فيقيد لا محاله وجوبه واستحبابه بما إذا لم يكن ضرريا، وكذا غيره من الأفعال المحكومه بالجواز بالمعنى الأعم بحيث يشمل الوجوب والاستحباب والإباحه بالمعنى الأخص، والفرق بين كون نفى الضرر تحريما للضرر أو نفياً لوجوبه عند كونه ضرريا، أنه إذا توضأ المكلف مع كونه ضرريا يحكم ببطلانه، بناءً على تحريم الضرر حيث إن تحريمه يعم الضرر على المكلف، بخلاف الضرار فإنه ظاهر فى إضرار الغير ولا يعم ضرر الفاعل، وأما بناء على كون لا ضرر نفى الوجوب الضررى فلاـ يحكم ببطلانه إلّا إذا كان الضرر بحيث يعد جنايه على النفس فيحرم إيراد ذلك الضرر ولو كان على نفسه؛ لأنّ خطاب نفى الضرر وإن يرفع وجوب الوضوء، ولكن لا يرفع استحبابه مادام لم يصل إلى حدّ الضرر المحرم، بخلاف ما إذا قيل بأن معنى لا ضرر تحريم الضرر مطلقا وإن لم يكن بتلك المرتبه فإن تحريمه مطلقا يوجب التقييد فى خطاب استحباب الوضوء أيضا.

وعلى الجمله التقيّيد فى أدله التكاليف بقاعده نفى الضرر بنحو الجمع العرفى يصح بناءً على مسلك شيخ الشريعه من كون نفى الضرر والضرار بمعنى تحريمهما، فالوضوء الضررى يكون محرما فيقيد إطلاق خطاب الأمر بالوضوء عند القيام إلى الصلاه ونحوها بما إذا لم يكن ضرريا.

ثم إنه قد يستشكل فى الأخذ بعموم قاعده نفى الضرر فى غير الموارد التى قام فيها دليل خاص لنفى الحكم الضررى أو عمل فيها المشهور بالقاعده، وذلك لثبوت الأحكام والتكاليف الضرريه فى الشريعه كثيرا، بدوا من الحكم بتنجس المائعات

....

بملاقاه النجاسه المسقط لها عن الماليه رأسا أو موجبا لنقص ماليتها كما هو الحال فی بعض الجامدات، کتنجس الجلود حيث تنقص ماليتها بالغسل، وختما إلى أبواب الغرامات من الضمانات الماليه وغيرها كالحدود والتعزيرات، فإن كل واحد من الأحكام المشار إليها كوجوب الخمس والزكاه والجهاد وغير ذلك أحكام ضرريه ثبتت فی الشريعه، ولا يمكن تخصيص القاعده بخروج هذه الموارد بمخصص منفصل، لاستهجان تخصيص العام بحيث لا يبقى تحته إلّا القليل، فيعلم أن نفی الضرر كان مقترنا بقيد غير واصل إلينا فيكون خطاب نفيه مجملاً لا يمكن التمسك به إلّا مع إحراز أن نفی الضرر مع القيد المزبور يعم المورد، كما إذا عمل المشهور فيه بالقاعده، والقيد المنكشف لا يتعين بكونه من قبيل القرينه اللفظيه، بل يمكن كونه من قبيل قرينه الحال.

كثره التخصيص فی قاعده لا ضرر

قد يجاب عن الإشكال كما عن الشيخ قدس سره باختصاص الاستهجان بما إذا كان المخصص متعددا وبعناوين كثيره، وأما إذا كان خروج الأفراد الكثيره بورود مخصص يخرج الكثير بعنوان واحد فلا استهجان فيه، ولكن لا يخفى عدم الفرق فی الاستهجان بينهما، كما إذا ورد فی خطاب المولى لعبده: أكرم كل عالم فی البلد، وفرض أنّ كلهم من غير الهاشميين إلّا واحد أو اثنين أو ثلاثه، فإنه كما يستهجن إخراج البقيه بالخطابات المتعدده، كذلك ما إذا كان بخطاب واحد بأن يرد خطاب يذكر فيه: لا تكرم غير الهاشمی من علماء البلد، إلّا إذا كان بنحو النسخ، والمفروض فی المقام خلافه، نعم قد يقال: إن الاستهجان يختص بما إذا كان العام بمفاد القضيه الخارجيه كالمثال المتقدم، وأما إذا كان بمفاد القضيه الحقيقيه فقله الأفراد بعد

....

تخصیص ذلک العام غیر مستهجن، وذلک: لأنّ القضیه الحقیقیه غیر ناظره إلی الفرد الخارجی إلّا بنحو الفرض والتقدیر، فیمکن أن لا یکون للعام فرد خارجا بالفعل، ولکن مفاد خطاب قاعده نفی الضـرر قضیه خارجیه علی ما تقدم فی تقریب حکومتها علی أدله الأحکام المجعوله، وأنه لیس فی مدلولاتها من الأحکام حکم ضـرری، فالإلتزام بالتخصـیص بخطاب آخر ولو بعنوان واحد لا یوجب ارتفاع الاستهجان.

والتزم هذا القائل بأن الإشـکال بلزوم تخصیص الأکثر غیر صحیح، فإن الموارد المشار إلیها فی الإشکال قسم منها ما یکون أصل الحکم والتکلیف المجعولین فی الشـریعه ضـرریا، کما فی تنجس المائعات بملاقاه النجاسه وکذا بعض الجامدات علی ما تقدم، وکذا تعلق الزکاه بالمال الذی یعتبر فی تعلقها به دوران الحول، وقاعده نفی الضـرر غیر ناظره إلی نفی هذه الأحکام لقیام الدلیل علی ثبوت الحکم والتکلیف مع کونهما فی أصـلهما ضـرریین، وقسم منها لا یرتبط أصـلًا بمـدلول قاعـده نفی الضـرر کالموارد التی قام الدلیل فیها علی تدارک الضرر والجنایه، نظیر ضمان المال المتلف فی یده بإفراط أو تفریط، أو ضمان المال الذی أتلفه ودیه الجنایه التی ارتکبها، فإنّ هذه الموارد غیر داخله فی عموم نفی الضـرر فإن مفادها نفی الحکم والتکلیف الموجب للضـرر، لا نفی الحکم الموجب لتدارک الضـرر، فإن شئت قلت نفی الضرر کنفی ما اضطروا إلیه وما استکرهوا علیه للإمتنان، ولا إمتنان لنفی الضـرر فی موارد تدارک الضـرر، فإن الحکم بعدم التدارک یفتح بابا لانتشار الضـرر، نظیر المصـلحه الملزمه فی القصاص الذی یفصح عنه قوله سبحانه: «ولکم فی القصاص حیاه یا اُولی

....

الألباب لعلكم تتقون»(۱)، ولـذا يمكن دعوى أن خروج الموارد الـتى يكون التكليف فى أصـله ضـرريا للمصـلحه الموجوده فى متعلقه جعله امتنـان، فلا يعم مواردها قاعـده نفى الضـرر، وهـذه الـدعوى على إطلاقها محل تأمل، إلاّ أنه إذا كان من قبيل جعل الحكم والتكليف لواقع الضرر بخصوصه فلا يرتفع كسائر الأحكام الموضوعه لعنوان الخطأ والنسيان وغيرهما.

وعلى الجمله: قاعـده نفى الضـرر لا تشـمل الموارد الـتى يكون الحكم والتكليف فيهـا موجبـا لعـدم نفع المكلف، كموارد تعلق الخمس بالمال حيث إن المكلف لا يملك من الربح مقدار الخمس، وكذا لا يشـمل موارد الحكم بتدارك الضرر، بل لا يكون تخصيصـها بالدليل القائم على ثبوت الحكم والتكليف الضـرريين فى أصلهما، نعم ثبوتهما فى مورد كونهما ضرريين كشراء ماء الوضوء ولو بثمن غالٍ تخصـيص، وهذه الموارد ليست بحيث يوجب خروجها عن قاعده نفى الضـرر الاستهجان فى خطاب نفيه، فيؤخذ بعموم القاعده فى الموارد التى يقتضـى إطلاق خطاب التكليف والوضع اللازم له ثبوتهما حتى فى حال كونهما ضرريين، ويحكم باختصاصـهما بغير حـال الضـرر، وإذ قـام دليـل على ثبـوت ذلـك الحكم حـتى فى حـال كـونه ضـرريا فى مورد يكون مخصـصا للقاعـده كقيام الـدليل على تنجس الزيت والمرق بملاقاه النجاسه أيضا كسائر الأشـياء الطاهره، وقد ظهر مما ذكرنا أن قاعـده نفى الضـرر تنحصـر حكومتهـا على الموارد التى يكون إطلاق خطاب التكليف أو الوضع الملازم له مقتضـيا لثبوت ذلك التكليف والوضع حتى فى مورد كونهما

١- (١) سوره البقره: الآيه ١٧٩.

....

ضرريين فيحكم بعدم ثبوتهما فى مورد كونهما ضرريين، وأما الموارد التى يكون أصل جعل التكليف والوضع ضررياً فيمكن أن يقال بأن خروجها عن القاعده بالتخصّيص؛ لأنها من قبيل جعل الحكم لعنوان الضرر بخلاف ما إذا كان مقتضى خطاب التكليف أو الوضع الملازم له ثبوتهما حتى فى مورد كونه ضرريا، فيكون الدليل المزبور مخصصا لها نظير قيام الدليل على تنجس الملاقى للنجس ولو كان الملاقى مثل الزيت والسمن والجلود، فإن الأخذ بإطلاق ما دل على تنجس الطاهر لقيام الدليل الخاص فى الزيت والسمن ونحوهما، وكبقاء الزوجيّه فيما إذا غاب زوجها المعلوم حياته فإنه تبقى الزوجيه ما لم يطلقها زوجها، وإن لم يكن فى البين من ينفق عليها من قبل زوجها.

موارد حكومه قاعده نفى الضرر، وإن المراد بالضرر الضرر الواقعى

الأمر الثانى: قد تقدم أن المنفى بقاعده نفى الضرر كل حكم يقتضى إطلاق خطابه وعمومه ثبوته فى مورد الضرر، فإن لم يقم دليل خاص على ثبوته فى ذلك المورد مع كونه ضرريا ينفى بقاعده نفى الضرر، والضرر من العناوين الواقعيه التى لا دخل للعلم والجهل فيهما، وعليه فلو فرض كون لزوم البيع ضرريا يرتفع سواء كان المكلف عالما بحال البيع والشراء أو جاهلاً به، مع أنهم ذكروا فى خيارى العيب والغبن أنّ المشترى إن كان عالما بحال المبيع، وأنه معيوب أو أنّ القيمه السوقيه أقل مما يشترى بها، فلا يثبت له خيار العيب أو الغبن، وكذلك ذكروا أن المكلّف لو كان جاهلاً بحال الوضوء أو الغسل من كونهما ضرريين فتوضأ أو اغتسل يحكم بصحه وضوئه وغسله، ولو كان الحكم الضررى منتفيا، لزم الحكم بثبوت خيارى العيب والغبن فى الصوره الأُولى، وبفساد الوضوء أو الغسل فى الصوره الثانيه، ولكن

....

لاـ يخفى ما فيه، فإنه قد ذكرنا سابقا عدم كون الدليل على ثبوت خيار الغبن والعيب هو قاعده نفى الضرر، بل هو مقتضى اشتراط السلامه وعدم اختلاف القيمه السوقيه مع الثمن المسمى باختلاف لا يتسامح فيه، ومع علم المشترى بحال المبيع من كونه معيبا أو مع علمه بالاختلاف الفاحش بين القيمتين بلا اشتراط بين المتبايعين، نعم أصل صحه البيع فى مورد الغبن أو العيب وإن يكن ضرريا، إلّا أن قاعده نفى الضرر لا تنفى الصحه؛ لأنّ نفيها خلاف الإمتنان، فإنّ المشترى مع جهله بالحال يمكن له فسخ المعامله بتخلف شرطه، والعالم بالحال ربما يكون غرضه الوصول إلى المعيب أو المثمن ولو بثمن غال، ونفى الصحه سدّ لوصوله إلى غرضه، ولذلك قد فرقوا بين إكراه شخص بمعامله أو اضطراره إليها، وقالوا إن نفى الإكراه يرفع صحه المعامله المكره عليها، لكون الرفع موافقا للإمتنان، ورفع الاضطرار لاـ يعم المعامله المضطر إليها لكون رفعها بعدم إمضائها خلاف الإمتنان، وبهذا يظهر الحال فى الوضوء والغسل الضرريين، فإنه لو كان الضرر المترتب على الوضوء أو الغسل بحيث لا يحرم ارتكابه يمكن أن يحكم بصحته، نظير كون الوضوء أو الغسل حرجيّا فإنّ قاعده نفى الضرر كقاعده نفى الحرج، لا تعم الفرض لكون الرفع خلاف الإمتنان مع الغفله عن الضرر، بل لو حكم بعدم وجوبهما أمكن الحكم بصحتهما بأدله استحباب الوضوء والغسل كقوله سبحانه: «إن اللّه يحب التوابين ويحب المتطهرين»(١) بخلاف ما إذا كان الضرر بحيث يكون إيراد ذلك الضرر محرما على المكلف، فإن الفعل فيه غير قابل للتقرب به، وهذا بخلاف ما إذا صام المكلف فى شهر رمضان مع كونه مريضا

١- (١) سوره البقره: الآيه ٢٢٢.

....

يضـرّ به الصوم فإنه يحكم ببطلانه حتى فيما إذا اعتقد عدم الضـرر، وذلك لا لحكومه قاعده نفى الضرر على وجوب الصوم، بل لأنّ المريض لم يشـرّع فى حقه الصوم إذا أضـرّ به؛ وعلى الجمله فيمكن الالتزام بأن الوضوء أو الغسل مع كونهما ضرريين بضرر لا يحرم إيراده على النفس صـحيح، أخذا، بعموم أدله استحباب الطهاره من الحدث، وحديث لا ضرر لا حكومه له بالإضافه إلى أدله المسـتحبات وسائر الأحكام الترخيصيه إذا كان الضرر فيها متوجها إلى نفس المكلف، نعم إذا كان الضرر المتوجه إليه بحدّ الحرام فالوضوء أو الغسل محكوم بالبطلان إلاّ فى فرض الغفله والنسـيان عن كونهما ضـرريين، بناءً على عدم الحرمه الواقعيه فى حق الغافل، نظير ما ذكرنا فى باب اجتماع الأمر والنهى من أنه مع الغفله ونسـيان الغصب يحكم بصحه الوضوء أو الغسل، ولو مع كون الماء ملك الغير فيما إذا لم يكن الغافل والناسـى هو الغاصب، ولكن ذكر المحقق النائينى قدس سـره أن الوضوء أو الغسـل فى مورد كونهما ضرريين محكوم بالبطلان حتى فيما إذا لم يكن الضرر بحدّ الحرام.

وبتعبير آخر لا فرق بين صوم المريض إذا كان ضرريا وبين الوضوء والغسل الضرريين، وذكر فى وجه ذلك أن المكلف قد قسّم فى الآيه المباركه إلى واجـد الماء وفاقـده، وأن الأول مكلف بالوضوء أو الغسل لصـلاته والثانى يجب عليه التيمم لها، والتقسـيم قاطع الشـركه، ومقتضـى التخيير بين الوضوء والغسل وبين التيمم مع عدم كون الضـرر بحدّ الحرام كون المكلف فى زمان واحد فاقـد المـاء وواجـده، فلا يجتمع هـذا مع التقسـيم وفيه أن هـذا التقسـيم بلحاظ وظيفه المكلّف بالإضافه إلى صـلاته إذا كان عند القيام إليها محدثا، وفى موارد كون الوضوء أو الغسل حرجيا أو ضـرريا لا بحدّ الحرام يكون الحكم بصحه الوضوء أو الغسل بما دلّ على استحباب الطهاره

ص : ۱۰۸

....

نفسيا للمحدث، ولا حكومه لقاعدتى نفى الحرج والضرر مع عدم كونه بحد الحرام بالإضافه إلى خطاب استحباب الطهاره، فيكون الوضوء أو الغسل صحيحا، ومعه يخرج المكلف عن المحدث المزبور عند قيامه إلى الصلاه هذا أولاً وثانيا: أن الموضوع لوجوب التيمم للصلاه فى الآيه المباركه هو من لم يجد الماء، أى من لم يتمكن من استعماله لفقد الماء أو لمرضه كما هو مقتضى تفريع قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً»(١) على قوله: «وإن كنتم مرضى أو على سفر . . .»(٢) وإذا كان الضرر غير محرم فالمكلف متمكن من استعماله، ومقتضى التقسيم فى الآيه لزوم الوضوء أو الغسل فى حقه، فإنما التزمنا بعدم وجوب الوضوء فى حقه لقاعده نفى الضرر كما هو الحال أيضا فى موارد كونه حرجيا.

وذكر النائينى قدس سره أنه إذا اعتقد الضرر فى الوضوء أو الغسل ثم ظهر بعد ذلك عدم الضرر فى استعمال الماء يحكم بصحه صلاته؛ لأنّ المكلف فى فرض اعتقاده الضرر لا يتمكن من استعمال الماء، نظير ما إذا اعتقد عدم الماء فتيمّم وصلى ثم علم أن الماء كان موجودا عنده.

أقول: إنما لا تجب الإعاده فيما إذا اعتقد عدم الماء وتيمّم وصلى إذا كان انكشاف وجود الماء عنده بعد خروج الوقت؛ لأنّ هذا الانكشاف لا يترتب عليه أثر؛ لأنه مع اعتقاده عدم الماء فى تمام الوقت لا يتوجه إليه خطاب الوضوء أو الغسل للصلاه فيدخل فى قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً» حيث إن المراد منه عدم تمكنه من الوضوء والغسل لصلاته ولو لغفلته عن الماء واعتقاده عدمه، وأما فى فرض

١- (١) و (٢) سوره النساء: الآيه ٤٣.

....

اعتقـاد الضـرر وحتى مع خوفه من الضـرر مع كون الضـرر المحتمل مما يحرم إيقاع نفسه فيه كالهلاكه ويجب عليه التحفظ على نفسه منه، فالأـمر كمـا ذكر فى فرض الاعتقـاد بعـدم المـاء من أنه لو انكشف بعـد خروج الوقت أنه لم يكن فى اسـتعماله ذلك الضـرر فيحكم بإجزاء ما صلى فى الوقت بتيمم، نعم إذا انكشف فى فرض الاعتقاد بعدم الماء، وجود الماء عنده حين الصلاه مع التيمم أو عـدم الضـرر كمـا ذكر فى الوضوء أو الغسـل يجب عليه إعاده الصـلاه بالطهاره المائيه فى الوقت، وأما إذا كان اعتقاده بالضـرر فى اسـتعمال الماء بالضرر غير المحرّم، فتيمّم وصلى ثم انكشف بعد خروج الوقت أنه لم يكن فى استعماله ذلك الضرر أيضا، فاللازم الحكم بقضائها ولا يجرى فى هـذه الصوره حكم الاعتقاد بعدم الماء، وذلك فإنه بناءً على حرمه الإضـرار بالنفس بهـذه المرتبه كان عليه فى الوقت أمر بالصـلاه مع الطهاره المائيه، غايه الأمر كان يعتقـد أن هـذا الأمر اسـتحبابى وكان فى الواقع واجبا لعدم الضرر أصلًا، فالصلاه الواجبه قد فاتت فعليه قضاؤها، هذا كله بالإضافه إلى قاعده لا ضرر مع قطع النظر عن الروايات الوارده فى التيمّم فى بعض هـذه الفروض، وإلاّـ مع النظر إليهـا فـإن الـذى اعتقـد عـدم الماء معه عنـد صـلاته بتيمّم ثم ظهر قبل خروج الوقت وجوده فعليه الإعـاده، وأما إذا اعتقـد أو احتمل الضـرر المحرم فى الوضوء أو الغسل فتيمّم وصـلى ثم انكشف قبل خروج الوقت أنه ليس فى الوضوء أو الغسل ذلك الضرر فلا يجب عليه الإعاده.

وفى صـحيحه أبى بصير قال: «سألته عن رجل كان فى سفر، وكان معه ماءً فنسيه فتيمّم وصلى، ثم ذكر أن معه ماء قبل أن يخرج الوقت، قال: عليه أن يتوضأ

لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنه العلّه للنفى، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه.

ومن هنا لا يلاحظ النسبه بين أدلّه نفيه وأدلّه الأحكام، وتقدم أدلّته على أدلّتها _ مع أنها عموم من وجه _ حيث إنه يوفق بينهما عرفاً، بأن الثابت للعناوين الأوّليه اقتضائى، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال فى

ويعيد الصلاه»(۱)، وفى صحيحه عبداللّه بن سنان أنه سأل أبا عبداللّه عليه السلام : «عن رجل أصابته الجنابه فى ليله بارده يخاف على نفسه التلف إن اغتسل قال: يتيمم ويصلّى، فإذا أمن البرد اغتسل وأعاد الصلاه»(۲)، وتحمل الإعاده فيها على الاستحباب أو حصول الأمن قبل خروج الوقت على ما ذكرنا فى بحث التيمم من أنّ استمرار الخوف إلى خروج الوقت كافٍ فى جواز التيمم، كما يشهد بذلك مثل صحيحه داود بن سرحان عن أبى عبداللّه عليه السلام : «فى الرجل تصيبه الجنابه وبه جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد، فقال: لا يغتسل ويتيمّم»(۳) وظاهره كون الوظيفه مع استمرار الخوف هو التيمّم لصلاته حتى لو فرض عدم الضرر واقعاً.

بقى فى المقام أمر، وهو ما يمكن أن يتوهم أن الضرر بالنفس أو الطرف وإن يكن حراما إلاّ أنه لا ينطبق على نفس الوضوء ولا يتحدان وجودا فيكون التكليف بالوضوء مع حرمه الإضرار بالنفس أو الطرف من المتزاحمين، ولازم ذلك الحكم بصحه الوضوء ولو مع علمه بالضرر، لا أنه يقع التعارض بين الأمر بالوضوء وحرمه الظلم والإضرار بالنفس ليقدم حرمتهما على خطاب الأمر بالوضوء بالتقييد، بل كما

۱- (۱) وسائل الشيعه ۳:۳۶۷، الباب ۱۴ من أبواب التيمم، الحديث ۵.

۲- (۲) المصدر السابق: الحديث ۶.

۳- (۳) وسائل الشيعه ۳:۳۴۸، الباب ۷ من أبواب التيمم، الحديث ۸.

....

قيل فى البين وجودان أحدهما: وصول الماء إلى الأعضاء بالكيفيه الخاصه بقصد الوضوء، والثانى: حصول النقص فى النفس والطرف، وهذا هو الضرر، ويحصل الثانى بحصول الأول فيتسبب الضرر من حصول الوضوء، ولكن لا يخفى لو سلّمنا أنّ الضرر على النفس أو الطرف لا يتحد مع الوضوء وجودا إلاّ أن الأمر بالوضوء على تقدير عصيان النهى المتعلق بالمسبب أمر غير معقول حتى لو كان الأمر استحبابيا، كما هو الحال فى موارد التركيب الاتحادى وتقديم جانب النهى، وكما إذا كان الماء منحصرا بالمغصوب لا يمكن الأمر بالوضوء ولو بنحو الترتب، حيث إن عصيان النهى يكون بحصول الأمر المتحد مع المنهى عنه فيكون الأمر الترتبى به من قبيل طلب الحاصل كلاً أو بعضا، وكذا الحال فى موارد تسبب المنهى عنه عما ينطبق عليه عنوان متعلق الأمر كلاً أو بعضا، وفى الفرض بما أن الضرر على النفس أو الطرف بأى سبب حرام، ومع فرض حصوله بغسل البدن تماما كما فى الغسل أو بعضه كما فى الوضوء لا يمكن الأمر بهما لكونه من قبيل طلب الحاصل، ودعوى أنّ الأمر يتعلق بقصد الوضوء أو الغسل على تقدير غسل البدن أو الأعضاء كما ترى، فإن الأمر بالوضوء أو الغسل طلب إحداثهما لا قصدهما فقط.

وبالجمله مع عدم الأمر بهما ولو ترتبا لا كاشف عن الملاك فيهما ليحكم بصحتهما حتى مع العلم، نعم مع الغفله عن كونهما مضرّين يمكن الحكم بصحتهما لسقوط النهى عن الإضرار بالنفس أو الطرف للغفله، ويؤخذ بإطلاق الأمر بالوضوء والغسل كما هو المقرر فى باب اجتماع الأمر والنهى، وهذا الأخذ بالإطلاق مبنى على سقوط النهى والحرمه مع الغفله عن الفعل كنسيانه، وإلاّ فالصحه فى فرض الغفله أيضا فيها تأمل بل منع.

ص : ۱۱۲

التوفيق بين سائر الأدلّه المثبته أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، والأدلّه المتكفّله لحكمها بعناوينها الأوّليه.

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم فى المورد ليس بنحو الإقتضاء، بل بنحو العليّه التامه.

وبالجمله الحكم الثابت بعنوان أوّلي:

تاره يكون بنحو الفعليه مطلقاً، أو بالإضافه إلى عارض دون عارض، بدلاله لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدّم دليل ذاك

ثم إنه قد يستظهر حرمه الإضرار بالنفس بأى مرتبه من الضرر من بعض الروايات كالتى رواها فى الكافى فى أول كتاب الأطعمه، حيث ورد فيها «ولكنه خلق الخلق وعلم (عزّ وجلّ) ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم»(۱)، ولكن لا يخفى أن الإضرار بالنفس فى مثل هذه الروايات يؤخذ حكمه للتحريم كتحريم الميته والدم وغير ذلك، كما يجعل حكمه فى النهى التنزيهى فى بعض المأكولات، ومن الظاهر أن لحاظ الإضرار حكمه فى بعض الأحكام غير كونه موضوعا للحكم بالحرمه وعله لها، وما ينفع فى التعدى أو التمسك به هو الثانى لا الأول.

الأمر الثالث: قد يقال بأن قاعده نفى الضرر كما تكون حاكمه على التكليف والوضع الملازم له، فيما إذا اقتضى إطلاق خطابهما ثبوتهما حال الضرر، وكذلك تكون حاكمه على الأحكام العدميه أى عدم الحكم فيما إذا كان عدمه فى مورد ضرريا، مقتضى قوله عليهم السلام «الطلاق بيد من أخذ بالساق»(۲) عدم إمضاء الشارع

۱- (۱) الكافى ۶:۲۴۲، الحديث الأول.

۲- (۲) مستدرك الوسائل ۱۵:۳۰۶.

العنوان على دليله.

وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلاله للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينه على أنه بمجرد المقتضى، وأن العارض مانع فعلى، هذا ولو لم نقل بحكومه دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلى العارضين، كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر مثلًا، فيعامل معهما معامله المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم

الطلاق الصادر من غير الزوج، وإذا كان عدم الإمضاء ضرريا بالزوجه كما إذا امتنع الزوج عن إنفاقها وطلاقها يكون للحاكم أن يطلقها، حيث إنّ عدم إمضائه ضررى بالزوجه فنفيه يكون بإمضائه، وقد ذكر السيد اليزدى قدس سره على ما فى ملحقات العروه فى مسأله زوجه المفقود وأيّده ببعض الروايات الوارده فى زوجه الغائب المفقود خبره، وكذا فيما حبسه شخص وشردت دابته فإن الحكم بعدم ضمان الحابس ضرر على المالك المحبوس، فيكون مقتضى رفع الضرر ضمانه، ونظيره ما إذا حبسه فأبق عبده أو فتح قفصه وطار طيره، ولكن لا يخفى أن الحكم بالضمان فى هذا وما قبله من قبيل تدارك الضرر الناشئ عن اختيار الحابس وإرادته، وقاعده نفى الضرر لا تتكفل بحكم تدارك الضرر على ما تقدم، ودعوى أن فتح القفص أو حبس المالك يعد إتلافا لطيره أو دابته لا يمكن المساعده عليها مطلقا، نعم إذا صح الاستناد فى مورد فلا بأس بالأخذ بقاعده الإتلاف التى تقدم عدم حكومه قاعده لا ـ ضرر بالإضافه إليها، وأما إثبات صحه طلاق غير الزوج مع إمتناعه عن إنفاقها فهو أيضا لا يمكن؛ لأنّ الضرر ينشأ من ترك إنفاق الزوج وطلاق الحاكم يكون تداركا للضرر، وإلاّ فالضرر فى نفس بقاء الزوجيه، فيكون مقتضى قاعده نفيه انفساخ الزوجيه، نعم جعل الشارع لتخلّصها طريقا فيما إذا امتنع الزوج عن إنفاقها وطلاقها، فإنّ للحاكم الطلاق بعد

المقتضـيين، وإلاّ ـ فيقـدّم ما كان مقتضـيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجـح وأولى، ولا يبعـد أن الغالب فى توارد العارضـين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضـى فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلاّ فى أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر.

وأما لو تعارض مع ضـرر آخر فمجمل القول فيه أن الـدوران إن كان بين ضـررى شـخص واحـد أو اثنين فلا مسـرح إلاّ لإختيار أقلهما[١]. لو كان، وإلاّ فهو مختار.

ثبوت ذلك عنده وهذا لا يرتبط بنفى الضرر وقاعده نفيه، ومما ذكرنا يظهر الحال فيما هو المبتلى به فى عصرنا من تحمل الدائن بعض المصـارف لتحصـيل الـدين على مـديونه الممتنع عن الأـداء، أو اسـتخلاص ملكه عن يـد الغير الغـاصب، حيث إن الحكم بالضـمان من قبيل تدارك الضـرر يكون بامتناع المديون أو إمساك الغاصب داعيا له إلى صـرف المالك المال، لا أنه سـبب له بحيث يستند التلف إليه لا إلى المالك.

[١] يقع الكلام فى حكم تعارض الضـررين فى مسائل: الأُولى، ما إذا دار أمر المكلف بإيراد أحـد ضـررين يكون كل منهما من قبيـل الإضـرار بـالنفس لاـ بالغير، والثانيه: ما إذا دار أمره بين ضـررين يكون كل منهما من قبيل الإضـرار بالغير، الثالثه: ما إذا دار أمره بين ضرر نفسه وضرر الغير.

أما المسأله الأُولى: فإن كان كل من الضـررين من قسم غير الحرام أو أحدهما محلّل والآخر محرّم، فيتخير فى الأول، ولزم اختيار المحلـل فى الثـانى، وأمـا إذا كـان كـل منهمـا محرّمـا فلاـينبغى التأمـل فى دخول الفرض فى المـتزاحمين، ويتعين اختيـار المهم والاجتنـاب عن الأـهم أو محتمـل الأـهميه، ومع التسـاوى أو احتمـال الأـهميه فى كـل منهما يكون الحكم هو التخيير على ما هو المألوف فى باب التزاحم، وبهذا يظهر

....

الحال فی المسأله الثانیه، فإن الاضـرار بالغیر بکل من الضررین محرم، فلابد من اختیار الأخف، وملاحظه احتمال الأهم، ویترتب علی ذلک أنه إذا أدخل رأس دابته فی إناء شـخص آخر فإن للحاکم الأمر بکسر الإناء، فیما إذا لم یتراضیا بغیره، ویکون ضمان تلف الإناء علیهما بقاعده العدل والإنصاف، فإنه لا یمکن للحاکم ذبح الحیوان أو الأمر به، حیث لا موجب لإدخال الضرر الکثیر علیهما، نعم إذا کان إدخال رأسـها بفعل شـخص ثالث لا یبعـد تخییر الثالث فی اختیار کسـر الإناء أو ذبـح الحیوان؛ لأنه مکلف بإیصال أحد المالین إلی مالکه بعینه، والآخر إلی الآخر ببدله وضرر الإتلاف یتوجه إلی نفسه.

ومن هنـا لو کـان الإدخـال بفعـل أحـد المالکین یتوجه علیه إتلاف مال نفسه، وتخلیص مال صاحبه لو لم یرض صاحبه بإتلاف ماله مع الضـمان أو بـدونه، فإن إتلاف مال نفسه مقدمه لإیصال مال صاحبه إلیه، لا یقال: إتلاف مال نفسه ضـرری بالإضافه إلیه فینفی بقاعده لا ضرر، فإنه یقال: لا حکومه لقاعده نفی الضرر فی المقام حیث إن نفی وجوب رد مال صاحبه إلیه ضرری مع أنه أقدم علی ضرر نفسه بإدخاله رأس الحیوان فی الإناء.

وهذا فیما إذا لم یحرز أهمیه التحفظ علی أحد الضـررین، وإلاّ یتعین الاحتفاظ علیه ولو کان بفعل أحد المالکین، کما إذا أدخل مالک العبـد رأس عبـده فی قـدر شـخص آخر، أو أدخل العبـد رأسه فیه، أو أدخل شـخص آخر رأسه حیث یجب التحفظ علی النفس المحترمه.

وأما المسأله الثالثه: وهی ما إذا دار الأمر بین ضرر نفسه والإضرار بالغیر، ویلحقها ما إذا دار الأمر بین حرمانه وعدم انتفاعه بملکه وبین ضرر الغیر، کما لو کان

ص : ۱۱۶

....

حفر البالوعه فی داره إضرارا بالجار، وترک حفرها ضررا علیه أو فیه حرج علیه، وقد یقال: فیما إذا کان حفرها إضراراً بالجار وترک حفرها حرجا أو ضررا علی نفسه بالجواز، فإنه فی صوره الحرج فی ترک حفرها ترتفع حرمه الإضرار بنفی الحرج، وفی صوره تضرّره إما یکون حدیث نفی الضرر والإضرار مجملاً للعلم بخروج الفرض إما من صدر الحدیث أو من ذیله؛ لأنّ جواز تصرفه فی ملکه بحفرها إضرار بالجار وحرمه حفرها ضرر علی نفسه، فلا یمکن التمسک بشیء من الصدر والذیل فیرجع إلی أصاله البراءه بالإضافه إلی احتمال الحرمه فی التصرف فی ملکه بحفرها، وأما لأنّ فقره لا ضرار لا یمکن التمسک بها فإنها للإمتنان، ولا إمتنان فی ترک الإضرار بالغیر بحرمانه من التصرف فی ملکه إذا کان فی ترکه ضرر علی نفسه، فیرجع إلی عموم ما دل علی جواز تصرف المالک فی ملکه وعموم سلطنته.

ولکن لا یخفی أنه لو کان ترک التصرف فی ملکه وحرمانه عن الانتفاع به بحفر البالوعه فیه حرج لا یرتفع بقاعده نفی الحرج، حرمه الإضرار بالغیر؛ لأنّ قاعده نفی الحرج کقاعده نفی الضرر مورد جریانها موارد الامتنان فی الرفع، ولا امتنان فی رفع حرمه الإضرار بالغیر، فیؤخذ فیه بقاعده نفی الحرج.

وعلی الجمله: لا ـ یجری فی الفرض لا ـ قاعده نفی الحرج ولا ـ نفی الضرر، وعلی ذلک فإن کان فی البین عموم أو إطلاق یدل علی جواز تصرف المالک فی ملکه ولم یرفع الید عن إطلاقه فیما کان ذلک التصرف إضرارا بالغیر وعدوانا علیه فهو، وإلاّ فالتصرف المزبور محکوم بعدم الجواز إلاّ إذا کان التصرف بحیث لا یتضرر الجار به، ولو فرض أن الضرر یتوجه إلی شخص لا بفعل شخص آخر فلا یجوز له دفع الضرر عن نفسه بإیراده علی الغیر، بخلاف ما إذا کان الضرر متوجها إلی ذلک الغیر لا بفعله

وأما لو كان بين ضـرر نفسه وضـرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضـرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنّه على الأمه، ولا منّه على تحمل الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر.

نعم لو كـان الضـرر متوجهاً إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن نفى الضـرر وإن كان للمنّه، إلاّ أنه بلحاظ نوع الأمه، واختيار الأقل بلحاظ النوع منّه، فتأمل.

فـإنه لا يجب عليه إيراد الضـرر على نفسه بـدفعه عن الغير، فإنّ توجيه الضـرر إلى الغير لـدفعه عن نفسه داخل فى عنوان التعـدى والإضرار على الغير، ولا حكومه فى الفرض لقاعدتى لا ضرر ولا حرج، نعم إذا كان دفع الضرر عن نفسه أهم وإيراد الضرر على الغير مهم، كمـا إذا توقف حفـظ حيـاته على إتلاـف مـال الغير تعين دفع الضـرر عن نفسه ولو باتلاـف مال الغير، كما إذا توقف حفظ حياه الجالس فى السفينه على إلقاء مال الغير الموجود فيها فى البحر، جاز إذا أكره بالقتل إذا لم يدفع إلى المكره (بالكسر) مال الغير، ولا يبعد الإلتزام بعدم الضـمان أيضا لو لم يكن الإمساك بمال الغير لتلفه بغرق السفينه، أو بأخذ المكره لا محاله، وأما إذا لم يكن الأـمر كـذلك بأن لم يكن مال الغير تالفا لولا إتلافه، فإتلافه وإن كان جائزا إلاّ أنه يوجب الضـمان، فإنّ الضـمان لا ينافى جواز الفعل تكليفا، وقاعده نفى الضرر لا تنفى ضمان الإتلاف، فإن الضمان من الأحكام المجعوله لعنوان الضرر على الغير بـل نفيه خلاف الإمتنان، وقـد يقال من هـذا القبيل أى من قبيل توجه الضـرر إلى الغير ما إذا أكرهه شـخص على أخـذ مال الغير ودفعه إلى المكرِه (بالكسـر)، وإلاّ يأخـذ ذلك المكره (بالكسـر) من نفس المكره (بالفتح) بدعوى ما تقدم، من أنه لا يجب دفع الضرر المتوجه إلى الغير بتحمله، ولكن لا يخفى ما فيه فإن متعلق الإكراه فى الفرض الجامع بين الأمرين،

....

أحدهما: وهو دفع المال عن الغير تصرف حرام، والآخر: محلل وهو دفع ماله فلا موجب للبين لحليه التصرف فى مال الغير، ولو كان أقل لعدم جريان قاعده لا ضرر ولا حرج، لكون رفع حرمه التصرف فى مال الغير خلاف الامتنان، نعم إذا كان ضرر المكره عليه بحيث يجب التحفظ منه فيجوز التصرف فى مقام التزاحم، كما ذكرنا ذلك فى قضيه سمره وفى المثال المتقدم فى المقام.

ص : ١١٩

الاستصحاب

اشاره

فصل

فى الاستصحاب وفى حجيته إثباتاً ونفياً أقوال للأصحاب ولا يخفى أنّ عباراتهم فى تعريفه وإن كانت شتى إلّا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه:[۱]

إما من جهه بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفيه مطلقاً، أو فى الجمله تعبداً، أو للظن به الناشىء عن ملاحظه ثبوته سابقاً.

[۱] ذكر الماتن قدس سره فى تعريف الاستصحاب الذى وقع الخلاف فى إثباته ونفيه مطلقاً أو فى الجمله هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه، والسند للحكم بالبقاء إما بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفيه مطلقاً أو فى الجمله تعبداً أو من جهه الظن بالبقاء الناشى من ملاحظه ثبوت الشىء سابقاً أو من جهه قيام النص أو الإجماع عليه، وهذا المعنى قابل ليقع الخلاف فى ثبوته ونفيه مطلقاً أو فى الجمله، ويقع الكلام فى وجه ثبوته مطلقاً أو فى الجمله.

وتعريفه فى بعض الكلمات بما ينطبق على وجه ثبوته وإن يوهم أن الاستصحاب غير الحكم بالبقاء عند الشك فيه كقول بعضهم أن الاستصحاب هو الظن بالبقاء أو كون موضوع أو حكم يقينى الحصول ومشكوك البقاء إلى غير ذلك، إلاّ أنه لا يقتضى كون الاستصحاب ذلك الوجه، بل المذكور للإشاره إلى ثبوته من ذلك الوجه نظير ما يذكر فى التعريف الذى من قبيل شرح الاسم كما هو الغالب على التعاريف؛ ولذا لا مورد للمناقشه فيها بعدم الاطراد تاره، وبعدم الانعكاس اُخرى، وبتعبير آخر لو كان الاستصحاب هو نفس الوجه للثبوت لما تقابلت فيه الأقوال؛ لأن نفى وجه للثبوت لا ينافى ثبوت وجه آخر له كما هو ظاهر.

ص : ۱۲۱

وإما من جهه دلاله النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتى الإشاره إلى ذلك مفصلاً.

وذكر الشيخ قدس سره (١) أن للاستصحاب فى كلمات القوم تعاريف أسدّها أنه إبقاء ما كان، كما أن هذا أخصرها، وأزيفها ما قيل من كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى السابق مشكوك البقاء فى اللاحق، وقال فى وجه كونه أسدّها وأخصرها: إن المراد من الإبقاء ليس هو الإبقاء الخارجى بل التعبدى أى الحكم بالبقاء وتوصيف ما بـ_(كان) مع استفادته من الإبقاء للإشعار بأن الموجب للحكم ببقاء الشيء هو أنه (كان) فيخرج عن التعريف الحكم بالبقاء لثبوت علّته فى الزمان الثانى كثبوته فى الزمان الأول، أو لقيام الدليل على ثبوته فى الزمان الثانى أو العلم الوجدانى بثبوته فيه، وأما كون الأخير أزيف التعاريف فإنّ كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى السابق مشكوك البقاء مورد للحكم بالبقاء لا أنه بنفسه استصحاب.

أقول: كون الاستصحاب أماره أو أصلاً مذكور فى كلماتهم ولو قيل بأنه من الأمارات يتعين أن يكون الاستصحاب غير الحكم بالبقاء حيث إن الحكم نتيجه اعتبار الاستصحاب لا ـ نفس الاستصحاب حيث إنّ الأماره ما يكشف عن الواقع ظناً لو كان ظناً نوعياً، وأيضاً مجرد ثبوت الشيء سابقاً بنفسه غير موجب للظنّ بالبقاء ولا يكون ظناً بالبقاء بل الممكن دعوى الملازمه الغالبيه بين ثبوت الشى سابقاً وبقائه لاحقاً، وهذه الغلبه هى الموجبه للظن بالبقاء فى موارد احتماله، وهذا بخلاف القول بأنه أصل عملى فإنه عليه حكم ظاهرى، وهل الحكم متعلقه بقاء الشيء بنفسه أو بحكمه؟ كما عليه الماتن أو نفس اليقين بالثبوت بأن يعتبر اليقين بالثبوت

١- (١) فرائد الأُصول ٣ : ٩ _ ١٠.

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف فى نفيه وإثباته مطلقاً أو فى الجمله، وفى وجه ثبوته، على أقوال.

ضروره أنه لو كـان الاستصـحاب هو نفس بنـاء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشـئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، ولما كـأن النفى والإثبـات واردين على مورد واحـد بل موردين، وتعريفه بما ينطبق على بعضـها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقـاء بل ذاك الوجه، إلاّ أنه حيث لم يكن بحـد ولا برسم بل من قبيل شـرح الإسم، كما هو الحال فى التعريفات غالباً، لم يكن له دلاله على أنه نفس الوجه، بل للإشاره إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر فى تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس.

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له، وما ذكر فيها من الإشكال، بلا حاصل وطول بلا طائل.

سابقـاً يقينـاً بالبقـاء لاحقـاً، أو أن متعلقه العمـل على وفق الحاله السابقه ومقتضاها المعبر عن ذلك بالإبقاء العملى والأمر بترتيب آثارهـا زمان الشك؟ نتعرض لـذلك عنـد التعرض لمـدارك اعتباره، وظاهر كلام الماتن لا يساعـد على كون الاستصـحاب هو الإبقـاء العملى فإن الحكم بالبقاء بجعل الحكم المماثل للسابق فيما كان المستصـحب هو الحكم الشرعى أو جعل أثره الشـرعى فيما كان المستصـحب الموضوع من فعل الشارع، وعباره الشـيخ قدس سـره تساعد على الإبقاء العملى؛ ولذا يسـتند الاستصحاب إلى المكلف لا إلى الشارع، نعم حكم الشارع المسـتفاد من أدله اعتبار الاستصـحاب هو منشأ الإبقاء العملى عند المكلف فيكون المسـتفاد من أدلتهـا اعتبـار الاستصـحاب بخلاـف مـا إذا قيـل إنه _ يعنى الحكم بالبقـاء _ هو الاستصـحاب فإنه يكون من فعل الشارع.

ص : ۱۲۳

ثم لا يخفى أن البحث فى حجيته مسأله أصوليه، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطه، وإن كان ينتهى إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجيه مثلاً، هذا لو كان الاستصحاب عباره عما ذكرنا.[۱]

[۱] لا يخفى أنه بناءً على تعريفه قدس سره حقيقه الاستصحاب بأنه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم لا يكون البحث عن حجيته بل يكون البحث عن نفس ثبوت الاستصحاب يعنى الحكم وعدم ثبوته، نعم بناءً على أنه نفس الإبقاء العملى يمكن البحث عن اعتبار هذا الإبقاء أو عدمه سواء فسر الاعتبار بالحكم الوضعى أو بالحكم التكليفى، كما أنه بناءً على ما نذكره ــ من أن الاستصحاب عباره عن كون اليقين المتعلق بالحاله السابقه يقيناً بالبقاء عند الشك فيه ــ أيضاً يكون البحث فى الاستصحاب بحثاً عن ثبوته وعدم ثبوته، وكيف ما كان، ذكر الماتن أن البحث عن حجيه الاستصحاب من المسائل الاُصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه، ولكنه قدس سره قد ذكر فى تعريف علم الاُصول وبيان الميزان فى مسائلها ــ فى أول الكتاب ــ أنه يعرف بها القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط أو التى ينتهى إليها أمر المجتهد فى مقام العمل، وقال: إن الاُصول العمليه ــ ومنها الاستصحاب فى الشبهات الحكميه بناءً على أنه أصل عملى ــ داخله فيما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام العمل ولا يستنبط منها حكم شرعى فرعى، وما ذكر فى المقام يناقض المذكور هناك، نعم نفى فى المقام أيضاً كون الاستصحاب قاعده فقهيه وقال ليس مفاد قاعده الاستصحاب حكم العمل بلا واسطه، وإن كان ينتهى إلى حكم العمل وعلّله بأنها كيف تكون قاعده فقهيه وهى قد تجرى فى مسأله اُصوليه كما إذا شك فى بقاء حجيه خبر العدل أو الثقه، إذا خرج بعد إخباره عن

....

وصف العداله أو الثقه، والقاعده الفقهيه هى التى يكون الحكم الوارد فيها بنفسه حكماً فرعياً عملياً سواء كان ذلك الحكم من سنخ التكليف كوجوب الوفاء بالنذر واليمين أو من سنخ الوضع كمسأله وجوب الوفاء بالشرط إذا كان المراد من الوجوب نفوذه، ومسأله كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وإن كانت نتيجه تطبيق القاعده الفقهيه على صغراها هى الحكم الشرعى الكلى بأن يقال بثبوت الضمان فى البيع الفاسد كثبوته فى صحيحه.

أقول: لا ينبغى التأمل فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه وأن ما دلّ على اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه بعينه يدلّ على اعتباره فى الشبهات الموضوعيه وإذا كان شمول خطاب لا تنقض اليقين بالشك لحكم اُصولى شك فى بقائه لاحقاً كالحجيه فى المثال المتقدم شاهداً لعدم كون قاعده الاستصحاب فى الشبهه الحكميه الفرعيه الكليه من القواعد الفقهيه لاقتضى أن لا يكون جريانه فى الشبهه الموضوعيه أيضاً بعدم كونها من القواعد الفقهيه مع أن المتسالم عليه عند الكل أن الاستصحاب الجارى فى الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيه خصوصاً فيما كان المستصحب هو الحكم الجزئى، وكما يقال فى وجه ذلك إنّ مدلول أخبار «لا تنقض»(١) انحلالى وهو الحكم بالبقاء عند الشك فيه فيكون الحكم بالبقاء بالإضافه إلى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيه كذلك يقال بأن مدلولها بالإضافه إلى استصحاب الحكم الاُصولى ليس قاعده فقهيه ولكن بالإضافه إلى الشبهه الحكميه الكليه كموارد استصحاب الحرمه أو الوجوب أو الإباحه أو الوضع

١- (١) تهذيب الاحكام ١ : ٥٩، باب الأحداث الموجبه للطهاره، الحديث ١١.

....

كالضـمان والملكيه ونحوها قاعـده فقهيه، والإلتزام بأن الاستصـحاب فيها قاعده اُصوليه يحتاج إلى بيان الفارق بينه وبين القواعد الفقهيه.

فى الفرق بين المسأله الاُصوليه والمسأله الفقهيه

ونقول فى بيـان الفـارق: بـأن الاستصـحاب بنـاءً على كونه قاعـده مسـتفاده من الأخبار بحيث تجرى فى الشـبهه الحكميه ولو فى الجمله يـدخل فى القواعـد الاُـصوليه لاـ الفقهيه سواء قلنا بأن ظاهر تلك الأخبار اعتبار علم المكلف بالحاله السابقه علماً بالحاله اللاحقه أيضاً، أو قلنا بأن المستفاد منها الحكم ببقاء المتيقن فإنه على الأول يكون نتيجه ضمّ كبرى الاستصحاب إلى صغراها فى الشـبهه الحكميه العلم بـالحكم الواقعى الفرعى الكلى لا نفس الحكم الفرعى الكلى، وكون النتيجه العلم بالحكم الواقعى الفعلى من خواص المسأله الاُصوليه منفرده أو منضمه إلى مسأله اُخرى من المسائل الاُصوليه، وهذا بخلاف المسائل الفقهيه فإن القياس فيهـا نتيجه ثبوت نفس الحكم الفرعى سواء كـان الثـابت جزئيـاً أو كلياً، وبتعبير آخر يكون المحمول فى كبرى المسأله الاُصوليه هو العلم بـالحكم بخلاـف المسـأله الفقهيه فـإن المحمول فيهـا نفس الحكم الشـرعى العملى، وكـذا ما إذا قيل بأن المسـتفاد من أخبـار لاـ تنقض الحكم ببقـاء المتيقن بجعـل المماثـل للحكم السابق مادام الجهل بالبقاء أو الأمر بالعمل على طبق الحاله السابقه مـادام الجهـل فـإن الفرق بين الاستصـحاب والقواعـد الفقهيه الـتى تكون نتيجتهـا عنـد التطـبيق حكمـاً كليـاً أيضـاً هو أن الحكم المجعول فى مورد الاستصحاب حكم طريقى يكون الغرض منه تنجيز الواقع أو التعذير عنه كما هو مفاد دليل اعتبار الأماره أيضاً عند الشيخ قدس سره وهذا بخلاف القاعده الفقهيه فإن المذكور فى القاعده الفقهيه التى تكون نتيجه التطبيق الحكم

وأما لو كـان عبـاره عن بنـاء العقلاء على بقـاء مـا علم ثبوته، أو الظن به الناشـئ من ملاحظه ثبوته، فلا إشـكال فى كونه مسأله أصوليه.

الفرعى نفس الحكم الفرعى الكلى النفسى يعنى مقابل الطريقى.

لا ـ يقال: ما الثمره بين كون الاستصحاب فى الشبهه الحكميه مسأله اُصوليه وبين كون قاعـده «ما لا يضـمن بصـحيحه لا يضـمن بفاسـده» مسأله فقهيه مع كون الأخذ بهما من وظيفه المجتهد فإنه يقال: الثمره تظهر بناءً على ما يأتى فى مسأله جواز التقليد على العامى من اختصاص الجواز بالمسائل الفرعيه فإنه إذا أفتى المجتهد بأن كل عقد لا يضـمن بصـحيحه لا ضـمان فى فاسده أيضاً، وأفتى بأن العين المستأجره لا تدخل فى ضمان المستأجر فى الإجاره الصحيحه والأحوط مراعاه الضمان فى الإجاره الفاسده فإنه يكون الاحتيـاط استحبابياً لا محاله حيث إن الاحتياط وجوباً نقض لفتواه فيجوز للعامى عـدم مراعاه الاحتياط بخلاف ما إذا بنى على اعتبار الاستصحاب فى الشبهه الحكميه، وذكر فى رسالته العمليه أن العصـير الزبيبى وإن لم يثبت دليل على حرمته بالغليان إلاّ ـ أن الأحوط وجوباً الاجتناب عنه فإن هـذا الاحتياط لا يكون نقضاً للفتوى حيث إنه لم يفتِ فى المسأله الفرعيه فيتعين للعامى الاحتياط أو الرجوع إلى المجتهد الآخر الذى أفتى فى تلك المسأله فتدبر.

ثمّ إن الفرق بين الاستصحاب وقاعده اليقين هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، وسبق الأول على الثانى فى الاستصحاب، والمفروض فى قاعـده اليقين اختلاف نفس زمـان الشك مع زمـان اليقين بـأن يكون زمان اليقين سابقاً وزمان الشك لاحقاً مع اتحاد متعلقهما حتى من حيث الزمان، وسنذكر عنـد التعرض لأخبار الاستصحاب أنها لا تعم قاعده اليقين بل مدلولها خصوص اعتبار الاستصحاب لظهورها فى فعليه وصفى اليقين والشك فى ظرف التعبد، والأمر فى الاستصحاب

وكيف كـان، فقـد ظهر ممـا ذكرنـا فى تعريفه اعتبـار أمرين فى مورده: القطع بثبوت شـىء، والشـك فى بقـائه، ولاـ يكاد يكون الشك فى البقاء إلاّ مع اتحاد القضـيه المشـكوكه والمتيقنه بحسب الموضوع والمحمول، وهـذا مما لا غبار عليه فى الموضوعات الخارجيه فى الجمله[١].

كـذلك بخلاـف قاعـده اليقين المعبّر عنهـا بالشـك السـارى فـإن اليقين فيهـا غير فعلى فى ظرف التعبـد، وحيث إن ظهور تلك الأخبار فى سـبق زمان المتيقن على زمان المشـكوك ولو بقرينه موردها فلا مجال لدعوى شـمولها لقاعده اليقين، ولا لما يسمى بالاستصـحاب القهقرى الـذى يكون المشـكوك فيه سابقاً والمتيقن لاحقاً، وأصاله عدم النقل الجاريه فى اتّباع الظهورات الفعليه عنـد الشك فى النقل لا ترتبط بـذلك الاستصـحاب المعدود على فرض اعتباره من الاُصول العمليه بل هى ببناء العقلاء فى اتباع الظهورات الفعليه حتى مع احتمال النقل كسائر الظهورات التى لا احتمال للنقل فيها.

وكذا لا يرتبط الاستصـحاب بقاعده المقتضـى وعدم المانع فإن مقتضى هذه القاعده على تقدير اعتبارها الحكم بتحقق المقتضى بالفتـح عنـد إحراز المقتضـى له وعـدم العمـل بتحقـق المـانع الـذى يمنـع على تقـدير حصوله عن حصول المقتضـى سواء كـان المقتضى بالفتح أمراً تكوينياً كوصول الماء الى بشره العضو المتحقق بصبه على العضو إذا لم يكن مانع عن وصوله إلى البشره أو أمراً اعتبارياً لتنجس الماء الملاقى للنجس إذا لم يكن كراً.

[١] قد ذكر الماتن قدس سره فى المقام أنه لا يكون الاستصـحاب إلاّ مع تحقق أمرين: أحدهما ــ العلم بثبوت شىء من الحكم أو الموضوع أو عدمهما، وثانيهما ــ الشك فى بقائه، ولا يكون الشك فى البقاء إلاّ إذا كانت القضـيه المشـكوكه بعينها القضـيه المتيقنه

وأما الأحكام الشرعيه سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك فی بقاء الحكم إلّا من جهه الشك فی بقاء موضوعه، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلّا لما تخلّف الحكم عن موضوعه إلّا بنحو البداء بالمعنی المستحيل فی حقه تعالی، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقه دفعاً لا رفعاً.

بأن يكون الموضوع والمحمول فی إحداهما متحدين مع الموضوع والمحمول فی الاُخری، وهذا الاتحاد حاصل فی الشبهات الموضوعيه غالباً كما فی استصحاب عداله زيد أو عدم ملاقاه الثوب مع النجاسه ونحو ذلک. نعم، قد لا يحصل فيها هذا الاتحاد بين القضيتين حقيقه كما فی الشک فی بقاء الماء علی كريته إذا نقص منه مقدار أوجب الشک فی كريه الباقی فإن ما علم كريته من قبل لم يكن مجرد هذا الماء بعينه، وعدم الاتحاد حقيقه.

فی جريان الاستصحاب فی الشبهه الحكميه وعدمه

مفروض فی جميع الشبهات الحكميه، مثلاً إذا علم حرمه العصير العنبی بعد غليانه وشک فی بقاء الحرمه بعد صيرورته دبساً قبل ذهاب ثلثيه فلا يمكن دعوی أن الاتحاد بين القضيتين حقيقی؛ لأن المتيقن حرمه العصير الذی لم يكن دبساً، والمشكوک حرمه ما صار دبساً بعد الغليان، وعلی الجمله لا يحصل الاتحاد كما ذكر فی الشبهات الحكميه إلّا فی مورد الشک فی النسخ بمعناه الحقيقی المستحيل فی حقه سبحانه؛ ولذا ذكروا أن النسخ فی الشريعه دفع فی الحقيقه لا رفع، والحاصل أن الحكم لا يختلف عن موضوعه، وإذا شک فی بقاء الحكم فی الشبهه الحكميه فلابد من فرض تخلف أمر يحتمل دخله فی موضوع الحكم قيداً له فلا يكون حينئذٍ شک فی البقاء حقيقه، وهذا محصل ما يقال من أن الاستصحاب علی النحو المذكور من

ويندفع هذا الإشكال، بأن الإتحاد فى القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه فى جريانه، إلّا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً فى تحققه وفى صدق الحكم ببقاء ما شك فى بقائه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التى يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفى من حالاته _ وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته _ كان جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيّه

اعتبار الاتحاد لا يتحقق فى الشبهات الحكميه، وما يسمى بالاستصحاب فيها فى الحقيقه قياس بمعنى إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

أقول: تقرير الإشكال فى الشبهه الحكميه بما تقدم لا يخلو عن الإشكال فإنه قدس سره جعل فى المقام العلم بالحاله السابقه كالشك فى البقاء ركناً مع أنه يأتى منه قدس سره أن المعتبر فى الاستصحاب هو الأمر الثانى فقط، وأما العلم بالحاله السابقه فلا يكون ركناً للاستصحاب، وأن مفاد أدله الاستصحاب جعل الملازمه الظاهريه بين ثبوت الحاله السابقه وبقائها عند الشك فى البقاء، وبهذا صحح جريان الاستصحاب فى موارد إحراز الحاله السابقه بقيام الأماره أو بالإطلاق أو العموم، وأيضاً فاتحاد القضيتين فى صدق الشك فى البقاء وإن كان لازماً إلّا أن هذا الاتحاد لابد أن يكون من غير جهه الزمان كما تقدم فى بيان الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده الشك السارى، وإذا اعتبر الاتحاد بينهما من غير جهه الزمان فربما تكون القضيه المشكوكه متحده مع المحرزه حقيقه كما فى مورد الشك فى نسخ حكم الشريعه بمعناه الممكن، وكما إذا علم بثبوت خيار الغبن أو غيره على الفور أو على نحو التراخى، وعلى الجمله اعتبار الاتحاد كما ذكر لا يوجب اختصاص جريان الاستصحاب بالشبهه الموضوعيه بل يجرى فى الشبهه الحكميه أيضاً فى كل مورد يحتمل اختصاص الحكم بالحاله السابقه التى تخلف الأمر المفروض فيها وأوجب ذلك

ص : ۱۳۰

الثابته لموضوعاتها عند الشک فیها _ لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فیها، مما عد من حالاتها لا من مقوّماتها، بمکان من الإمکان، ضروره صحه إمکان دعوی بناء العقلاء علی البقاء تعبداً، أو لکونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوی دلاله النص أو قیام الإجماع علیه قطعاً، بلا تفاوت فی ذلک بین کون دلیل الحکم نقلاً أو عقلاً.

أما الأول فواضح، وأما الثانی، فلأن الحکم الشرعی المستکشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه، مما لا یری مقوماً له، کان مشکوک البقاء عرفاً، لإحتمال عدم دخله فیه واقعاً، وإن کان لا حکم للعقل بدونه قطعاً.

الشک فی البقاء.

وأجاب الماتن عن الإشکال بأن الاتحاد بین القضیه المتیقنه والقضیه المشکوکه مما لابد منه إلّا أن المعتبر الاتحاد بنظر العرف حیث إن الاتحاد بینهما بنظره کاف فی صدق الشک فی البقاء، وفی شمول عموم أخبار اعتبار الاستصحاب مع تحقق هذا الاتحاد، وبیانه أن الشک فی بقاء الحکم الکلی بعد تخلف أمر کان الحکم عند ثبوته متیقناً وأن ینشأ من تخلف ذلک الأمر إلّا أن ذلک الأمر کثیراً ما یعد بنظر العرف حاله للموضوع لا قیداً مقوماً له بحسب الحدوث والبقاء کما فی استصحاب نجاسه الماء الکر بعد زوال تغیره فإن التغیّر یعد من حالات الماء والموضوع هو الذی یعد من المعروض عرفاً نفس الماء؛ ولذا یقال: تنجس الماء بتغیّره، بلا فرق بین کون الحاله السابقه مستفاده من الخطابات المعده من الأدله اللفظیه أو من دلیل غیر لفظی من إجماع أو حتی بالملازمه بین حکم العقل بالحسن أو القبح وبین الحکم الشرعی فإنه وإن یقطع مع تخلف القید المحتمل بانتفاء الإجماع أو حکم العقل حیث لا ـ یتصور الإهمال فی موضوع حکم العقل ولا إجماع مع الخلاف إلّا أن الحکم الشرعی المستفاد منه قد یشک فیه بأن یحتمل بقاؤه لبقاء

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمه بين الحكمين.

قلت: ذلـك لأن الملازمه إنما تكون فى مقام الاثبات والاستكشاف لا فى مقام الثبوت، فعدم إستقلال العقل إلّا فى حال غير ملازم لعدم حكم الشرع فى غير تلك الحال، وذلك لإحتمال أن يكون ما هو ملاک حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التى هى ملاک حكم العقل، كان على حاله فى كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلّا فى إحداهما، لإحتمال عدم دخل تلک الحاله فيه، أو إحتمال أن يكون معه ملاک آخر بلا دخل لها فيه أصلًا، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاک.

ملاکه، ولا يلزم أن يكون الحكم الشرعى تابعاً فى التوسعه والضيق لملاک حكم العقل بالحسن أو القبح، بل يمكن كون الملاک للحكم الشرعى أوسع ثبوتاً من ملاک حكم العقل فيبقى الحكم الشرعى ببقائه، والحاصل أن الموضوع للحكم أو المتعلق فى مثل هذه الموارد نفس الشىء أو الفعل فى الحاله الأُولى لا المقيد بالحاله الأُولى حتى فيما ذكرت فى لسان الدليل بصوره القيد ألا ترى أنه إذا قال البايع: بعت هذا العبد بكذا، فظهر المبيع حيواناً يحكم بانتفاء البيع وفساده لانتفاء المبيع، وأما إذا قال: بعت هذا العبد الكاتب، فظهر أنه غير كاتب يحكم بحصول البيع ويثبت الخيار بتخلف الشرط، ونظير ذلک ما إذا ورد فى الخطاب: الماء لا يتنجس إذا كان كراً، وأما إذا قال: الماء الكر لا يتنجس، فإن المحكوم بالنجاسه نفس الماء، وبلوغه كراً من حالاته فكل ما يكون الأمر المتخلف الذى كان الحكم معه محرزاً بنظر العرف من حالات الموضوع لا يمنع تخلفه كتخلف نفس الزمان عن جريان الاستصحاب.

والحاصل أن الموارد التى يكون الأمر المتخلف الموجب لاحتمال ارتفاع الحكم السابق ظرفاً له دخيلًا فى حدوث الحكم أو جهه تُعد بنظر أهل العرف من قبيل الواسطه فى الثبوت كذلک فلا يمنع تخلفه عن جريان الاستصحاب فى الشبهه

وبالجمله: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصيه لها دخل فى إستقلاله مع إحتمال عدم دخله، فبدونها لا ـ إستقلال له بشىء قطعاً، مع إحتمال بقاء ملاكه واقعاً. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدماً، فافهم وتأمّل جيّداً.

الحكميه، بخلاف ما إذا كان من القيد المقوم لموضوع الحكم فإنه لا سبيل للاستصحاب بعد انتفاء ذلك القيد، ويختلف ذلك باختلاف الموارد بحسب مناسبه الحكم والموضوع، ولكن الاستصحاب فى موارد الشبهه الحكميه فيما كان التخلف من قبيل الواسطه فى الثبوت وإن كان جارياً فى نفسه، وكذا فى موارد الظرفيه للحكم الثابت إلّا أنه مبتلى بالمعارض نوعاً، والمعارض هو الاستصحاب فى عدم جعل الحكم الوسيع بحيث يعم الحاله اللاحقه بل لا يبعد حكومه استصحاب عدم جعله كذلك وجريانه بلا أن يعارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحكم الضيق؛ لأنه لا أثر له مع اليقين بثبوت الحكم قبل التخلف والاستصحاب فى عدم جعله لا يثبت جعل الحكم الوسيع.

وبتعبير آخر بما أن الحكم فى نفس سعته وضيقه أمر اعتبارى يكون ثبوته فى الحاله اللاحقه بجعله وسيعاً يكون الأصل عدم جعله كذلك ففى الحقيقه لا تصل النوبه إلى دعوى وقوع المعارضه بين استصحاب الحكم الفعلى وبين استصحاب عدم جعله بحيث يعم الحاله السابقه ثبوتاً، بل يكون الاستصحاب فى الثانى حاكماً على الاستصحاب فى الحكم الفعلى السابق نظير ما إذا تردد فى زوجيه امرأه بين الانقطاع والدوام مع اتفاق الزوجين فى المهر فإنه قد ذكرنا فى بحث القضاء أن

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب فى حجّيه الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل[۱]

الاستصحاب فى عدم حدوث عقد الدوام يجرى وينفى الزوجيه بعد انقضاء تلك المده فيكلف المدعى للعقد الدائم بالإثبات، وإلّا يحلف منكره.

نعم، إذا كان الحكم الثابت فى الحاله اللاحقه حكماً مجعولاً على خلاف الحاله السابقه فلا بأس بالاستصحاب فى عدم جعله، وقد ذكرنا سابقاً أنه إذا لم يكن الحكم المخالف من نحو الإلزام أو الوضع الملازم للإلزام فلا بأس بجريان الاستصحاب فى عدم جعل كل منه ومن الحكم الوسيع؛ لعدم لزوم الترخيص فى المخالفه العمليه للتكليف المحرز المعلوم بالإجمال. نعم، مع لزومه عن جريانهما يسقطان، ويرجع إلى الأصل الآخر من قاعده الاشتغال، ولا يخفى أن المراد بقولنا حكومه الاستصحاب فى عدم الجعل على استصحاب الحكم المجعول مجرد تعبير، وإلّا فإن الاستصحاب فى عدم الجعل عين الاستصحاب فى عدم المجعول، ويعبر عنه قبل فعليه الموضوع بالجعل، وبعد فعليه الموضوع له يقال له الحكم المجعول الفعلى.

[۱] قد تعرض الشيخ قدس سره للأقوال فى اعتبار الاستصحاب وما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه كل من الأقوال ونقده من التفصيل فى جريانه بين الموضوعات والأحكام وجريانه بين الأحكام التكليفيه والوضعيه، وكون المستصحب حكماً جزئياً أو كلياً أو كون الحاله السابقه أمراً وجودياً أو عدمياً إلى غير ذلك، وحيث إن التعرض لكل من الأقوال كذلك والتعرض لما قيل فى وجهها وردها تطويل بلا طائل.

شرع الماتن قدس سره فى المقام فى التكلم عن الوجوه المذكوره فى اعتبار الاستصحاب، وذكر أن عمدتها الأخبار لأن ما قيل فى وجه اعتباره من غيرها من

بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشك فى الرافع وما كان فى المقتضى، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيره، على أقوال شتى لا ـ يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الإستدلال عليها، وإنما المهم الإستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجيه مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرها، فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوى الشعور من كافه أنواع الحيوان على العمل على طبق الحاله السابقه، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

سيره العقلاء وبنائهم على العمل بالحاله السابقه مع عدم العلم بارتفاعها، وأن الثبوت سابقاً يوجب الظن بالبقاء أو دعوى الإجماع على العمل على طبق الحاله السابقه عند الشك فى البقاء غير مفيد، وذلك حيث إن السيره على العمل بالحاله السابقه تختلف فيكون للرجاء والاحتياط أو للاطمئنان أو الظن بالبقاء وللعاده أى الاُلفه على الحاله السابقه مع الغفله عن الزوال كما فى الإنسان فى بعض الأحيان، وفى الحيوان دائماً، ولو فرض تماميه السيره العقلائيه على العمل على وفق الحاله السابقه فمجرد ذلك لا يكفى فى الاعتماد عليها بل لابد من إحراز رضاء الشارع بها وإمضائها، وهذا غير ممكن لاحتمال الردع، ويكفى فى الردع عنه ما دل من الكتاب والسنه على عدم جواز الاعتماد والعمل بغير العلم، وما دل على البراءه فى الشبهات البدويه وعلى الاحتياط فى غيرها، وعلى الجمله فلابد فى جواز الاعتماد على الاستصحاب والبناء على العمل بالحاله السابقه من قيام الدليل على إمضاء السيره.

لا ـ يقال: لو تمت السيره على العمل على الحاله السابقه فلا ينبغى التأمل فى اعتبارها؛ لعدم الردع عنها، وما عن الماتن من أنه يكفى فى الردع العمومات الناهيه عن اتباع غير العلم، وأدله اعتبار البراءه الشامله لموارد الاستصحاب لا يمكن المساعده عليه كما ذكر فى دعوى الردع عن السيره العقلائيه الجاريه على اعتماد

وفیه: أولاً منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبداً، بل إما رجاءً واحتیاطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلةً کما هو الحال فی سائر الحیوانات دائماً وفی الإنسان أحیاناً.

وثانیاً: سلمنا ذلک، لکنه لم یعلم أن الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ویکفی فی الردع عن مثله ما دل من الکتاب والسنه علی النهی عن اتباع غیر العلم، وما دل علی البراءه أو الإحتیاط فی الشبهات، فلا وجه لإتباع هذا البناء فیما لابد فی اتباعه من الدلاله علی إمضائه، فتأمل جیداً.

الوجه الثانی: إن الثبوت فی السابق موجب للظن به فی اللاحق. وفیه: منع

أخبار الثقات، والسیره العقلائیه علی تقدیر تمامیتها فی المقام تکون نظیر تلک السیره التی لا یمکن ردعها بالعمومات فإنه یقال یمکن التفرقه بین المقامین بأن خبر الثقه فی نفسه کاشف عن ثبوت مضمونه فی الواقع، والسیره العقلائیه جاریه علی اعتبار هذا الکشف، ومع إمضاء الشارع یکون خبر الثقه حجه علی الواقع ـ علی تقدیر ثبوته ـ وعلماً به تعبداً فیکون ردع السیره بالعمومات دوریاً؛ لاحتمال عدم شمولها لخبر الثقه؛ لکونه علماً بالواقع تنزیلاً بخلاف اعتبار الاستصحاب فإن السیره جاریه علی قاعده عملیه ظاهریه عند الجهل بالواقع، واعتبارها وعدم ردعها یوجب تخصیص النهی عن اتباع غیر العلم، ومع عدم ثبوت الدلیل علی التخصیص یوءخذ بعمومه کما هو الحال فی عموم خطاب أصاله البراءه، والأمر بالاحتیاط فی الشبهات، وهذا کله مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فی الاستصحاب ودعوی اعتباره بالسیره العقلائیه مع قطع النظر عن سائر الوجوه.

وأما ما قیل فی وجه اعتبار الاستصحاب: من أن ثبوت الحاله السابقه یوجب الظن ببقائها زمان الشک؛ فإن اُرید الظن الفعلی أی الشخصی فمن الظاهر أن مجرد

اقتضـاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنه لا وجه له أصـلاً إلاّ كون الغالب فيما ثبت أن يـدوم مع إمكان أن لا يـدوم، وهو غير معلوم، ولو سلّم، فلا دليل على إعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجه على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجه، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشـك فى أنه طرأ مـا يزيله أم لا ـ؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجه، لكان ترجيحاً لأحد طرفى الممكن من غير مرجح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: إن تحصـيل الإجمـاع فى مثـل هـذه المسـأله مما له مبانٍ مختلفه فى غايه الإشـكال، ولو مع الاتفاق، فضـلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عـدم حجيته مطلقاً أو فى الجمله، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجيته لولا ذلك.

الثبوت سابقـاً لا ـ يوجب الظن بالبقـاء دائماً خصوصاً فى الشـبهات الحكميه التى يختلف فيها أمر يحتمل دخالته فى ثبوت الحكم وبقـاؤه، أضـف إلى ذلـك أن الاستصـحاب على تقـدير كـون موضوع الاعتبـار فيه هو الظن الشخصـى نظير الظن بـالقبله وعـدد الركعـات فلا ـ يمكن وقـوع التعـارض بين الاستصـحابين أو تقـديم الاستصـحاب السـببى على المسببى؛ وإن اُريـد الظن النـوعى بملاحظه أن الغالب فيما ثبت البقاء فمن الظاهر أن الأشـياء تختلف فى البقاء وعـدمه وفى مقدار البقاء والغلبه ونحوها غير محرزه لو كـان أصـلها محرز ويرد أيضـاً أنه لو قيـل بـأن المعتبر هو الظن الشخصـى أو النوعى الحاصل من الغلبه فلم يقم على اعتبارهما دليل بل يدخلان فى غير العلم مما ورد النهى عن اتباعه.

ص : ۱۳۷

الوجه الرابع: وهو العمده فى الباب، الأخبار المستفيضه.

منها صحيحه زراره: «قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، وإذا نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حُرِّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر[١]

وأما دعوى الإجماع على اعتبار الاستصحاب فهى موهونه جداً؛ لوجود الخلاف فى اعتباره وعدمه فى الشبهات الحكميه بل مطلقاً كما تقدم فى الإشاره إلى الأقوال مع أنه على تقديره مدركى حيث تمسك القائلون باعتباره بوجوه مختلفه، وإذا كان هذا حال الإجماع ـ على تقدير تحصيله ـ فكيف يعتبر نقله؟ والمتعين فى المقام ملاحظه الأخبار فإنها العمده فى اعتباره ومقدار دلالتها عليه.

[١] أقول: هذه الصحيحه وإن ذكرت فى كلمات بعض الأعلام عن زراره عن الباقر عليه السلام إلاّ أنه لم يثبت هذا النقل ولكن لا يضر ذلك؛ لأن أمثال زراره لا يسأل عن الحكم غير الإمام عليه السلام ثمّ ينقله بعنوان الروايه من غير التعرض وبيان أن ذلك قول غير الإمام، وهذه الصحيحه تتضمن فقرتين:

الأُولى ـ ناظره إلى السوءال عن الشبهه الحكميه وأن الخفقه والخفقتين من نواقض الوضوء أم لا ـ ولعل زراره يحتمل كون الخفقه داخله فى النوم أو كونها من نواقض الوضوء أيضاً، وجواب الإمام عليه السلام ظاهره هو الأول، وأن النوم الناقض للوضوء هو نوم العين والأُذن والقلب لا ما يعم نوم العين خاصه، وفى نسخه الوسائل التى عندنا فإذا نامت العين والأُذن والقلب، ولكن فى المحكى فى المتن لم يذكر القلب وكذا فى سائر الكلمات، ولو كانت النسخه الصحيحه غير مشتمله على ذكر القلب

....

فلا يضر؛ لاحتمال التلازم بين نوم الاُذن والقلب.

والفقره الثانيه _ مشتمله على السوءال عن الشبهه الموضوعيه ولا ينافى التلازم؛ لاحتمال عدم السماع للغفله لا لنوم الاُذن، وكيف كان فهذه الفقره ناظره إلى السوءال بأن عدم حسّ الشخص بما حرك فى جنبه يحسب أماره عن النوم فأجاب عليه السلام بالنفى؛ لأن عدم الحس يمكن أن يكون لاشتغال القلب بشىء كما يتفق للإنسان، وإذا شك فى حصول النوم فلا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن بالنوم، ولا كلام فى أنه يستفاد من الفقره الثانيه اعتبار الاستصحاب عند الشك فى بقاء الوضوء أو حصول ناقضه، وإنما الكلام فى أنه يستفاد من الجواب فى الفقره الثانيه اعتبار الاستصحاب فى غير مورد الوضوء حيث التزم جماعه بأنه يستفاد منها اعتبار الاستصحاب مطلقاً؛ لأن قوله عليه السلام : «وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه» يتضمن القضيه الشرطيه وهى إن لم يجئ أمر بيّن من نومه لا يجب عليه الوضوء فإنه على يقين من وضوئه.

والجزاء فى القضيه الشرطيه غير مذكور حيث إنه يعلم من التعليل ومما ذكر قبل ذلك من قوله عليه السلام : «لا حتى يستيقن أنه قد نام» وحذف الجزاء وقيام التعليل مقامه أمر متعارف فى الاستعمالات نظير قوله سبحانه: «ومن كفر فإن اللّه غنى عن العالمين»(1) فإن قوله سبحانه «فإن اللّه غنى عن العالمين» لا يكون جزاءً؛ لأنهّ تعالى غنى عن العالمين كفروا أم لم يكفروا. وفى المقام أيضاً لا يكون يقينه من وضوئه مترتباً على عدم مجىء الأمر البين فإن اليقين بالوضوء السابق موجود جاء أمر بيّن

۱- (۱) سوره آل عمران: الآیه ۹۷.

وهذه الروايه وإن كانت مضمره إلاّ أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمرها مثل زراره، وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الإهتمام.

وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب فى ظهور قوله عليه السلام : (وإلاّ فإنه على يقين.. إلى آخره) عرفاً فى النهى عن نقض اليقين بشىء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو عله الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام : (لا) فى جواب: (فإن حرك فى جنبه. . . إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك فى مورد السؤال فى القضيّه الكليّه الارتكازيّه غير المختصه بباب دون باب، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين...

من نومه أو لم يجئ.

ودعوى «فإنه على يقين» بنفسه جزاء وبمعنى طلب العمل على يقينه السابق، وقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» تأكيد للجزاء خلاف الظاهر؛ لأنه لم يعهد مورد جعل الجمله الاسميه بمعنى طلب الفعل، وإنما يستعمل فى الطلب الجمله الفعليه. نعم، إنشاء الأمر الاعتبارى بالجمله الاسميه متعارف كقوله: هى طالق، وأنت حر، إلى غير ذلك، وهذا غير طلب الفعل.

وربما يقال: اليقين فى قوله عليه السلام : «لا ينقض اليقين بالشك أبداً» غير ظاهر فى الجنس لو لم نقل بظهوره فى العهد على ما ذكروا من أن سبق مدخول الألف واللام فى الكلام يكون موجباً لظهور أن المراد فى المدخول بعد ذلك هو المسبوق، وبتعبير آخر لو سلم أن جزاء قوله عليه السلام : «وإلاّ» محذوف والتقدير وإن لم يجئ من نومه أمر بيّن فلا يجب الوضوء وأن قوله عليه السلام : «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل للجزاء المحذوف، ولكن التعليل مجموع المعطوف والمعطوف عليه فيكون مفاد الشرطيه إن لم يجئ أمر بيّن فلا يجب الوضوء؛ لأن اليقين بالوضوء لا ينقض بالشك فيه فى

إلی آخره) غیر سدید، فإنه لا یصح إلّا بإراده لزوم العمل علی طبق یقینه، وهو إلی الغایه بعید، وأبعد منه کون الجزاء قوله: (لا ینقض. . إلی آخره) وقد ذکر: (فإنه علی یقین) للتمهید.

وقد انقدح بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیه: (لا تنقض... إلی آخره) بالیقین والشک بباب الوضوء جداً، فإنه ینافیه ظهور التعلیل فی أنه بأمر ارتکازی لا تعبدی قطعاً، ویؤیده تعلیل الحکم بالمضی مع الشک فی غیر الوضوء فی غیر هذه الروایه بهذه القضیه أو ما یرادفها، فتأمل جیداً.

شیء من الموارد أی سواء کان لاحتمال النوم أو حدوث غیره من النواقض.

والمناقشه فی ذلک _ بأنه علی ذلک یکون مفاد التعلیل عین مفاد الحکم المعلل، وتعلیل الحکم بنفسه غیر صحیح _ مدفوعه بأن الحکم المعلل عدم انتقاض الیقین بالوضوء بالشک فی النوم، ومفاد التعلیل هو عدم انتقاض الوضوء بالشک فی شیء من الحالات سواء کان احتمال النوم أو غیره نظیر قوله: یحرم العصیر إذا أسکر فإن کل مسکر حرام، ولکن الصحیح أن المراد بالیقین فی قوله علیه السلام : «ولا ینقض الیقین بالشک أبداً» جنس الیقین لا خصوص الیقین بالوضوء وذلک فان هذه الکبری بعینها قد طبق علی غیر موارد الشک فی الوضوء فی سائر الروایات، وقوله علیه السلام : «فإنه علی یقین من وضوئه» غیر ظاهر فی التقیید بأن یکون الحکم بعدم النقض لدخاله تعلق الیقین بخصوص الوضوء، بل ذکره لکون الیقین من الصفات ذات الإضافه فلابد من ملاحظه إضافته لشیء وإلّا فالحکم المذکور بعده حکم باعتبار نفس الیقین والشک ولکون الیقین أمراً مبرماً مستحکم لا یرفع الید عنه بالشک، وبتعبیر آخر عدم رفع الید عن الیقین بالشک قضیه ارتکازیه عقلائیه لا تختص بمورد دون مورد، وما هو عند ارتکاز العقلاء هو عدم رفع الید عن الیقین والأخذ بالمشکوک، ولا ینافی هذا ما

هـذا مع أنه لاـ موجب لإحتمـاله إلّا احتمال كون اللام فی الیقین للعهـد، إشاره إلی الیقین فی (فإنه علی یقین من وضوئه) مع أن الظـاهر أنه للجنس، کمـا هو الأصـل فیه، وسـبق: (فإنه علی یقین... إلی آخره) لا یکون قرینه علیه، مع کمال الملاءمه مع الجنس أیضاً، فافهم.

مع أنه غیر ظـاهر فی الیقین بـالوضوء، لقوه احتمـال أن یکون (من وضوئه) متعلقـاً بالظرف لا ب (یقین)، وکان المعنی: فإنه کان من طرف وضوئه علی یقین، وعلیه لا یکون الأوسط إلّا الیقین، لا الیقین بالوضوء، کما لا یخفی علی المتأمل.

تقـدم من عـدم اعتبـار الاستصـحاب بسـیره العقلاـء وذلـک فـإن مـا هـو فی سـیره العقلاـء هو عـدم رفع الیـد عن الیقین والأـخذ بالمشـکوک کما إذا أراد شخص السفر إلی بلد وفی البین طریقان أحدهما یوصل سالکه إلی ذلک البلد ولکن الآخر مشکوک وفیه احتمال الضلال فإنهم لا یأخذون بالمشکوک والإمام علیه السلام قد طبق هذه القاعده علی موارد الاستصحاب فهذا التطبیق تعبدی مستفاد من الروایات.

وحاصل الکلام أن تطبیقها علی الموارد المختلفه والأبواب المختلفه ظاهر فی اعتبار الشارع تلک القاعده فی موارد إحراز الحاله السـابقه والشـک فی بقائهـا فلاـ منافـاه بین اعتبار الاستصـحاب تعبـداً، وکون قاعـده عـدم نقض الیقین بالشک قاعـده عقلائیه لا یختص بمـورد خـاص من مواردهـا خصوصـاً بملاـحظه ذکر: «أبـداً» فـإنه قرینه علی أن القضـیه عـامه لاـ یختص بمورد السوءال المفروض فیه الشک فی بقاء الوضوء لاحتمال النوم، ولو کان سـبق الیقین بالوضوء قرینه علی کون المراد بالیقین فی الکبری هو الیقین بـالوضوء لکـان ذکر الشـک فی النوم قبـل ذلـک قرینه علی کون المراد بالشـک هو الشـک فی النوم، ولاـزم ذلک کون الحکم أی الجزاء المحـذوف معللاًـ بنفسه، ودعوی أن الجزاء للشـرط نفس قوله علیه السـلام : «ولا تنقض الیقین بالشک» وقوله علیه السلام : «فإنه علی

وبالجمله: لا يكاد يشك فى ظهور القضيه فى عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها فى الأخبار على غير الوضوء أيضاً.

ثم لا ـ يخفى حسن اسناد النقض ــ وهو ضد الإبرام ــ إلى اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الإستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلک، وإلّا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاكه مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شک فى بقائه للشک فى استعداده، مع بداهه صحته وحسنه[۱].

يقين» تمهيد للجزاء المذكور بعده لا يمكن المساعده عليها فإن ذكر الواو العاطفه يمنع عن جعل ما ذكر بعده جزاء للشرط كما أن جعله تكراراً للجزاء وأن الجزاء نفس قوله: «فإنه على يقين» غير صحيح؛ لما تقدم من أن الجمله الاسميه لا يُنشأ بها الطلب.

فى اختصاص اعتبار الاستصحاب بمورد الشک فى الرافع وعدمه

[۱] قد استظهر الشيخ قدس سره من أخبار الاستصحاب التى ورد فيها النهى عن نقض اليقين بالشک اختصاص اعتباره بموارد الشک فى الرافع، وعدم شمولها لموارد الشک فى المقتضى من غير فرق بين الشبهه الحكميه والموضوعيه، والوجه فى استظهاره هو أن المنهى عنه فيها نقض اليقين بالشک، والأمر دائر بين أن يراد من النقض رفع اليد عن الشىء الثابت ــ يعنى ما أُحرز فيه قابليه البقاء والاستمرار كما فى موارد الشک فى الرافع ــ وبين أن يراد منه رفع اليد عن مطلق الشىء ولو لم يحرز قابليته للبقاء والاستمرار، والأول أنسب بالنقض بمعناه الحقيقى وهو قطع الهيئه الاتصاليه من الشىء المتصل كالحبل، وإن شئت قلت إن ذكر النقض فى الروايات

....

قرينه على أن المنهى عنه هو رفع اليد عن المتيقن الذى له قابليه البقاء حيث لا يكون المنهى عنه هو نقض نفس اليقين فإنه فى نفسه منتقض لتعلقه بالحاله السابقه فيكون المقام نظير (لا تضرب أحداً) فى كون الفعل المنهى عنه قرينه على كون المراد من (أحد) الأحياء؛ لظهور الضرب فى المؤلم، وعلى الجمله اليقين فى موارد الاستصحاب منتقض وجداناً فلا مورد للنهى عن النقض بالإضافه إليه بخلاف المتيقن فإنه يحتمل بقاؤه وإحكامه فيقبل التعبد بالنهى عن نقضه العملى وأن المناسب لهذا النهى موارد الشك فى الرافع وكأن ترك الإبقاء العملى فيها قطع للهيئه الاتصاليه الاقتضائيه.

المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى أخبار لا تنقض

وأورد الماتن قدس سره على ما ذكره من أن إسناد النقض إلى اليقين باعتبار نفس اليقين لا باعتبار المتيقن ليحمل على ما كان ثابتاً على النحو المذكور فإن اليقين كالبيعه يتخيل أن له استحكاماً وإبراماً فيكون رفع اليد عنه بترك العمل على طبقه ومقتضاه عند الشك فى البقاء نقضاً له. ويشهد لكون إطلاق النقض باعتبار نفس اليقين لا المتيقن عدم صحه إطلاق النقض فى مورد لم يفرض فيه يقين ونحوه بل كان المفروض فيه نفس الشىء القابل للبقاء لولا الرفع فلا يقال: نقضت الحجر من مكانه، وأنه يصح إطلاق النقض بارتفاع اليقين ولو لم يحرز فى المتيقن قابليه البقاء كما فى قوله: انتقض اليقين باشتعال السراج فيما شك فى بقائه على اشتعاله من جهه الشك فى استعداده.

ثمّ تعرض لأمرين ربما يورد على كلامه.

وبـالجمله: لاـ يكـاد يشـک فی أن اليقين كـالبيعه والعهـد إنمـا يكون حسن إسـناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه، فلا موجب لإراده ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشـبه بالمتين المسـتحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعده (إذا تعذرت الحقيقه فأقرب المجازات) بعد تعذر إراده مثل ذاک الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقه.

الأول ــ أن اليقين بالحاله السابقه مرتفع بالإضافه إلى البقاء وجـداناً، وبتعبير آخر نفس اليقين منتقض فی موارد الاستصـحاب فلا يمكن أن يكون إسـناد النقض باعتبـار نفس اليقين، وأما الحاله السابقه فلا علم بانتقاضـها لاحتم_ال بقائها على حالها، وإذا كان الإسـناد بلحـاظ نفس المتيقن فتعين أقرب المجـازات مقتضـاه إراده المتيقن فی موارد الشـک فی الرافع، وأجـاب عن ذلـک بأن إسـناد النقض إلى اليقين؛ لاتحـاد متعلقی اليقين والش_ک مع قطع النظر عن الزمان فكان ترک العمل على طبق اليقين نقض له بالشک.

والأـمر الثـانی ــ أنه يعمل فی موارد الاستصـحاب على طبق المتيقن فإنه إما حكم أو موضوع للحكم لا على طبق اليقين وربّما لا يكون للمتيقن فی زمان الحـدوث أثر بالإضافه إلى المكلف، وإنما يكون عليه العمل على طبقه زمان الشک. وبتعبير آخر كما لا يكون النهی عن نقض اليقين قابلاًـ للتكليف فـإن انتقـاضه أمر قهری كـذلک النهی عن نقض المتيقن فـإن بقـاءه أيضـاً وارتفاعه خـارج عن اختيـاره، ومـا يقبـل التكليف هو النقض بحسب العمـل، وهـذا لاـ يتصور إلاّـ بالإضافه إلى المتيقن فإن ما هو موضوع للحكم أو نفس الحكم المعبر عنه بالأـثر العملی هو نفس المتيقن كما هو مورد الصـحيحه لا نفس اليقين وأثره فلا يكاد يلاحظ النقض إلاّ بالإضافه إلى المتيقن، وأجاب عن ذلک بأن الأثر العملی يلاحظ بالإضافه إلى اليقين لا بما هو هو وبالنظر

فإن قلت: نعم، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين فى باب الاستصحاب حقيقه، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء فى المتيقن لما صح إسناد الإنتقاض إليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقه إلاّ أنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحلّ وانفصم بسبب الشك فيه، من جهه الشك فى رافعه.

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظه تعددهما زماناً، وهو كافٍ عرفاً فى صحه إسناد النقض إليه

الاستقلالى بل بما هو ملحوظ طريقاً وبنحو المرآتيه والنظر الآلى كما هو الظاهر فى مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» حيث إنه كنايه عن لزوم العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن ظاهراً إذا كان حكماً أو لحكمه كذلك إذا كان موضوعاً لا إلزامياً بترتيب آثار نفس اليقين بما هو هو بالالتزام بحكم مماثل لحكمه.

أقول: ما ذكره قدس سره من عدم صحه إطلاق النقض على رفع الشىء القابل للبقاء لولا الرفع لا يمكن المساعده عليه والشاهد إطلاق النواقض للوضوء وصدق قوله: نقض وضوءه بالحدث. نعم، لا بأس بالالتزام بأن إطلاق النقض باعتبار نفس اليقين لكونه أمراً مبرماً كالبيعه وحيث إنه ملحوظ آلياً فيساوق النهى عن نقض المتيقن من غير حاجه إلى الالتزام يكون المراد من اليقين المتيقن أو آثاره أو إضماراً وحيث إن النهى حكم ظاهرى والحاله السابقه حكم واقعى أو موضوع له يكون النهى عن النقض العملى كنايه عند الماتن عن جعل حكم ظاهرى مماثل للحاله السابقه فيما كانت بنفسها حكماً أو مماثلاً لحكمها فيما كانت موضوعاً للحكم، ولكن ما عند الماتن من كون النهى عن النقض كنايه عما ذكره ليس بظاهر، بل مقتضى النهى عن نقض اليقين هو أن الشارع اعتبر العلم بالحاله السابقه علماً بالحاله اللاحقه أيضاً

واستعارته له، بلا تفاوت فی ذلک أصلاً فی نظر أهل العرف، بین ما کان هناک اقتضاء البقاء وما لم یکن، وکونه مع المقتضی أقرب بالانتقاض وأشبه لا ـ یقتضی تعیینه لأجل قاعده (إذا تعذرت الحقیقه)، فإن الإعتبار فی الأقربیه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا کله فی الماده.

فیترتب علی العلم بالحاله السابقه المنجزیه والمعذریه بالإضافه إلی الحاله اللاحقه أیضاً، والحاصل فی ظاهر الخطاب إسناد النهی عن النقض إلی نفس الیقین الظاهر بما أنه ملحوظ طریقاً، والمراد أن ترک العمل علی طبق الیقین بالحاله السابقه بالإضافه إلی زمان الشک نقض لذلک الیقین فیلزم علی ذلک أنه اعتبر الشارع ذلک الیقین یقیناً بالحاله اللاحقه أیضاً، ومن الظاهر أن اعتبار الیقین بالحاله السابقه یقیناً بالحاله اللاحقه أیضاً أمر ممکن فلا موجب لحملها علی جعل الحکم المماثل للمتیقن فیما کان حکماً أو حکم الموضوع فیما کان موضوعاً نظیر ما ذکرنا فی إجازه البیع الفضولی من أنه إذا أمکن جعل الملکیه بعد الإجازه من حین العقد فلا ـ داعی إلی الا ـ لتزام بجعل آثارها بعد الإجازه من حین العقد فالالتزام بالکشف الحکمی فی الإجازه مقتضاها ثبوت الملکیه بعد الإجازه من حین العقد لا جعل آثارها بعدها من حین العقد.

المراد من النهی عن نقض الیقین بالشک فی الصحیحه وغیرها

ثمّ إنه لو أغمضنا عما ذکرنا وفرضنا أن إطلاق النقض بلحاظ المتیقن الذی بنی علیه الشیخ قدس سره فیمکن أن یقال باعتبار الاستصحاب فی موارد الشک فی المقتضی أیضاً أخذاً بما لم یرد فیه عنوان النهی عن نقض الیقین بالشک کقوله علیه السلام : «الیقین لا یدخل فیه الشک صم للروءیه وافطر للروءیه»(۱) وما عن الشیخ قدس سره من أن المراد من

۱- (۱) وسائل الشیعه ۷ : ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

وأما الهيئه، فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الإنتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقه، لعدم كون الإنتقاض بحسبها تحت الإختيار، سواء كان متعلقاً باليقين _ كما هو ظاهر القضيه _ أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بداهه أنه كما لا يتعلق النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغه على حقيقتها، فلا مجوّز له فضلاً عن الملزم، كما توهّم.

اليقين هو اليقين باشتغال الذمه بصوم شهر رمضان، وأن هذا الاشتغال لا يرتفع إلاّ برافع لا يمكن المساعده عليه فإن التكليف بصوم شهر رمضان يرتفع وينتهى بانقضاء نفس رمضان وفى مورد الشك فى كون الشهر تاماً أو ناقصاً يكون الشك من قبيل الشك فى المقتضى مع أن إرجاع اليقين إلى اليقين بالتكليف خلاف ظاهر الروايه، بل ظاهرها عدم الفرق فى يوم الشك بين الابتداء أو الانتهاء، ويوءيد اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى فى مورد الشك فى المقتضى: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»(١) الوارد فى حديث الأربعمئه والتعبير بالتأييد لضعف السند بل الدلاله أيضاً لاحتماله قاعده اليقين كما هو مقتضى ظهوره فى اتحاد متعلقى اليقين والشك حتى من حيث الزمان فإن إلغاء اعتبار اتحاد القضيتين من حيث الزمان فى أخبار الاستصحاب كان بملاحظه مواردها.

التفصيل بين موارد الشك فى الرافع والمقتضى وبيان المراد منهما

ثمّ إنه يقع الكلام فى معيار الشك فى الرافع والمقتضى وقد ذكر النائينى قدس سره ما

١- (١) الخصال ٢ : ٧٥٢. حديث الأربعمئه.

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهى عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الإستقلالى، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه بالنظر الآلى، كما هو الظاهر فى مثل قضيه (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهره عرفاً فى أنها كنايه عن لزوم البناء والعمل، بإلتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالإلتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك لسرايه الآليّه

حاصله: أنه ليس المراد بالمقتضى ملاک الحکم وصلاحه، وبالرافع المزاحم لذلک الملاک وذلک فإن إحراز الملاک وکذا إحراز المزاحم له وظیفه المولى ولا سبیل للعبد إلیه لیوکل علیه مع أنه على تقدیره یحصل فى بعض الشبهات الحکمیه بخلاف الشبهه الموضوعیه فإنه یکون الشک فیه فی وجود الملاک وأن الاستصحاب یجرى فى ناحیه عدم الموضوع وعدم الحکم ولا یکون لعدم الموضوع أو لعدم الحکم ملاک، وکذلک لیس المراد من المقتضى موضوع الحکم بأن لا یعتبر الاستصحاب فى موارد الشک فى بقاء الموضوع فإن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه أمر مفروغ عنه فى جریان الاستصحاب وإلاّ ـ لم یکن من الاستصحاب لا ـ أنه استصحاب غیر معتبر، وکذا لیس المراد من المقتضى ما هو المعروف عند الفلسفى من الموءثر فى مقابل المانع فإن المستصحب لاسیما إذا کان من الأحکام لا یکون له موءثر وسبب أو مانع عن التأثیر، وکذا یجرى الاستصحاب فى العدمیات مع عدم إمکان فرض المقتضى والمانع فیها بل الذى یظهر من تتبع کلمات الشیخ قدس سره فى موارد مختلفه هو أن المراد من الشک فى المقتضى أن لا ـ یحرز بقاء المستصحب فى عمود الزمان حتى مع کون المستصحب إلى زمان الشک على

والمرآتيّه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلّى، فيؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم.

ثم إنه حيث كان كلّ من الحكم الشرعى وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل، غايه الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله _ كما أشير إليه آنفاً _ كان قضيه (لا ـ تنقض) ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، واختصاص المورد بالأخيره لا ـ يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظه أنها قضيه كليه ارتكازيه، قد أتى

الحاله التى كان عليها عند حدوثه بالإضافه إلى الزمانيات المقارنه معه وجوداً وعدماً، وبتعبير آخر يحتمل انقضاء المستصحب بانقضاء نفس الزمان السابق، والمراد من الشك فى الرافع أن يحرز بقاء المستصحب فى عمود الزمان وبقاؤه فى زمان الشك لو كان على الحاله التى كان عليها عند حدوثه بأن لا يحتمل انقضاؤه بانقضاء نفس الزمان بل الموجب لاحتمال عدم بقائه حدوث زمانى آخر كان معدوماً عند حدوثه أو موجوداً عند حدوثه وزال فيما بعد، وعلى ذلك يكون الشك فى الخيار أنه على الفور أو التراخى من الشك فى المقتضى، والشك فى كون المعاطاه جائزه أو لازمه من الشك فى الرافع؛ لاحتمال أن الحادث ملزم لها، وكذا يكون الشك فى أن الغايه لوجوب صلاتى المغرب والعشاء انتصاف الليل أو طلوع الفجر أو كون الغايه للظهرين غروب الشمس بمعنى استتار القرص فى الأُفق الحسى أو ذهاب الحمره المشرقيه من الشك فى المقتضى وكذا الشك فى كون الغايه لوجوب صلاه الصبح طلوع الشمس أو ظهور الحمره فى الأُفق الشرعى. نعم، الشك فى مثل طلوع الشمس بناءً على كون طلوعها هو الغايه كما فى الشبهه الموضوعيه

بها فی غیر مورد لأجل الإستدلال بها علی حکم المورد، فتأمّل.

ومنها: صحیحه أخری لزراره: (قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی، فعلمت أثره إلی أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاه، ونسیت أن بثوبی شیئاً وصلّیت، ثم إنی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصلاه وتغسله، قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر علیه، فلما صلّیت وجدته، قال علیه السلام : تغسله وتعید، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتیقن ذلک،

من الشک فی الرافع حکماً.

أقول: بالتأمل فیما ذکرنا یظهر أن التفصیل المزبور فی حقیقته تفصیل فی الشک فی البقاء، وأنه کلّما کان منشؤه مضی الزمان فلا یعتبر، وکل ما کان منشؤه غیر مضی الزمان بل تخلف زمانی ونحوه کان فی زمان الیقین وجوداً أو معدوماً فهو مورد للاستصحاب، وعلی ذلک فیرد علیه أن لازمه عدم اعتبار الاستصحاب فی موارد الشک فی نسخ الحکم فإن النسخ فی حکم الشریعه علی ما ذکر فی محله من أنه راجع إلی تقیید الحکم ثبوتاً بحسب الزمان کما أن لازمه عدم جریانه فی مورد الشک فی بقاء الشهر، ودعوی أن الشک فی الغایه بالشبهه الموضوعیه لاحق بموارد الشک فی الرافع لم یعلم له وجه إلاّ ورود بعض الروایات، وتطبیق قاعده: «لا تنقض الیقین بالشک» علی الشک فی بقائه، ولکن التطبیق المذکور قرینه علی عدم اختصاص الاستصحاب بموارد الشک فی الرافع، وعلی الجمله مفاد أخبار الاستصحاب فرض الشک فیما تعلق به الیقین واتحاد متعلقهما من غیر ناحیه الزمان المعبر عن ذلک بالحدوث والبقاء، وأن الشارع اعتبر الیقین بالحدوث یقیناً بالبقاء أیضاً ما دام الجهل بالواقع.

ودعوی أن الیقین بالثبوت فی موارد الشک فی الرافع یقتضی العمل علی طبقه

فنظرت فلم أر شیئاً فصلیت، فرأیت فیه، قال: تغسله ولا تعید الصلاه، قلت: لم ذلک؟ قال: لأنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً، قلت: فإنی قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أین هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک الناحیه التی تری أنه قد أصابها، حتی تکون علی یقین من طهارتک، قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ قال: لا ولکنک إنما ترید أن تذهب الشک الذی وقع فی نفسک، قلت: إن رأیته فی ثوبی وأنا فی الصلاه، قال: تنقض الصلاه وتعید، إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته،

فی عمود الزمان، وورد فی أخبار الاستصحاب التعبد بعدم التوقف عن هذا الاقتضاء بالشک بخلاف موارد الشک فی المقتضی فإن الیقین بالثبوت فیها لا ـ یقتضی العمل علی طبقه فی عمود الزمان فلا تعمه أخبار «لا تنقض» لا یمکن المساعده علیها؛ لأن الاقتضاء فی الیقین السابق لا معنی له إلاّ التنجیز والمعذریه ومع انتقاضه بالشک لا یقین لیقتضی العمل به فی زمان الشک.

الاستدلال علی الاستصحاب بصحیحه زراره الثانیه

الاستدلال علی اعتبار الاستصحاب بفقرتین من هذه الصحیحه(۱) الاُولی ما ذکر علیه السلام بعد سوءال زراره «ولم ذلک» من جوابه: «لأنک کنت علی یقین من طهارتک وشککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً» وذکر الماتن قدس سره أن دلالتها علی اعتبار الاستصحاب مبنی علی أن یکون مراده علیه السلام من الیقین بالطهاره الیقین بها قبل ظن الإصابه، والظن بالإصابه یعد شکاً فی بقاء تلک الطهاره حیث إن الشک المقابل للیقین یشمل الظن أیضاً فیکون قوله علیه السلام : «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین

۱- (۱) تهذیب الأحکام ۱ : ۴۳۲، باب المیاه وأحکامها، الحدیث ۸.

وإن لم تشک ثم رأیته رطباً، قطعت الصلاه وغسلته، ثم بنیت علی الصلاه، لأنک لا تدری لعله شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک.

وقد ظهر مما ذکرنا فی الصحیحه الأولی تقریب الإستدلال بقوله: (فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک) فی کلا الموردین، ولا نعید.

نعم دلالته فی المورد الأوّل علی الاستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السلام : (لأنک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطهاره قبل ظن الإصابه کما هو الظاهر، فإنه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤیه بعد الصلاه، کان مفاده قاعده الیقین، کما لا یخفی.

بالشک أبداً» الکبری الکلیه التی تنطبق علی المفروض فی السوءال، وأما إذا کان المراد بالیقین بالطهاره الیقین الحاصل بها بعد ظن الإصابه بالنظر فی الثبوت وعدم روءیه شیء فیه ثمّ إذا رأی بعد الصلاه فی الثوب نجاسه یحتمل کونها هی النجاسه المظنونه یکون المفروض صغری قاعده الیقین فیکون قوله علیه السلام : «ولیس ینبغی لک» کبری قاعده الیقین فلاـ یصح الاستدلال حینئذ بفقرتها الأُولی علی اعتبار الاستصحاب، ولکن لا یخفی ما فیه فإنه لم یفرض فی هذه الفقره حصول الیقین بالطهاره بعد ظن الإصابه والفحص هذا أوّلاً، وثانیاً ظاهر قول زراره: «فنظرت فلم أرَ شیئاً فصلیت فرأیت فیه» هو روءیه النجاسه التی ظن بها أوّلاً، وفی قاعده الیقین یشک فی نفس الیقین السابق ولا یعلم بطلانه فظاهر الصحیحه هو العلم بالنجاسه المظنونه بعد الصلاه، وعلی الجمله یستفاد من الصحیحه صحه الصلاه مع نجاسه ثوبه واقعاً إذا لم تکن منسیه أو معلومه قبل الصلاه ولو إجمالاً وأما العلم بوقوعها جهلاً فی الثوب النجس بعد الفراغ من الصلاه فلا یضر بصحتها.

نعم، الفقره الثانیه مع دلالتها علی اعتبار الاستصحاب تدلّ علی أنه إذا علم فی

ثم إنه أشكل على الروايه، بأن الإعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فى النجاسه[۱ [ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعاده بأنها نقض اليقين بالشك؟

أثناء الصلاه بنجاسه ثوبه وأن ما أتى به من الصلاه كانت واقعه فى النجاسه الواقعه على الثوب من قبل تبطل صلاته، وأما إذا احتمل وقوعها على ثوبه حين روءيته فى الصلاه ولم يكن نجساً من قبل يجوز له قطع الصلاه وغسله والبناء على صلاته، والفقره الثانيه هى قوله عليه السلام : «وإن لم تشك ثمّ رأيته رطباً قطعت ثمّ بنيت على الصلاه؛ لأنك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

ودعوى أن الصلاه مع وقوعها بتمامها فى الثوب النجس فى فرض الجهل إذا كانت صحيحه فصحتها مع وقوع بعضها فى النجاسه الواقعيه مع الجهل بها أولى كما عن الشيخ قدس سره لا يمكن المساعده عليها؛ لعدم علمنا بملاكات الأحكام، ولا يمكن رفع اليد عن ظاهر الخطابات بمثل هذه الأولويه الموهومه، ولا يخفى أن دلاله هذه الصحيحه على اعتبار الاستصحاب أوضح من سابقتها والوجه فى ذلك ما تقدم من دعوى أن قوله عليه السلام : «فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين . . .» يحتمل كونه جزاءً للشرطيه المستفاده من قوله عليه السلام : «وإلاّ» لا أنه تعليل للجزاء المحذوف بخلاف هذه الصحيحه فإنه لا مورد فيها للتشكيك فى التعليل وإعاده ما تقدم فى الأُولى من هذه الصحيحه مع التأبيد دليل على كليه الكبرى وعدم اختصاصها بمورد دون مورد.

[۱] حيث علل عليه السلام صحه الصلاه وعدم لزوم إعادتها بالاستصحاب فى موردين:

الأول _ ما إذا علم بعد الصلاه أن ثوبه كان متنجساً قبل الشروع فى الصلاه وحال

....

الصلاه وعند الالتفات.

والثانی ــ أن یکون عند الالتفات فی أثناء الصلاه کان ثوبه نجساً ومن حین الشروع کانت نجاسته مشکوکه مع أن الاستصحاب غیر دخیل فی الحکم بالصحه فی شیء من الموردین، بل نفس عدم العلم بنجاسه ثوبه حال صلاته فی الأول، وعدم العلم بسبق نجاسه ثوبه علی صلاته فی الثانی کافٍ فی صحتها واقعاً؛ ولذا لو لم یکن الاستصحاب معتبراً أصلاً کانت الصلاه فی الصورتین صحیحه؛ لأن شرط صحتها عدم العلم بنجاسه ثوبه حال الصلاه أو قبلها ومع الإغماض عن ذلک فلا یکون الحکم الظاهری موجباً للإجزاء مع کشف الخلاف ولو فیما بعد العمل فضلاً عن أثنائه. وذکر الشیخ قدس سره فی توجیه التعلیل أن التعلیل مبنی علی إجزاء الإتیان بالمأمور به الظاهری علی الواقعی وحیث إن الإجزاء کان مفروغاً عنه بین السائل والمجیب علل علیه السلام الإجزاء فی الموردین بالاستصحاب، وأنه لو وجبت الإعاده فیهما لکان کاشفاً عن عدم اعتبار الاستصحاب قبل الصلاه وبعدها فی المورد الأول، وعن عدم اعتباره حال الصلاه فی المورد الثانی وفی التوجیه ما لا یخفی؛ لان صحه الصلاه فی الموردین لا ترتبط باعتبار الاستصحاب، وأن الأمر الظاهری موافقته لا تجزی عن الواقعی مع کشف الخلاف فضلاً عن أن یکون الإجزاء أمراً مفروغاً عنه بین السائل والإمام وإلاّ لو کان الأمر الظاهری موجباً للإجزاء لما قید الإمام علیه السلام صحه الصلاه بصوره روءیه النجاسه حال الصلاه رطباً حیث إن مقتضی التقیید الحکم ببطلانها فیما إذا علم بأنها کانت قبل الشروع فی الصلاه؛ ولذا قیل: بأن فائده الاستصحاب جواز الدخول فی الصلاه قبل غسل الثوب لا عدم إعادتها بعد کشف الخلاف.

نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول فى الصلاه، كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصى عن هذا الإشكال إلّا بأن يقال: إن الشرط فى الصلاه فعلًا حين الإلتفات إلى الطهاره[۱] هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعده لا نفسها، فيكون قضيه استصحاب الطهاره حال الصلاه عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجيه الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

تعليل عدم لزوم الإعاده بالاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه

[۱] ذكر الماتن قدس سره بأنه لا يمكن دفع الإشكال إلّا بالالتزام بأن الشرط فى صحه الصلاه أحد أمرين: إما الطهاره الواقعيه، أو إحرازها ولو حال الصلاه وتعليل عدم لزوم إعاده الصلاه بالاستصحاب لعدم اشتراطها بخصوص طهاره الثوب واقعاً بل الشرط الأعم من الطهاره الواقعيه وإحرازها فيحكم بالإجزاء فى الصورتين لكون المكلف محرزاً لها وإن لم يصادف إحرازها الواقع، فلا يقال: إذا لم تكن الطهاره الواقعيه شرطاً فلا يجرى الاستصحاب فيها لاعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوع الحكم؛ لما ذكر من أن الطهاره الواقعيه لا تسقط عن الشرطيه، كما إذا اعتقد بنجاسه ثوبه وصلى فيه غفله ثمّ ظهر بعد الصلاه أنه كان طاهراً واعتقاده بنجاسته كان خطأً وهذا المقدار من الشرطيه كافٍ فى جريان الاستصحاب فيها مع أنه يكفى فى جريان الاستصحاب فى شيء كونه قيداً للموضوع والطهاره الواقعيه قيد للإحراز المفروض كونه شرطاً فى الصلاه، لا يقال: لو كان الشرط فى الصلاه طهاره الثوب الأعم من الواقعيه والظاهريه يتعين تعليل الإجزاء وعدم لزوم الإعاده بإحراز المكلف طهاره ثوبه حال صلاته لا بنفس الطهاره حال الصلاه حيث إن التعبد بطهارته حال الصلاه غير قابله للتعبد بعد انكشاف الخلاف وروءيه النجاسه السابقه فإنه يقال: لو كان تعليل الإجزاء بلحاظ

....

زمان كشف الخلاف كان المتعين تعليله بإحرازها حال الصلاه وأما لو كان تعليله بلحاظ حال الصلاه وأن الصلاه المفروضه كانت محكومه بالإجزاء وعدم لزوم الإعاده حالها صح التعليل بكل من الأمرين واختيار التعليل بالثانى للإشاره إلى اعتبار الاستصحاب ولو علل الإجزاء بنفس إحراز الطهاره لم يعلم أن إحرازها لاعتبار الاستصحاب أو لقاعده الطهاره.

أقول: كما أنه لا طهاره لثوب المكلف بعد الصلاه بلحاظ حالها كذلك لا إحراز لطهارته بعد الصلاه بلحاظ حالها، ثمّ إن تعليل الإجزاء بلحالظ حال الصلاه قبل انكشاف الحال بطهاره ثوبه مبنى على مسلكه من أن معنى اعتبار الاستصحاب جعل مماثل المستصحب بنفسه أو بحكمه حكماً ظاهرياً، وأما بناءً على ما ذكرنا من أن مفاد أخبار الاستصحاب اعتبار اليقين بالحاله السابقه يقيناً ببقائها يكون تعليل الإجزاء بنفس إحراز الطهاره حال الصلاه لا بنفس الطهاره، غايه الأمر التعليل بإحراز الطهاره ليس من قبيل التعليل بعنوان الإحراز حتى لا يدلّ على اعتبار الاستصحاب بل بمصداق الإحراز يعنى قاعده الاستصحاب فيكون مفاد التعليل أن الاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه قبل الانكشاف أوجب الإجزاء لا لأن الحكم الظاهرى يجزى عن الواقع بل؛ لأن الشرط فى صحه الصلاه إحراز طهاره الثوب والبدن حالها.

وأما ما ذكره قدس سره من أنه يكفى فى جريان الاستصحاب فى الطهاره كونها قيداً لموضوع الإجزاء حيث إن إحراز الطهاره بخصوصها شرط فى الصلاه ففيه ما لا يخفى فإنه قدس سره قد ذكر فى بحث قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ فى موضوع حكم ولو بنحو الطريقيه لا الوصفيه أن الاستصحاب فى قيد الموضوع أو الجزء يحتاج إلى إحراز ذات الموضوع أو الجزء الآخر بالوجدان أو ثبوته بالتعبد الآخر فى

لا ـ يقال: لا مجال حينئذ لإستصحاب الطهاره فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعه لحكم مع أنها ليست بحكم، ولا محيص فى الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

عرضه ولذا لا يقوم الاستصحاب فى شيء مقام القطع به المأخوذ فى الموضوع لحكم آخر. نعم، ذكرنا فى ذلك البحث أن هذا غير لازم، وأنه يكفى فى جريان الاستصحاب فى قيد الموضوع وجزئه ثبوت ذات المقيد أو الجزء الآخر وجداناً بنفس جريان الاستصحاب فى نفس القيد أو الجزء الآخر كما فى المقام وسائر الموارد التى يوءخذ العلم بشيء موضوعاً للحكم بنحو الطريقيه لا ـ الوصفيه، وقد يقال فى وجه الإجزاء فى المقام ما تقدم من الماتن قدس سره فى بحث الإجزاء من أن الأُصول المثبته لقيود متعلق التكليف والموضوع بمقتضى دليل اعتبارها حاكمه على الخطابات الداله على اعتبار تلك القيود فيهما وأن القيد لهما أمر موسع من حيث القيد الظاهرى والواقعى ومع هذا التعميم لا ـ يكون انكشاف الخلاف بعد العمل موجباً لفقدان شرطه وقيده فمقتضى اعتبار الاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه حصول الصلاه المشروطه بالطهاره ولا أثر لكشف الخلاف بعد الصلاه، وهذا بخلاف موارد إحراز القيد بالأماره سواء كان من قبيل الإخبار بها أو غيره فإنه دليل اعتبار الإماره لا يقتضى حكومتها على ما دل على قيود متعلق التكليف والموضوع.

أقول: قد تقدم فى بحث الإجزاء فساد القول المذكور، وفساد التفصيل بين قيام الأماره ومدلول الأصل وعدم اقتضاء شيء منها التوسعه فى الواقع حيث إن الواقع أمر نفسى، والثابت بمفاد الأصل أو بدليل اعتبار الأماره حكم طريقى ولذا يلتزم بصحه الصلاه حتى فى موارد ثبوت طهاره الثوب بالأماره كالأصل ولو بعد كشف الخلاف.

ص : ١٥٨

فإنه يقال: إن الطهاره وإن لم تكن شرطاً فعلًا، إلّا أنها غير منعزله عن الشرطيه رأساً، بل هی شرط واقعی اقتضائی، کما هو قضیه التوفیق بین بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا مع کفایه کونها من قیود الشرط، حیث إنه کان إحرازها بخصوصها لا غیرها شرطاً.

عدم الفرق فی المقام بین الالتزام بشرطیه طهاره الثوب والبدن أو مانعیه نجاستهما

ثمّ إنه لا ـ مورد فی المقام للتکلم فی أن طهاره الثوب والبدن شرط فی الصلاه أو أن نجاستهما أو العلم بها مانعه فإن ما یذکر ثمره بین کون شیء شرطاً للمعامله أو العباده أو کون ضده مانعاً عن أحدهما من أنه علی فرض اشتراط الشیء یکون اللازم إحرازه ولا یکفی إحراز عدم ضده بخلاف ما إذا کان ضده مانعاً حیث یحرز عدمه ولو بالأصل کما إذا شک فی کون اللحم من مذکی أو من المیته فإنه لو کان جواز الأکل مشروطاً بکونه مذکی فلابد من إحرازه کما إذا کان جواز بیعه أیضاً کذلک بخلاف ما إذا کانت حرمه البیع أو عدم جواز الأکل معلقاً علی کونه میته حیث یحکم بجواز أکله وجواز بیعه فیما جری الأصل فی عدم کونه من المیته فإن هذه الثمره لا تجری فی المقام؛ لأن المشکوک فی طهارته ونجاسته محکوم بالطهاره فیمکن إحراز طهاره الثوب بالاستصحاب أو بقاعده الطهاره کما یمکن نفی نجاسته بالاستصحاب، ودعوی أن کلًا من طهاره الثوب ونجاسته شرط ومانع لا یخفی ما فیها؛ لکون أحد الاعتبارین لغواً. نعم یمکن فیما إذا کان لضدین ثالث اعتبار أحدهما شرطاً والآخر مانعاً حیث یمکن عدم تحقق المانع وعدم حصول الشرط بأن یوجد ذلک الثالث.

نعم، قد ذکر فی بحث الطهاره أن ظاهر جمله من الخطابات مانعیه العلم بالنجاسه بالإضافه إلی ثوب المصلی وبدنه، ولکن بعد العلم بالنجاسه یکون الشرط طهارتهما فلابد من إحراز طهارتهما من النجاسه المعلومه.

ص : ۱۵۹

لا يقال: سلمنا ذلک، لکن قضیته أن یکون عله عدم الإعاده حینئذ، بعد انکشاف وقوع الصلاه فی النجاسه، هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزه بالإستصحاب، مع أن قضیه التعلیل أن تکون العله له هی نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتیجه قوله: (لأنک کنت علی یقین... إلی آخره)، أنه علی الطهاره لا أنه مستصحبها، کما لا یخفی.

فإنه یقال: نعم، ولکن التعلیل إنما هو بلحاظ حال قبل انکشاف الحال، لنکته

بقی فی المقام أمر وهو أن المستفاد من الفقره الأخیره من الصحیحه أن تنجس الثوب أثناء الصلاه مع تطهیره والإتیان ببقیه الصلاه لا یضر بصحتها بمعنی أن تخلل شرط طهاره الثوب بل البدن فی أثنائها لا یضر ولا یجری علیه حکم الحدث فی أثناء الصلاه ولا بأس بالالتزام بذلک. نعم، یشترط أن یکون تطهیره منافیاً لسائر ما یعتبر فی الصلاه من الاستدبار إلی القبله وغیر ذلک من مبطلات الصلاه فإن الصحیحه ناظره إلی أن تخلل شرط الطهاره مع عدم العلم بسبق النجاسه لا یضر لا أن ارتکاب سائر المنافیات لا ینافی صحتها ثمّ لا یخفی أنه یمکن الالتزام بأن المعتبر فی الصلاه خصوص الطهاره الواقعیه، ولکن شرطیتها کسائر الأجزاء والشرایط غیر الرکنیه لا تقتضی الإعاده إذا کان الإخلال بها عن عذر حقیقه أو حکماً کما هو مقتضی حدیث: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه»(۱) فإن مفاده أن الإخلال فی غیر الخمسه عن عذر وعدم لزوم الإعاده ولو بجعل ما فیه من الخلل المفروض بدلاً عن متعلق الأمر فی مقام الامتثال وتنجس الثوب والبدن واقعاً مع استصحاب طهارتهما عذر ولذا علل علیه السلام عدم لزوم الإعاده بالاستصحاب الجاری فی الثوب حال الصلاه قبل

ص : ۱۶۰

۱- (۱) الفقیه ۱:۲۷۹.

التنبيه على حجيه الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدى بعد الإنكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره، وإلاّ لما كانت الإعاده نقضاً، كما عرفت فى الإشكال.

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء، كما قيل، ضروره أن العله عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصلاه للإجزاء

الانكشاف فى بيان الفرق بين المورد الثانى الذى حكم فيه بلزوم الإعاده وبين المورد الثالث الذى حكم فيه بالإجزاء، وأما المورد الأول وهو الإتيان بالصلاه فى الثوب المنسى نجاسته فالنسيان فيه وإن كان عذراً إلاّ أن مورد نسيانها خارج عن حديث «لا تعاد» بالتخصيص فى المستثنى كمورد نسيان تكبيره الإحرام.

لا يقال: على ذلك فلو التفت إلى نجاسه ثوبه أثناء الصلاه وعلم أن نجاسته كانت من قبل كما إذا كانت نجاسته يابسه فلا يجزى إلقاء الثوب أو غسله أثناء الصلاه كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «لأنك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك» مع أن الثوب المزبور إلى حين العلم بنجاسته كان محكوماً بالطهاره فتعليل عدم الإعاده فى صوره روءيته رطباً بالاستصحاب أثناء الصلاه لا يناسب لزوم الإعاده فى صوره رؤيته يابساً فإن الإخلال بالطهاره لعذر يجرى فى كلتا الصورتين.

أقول: يستفاد من التعليل الوارد فى الصحيحه أن النجاسه الواقعيه فى الثوب والبدن مع انكشافها أثناء الصلاه موجبه لبطلانها، ولكن حدوث نجاسته أثناء الصلاه مع أزالتها والإتيان ببقيه الصلاه لا تضر نظير دم الرعاف الحادث أثناء الصلاه وفيما إذا رأى المكلف النجاسه رطبه بحيث يحتمل إصابته حين الروءيه يكون مقتضى الاستصحاب الإتيان بالأجزاء السابقه مع الطهاره المستصحبه والمفروض أنه يأتى ببقيه الأجزاء بالطهاره الواقعيه فلا علم له بالإتيان بشىء من أجزاء الصلاه مع

وعـدم إعادتهـا، لا لزوم النقض من الإعاده كما لا يخفى، اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظه ضـميمه اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء، بتقريب أن الإعاده لو قيل بوجوبها كانت موجبه لنقض اليقين بالشك فى الطهاره قبل الإنكشاف وعدم حرمته شرعاً، وإلّا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمل.

ولعـل ذلك مراد من قال بـدلاله الروايه على إجزاء الأمر الظاهرى. هـذا غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشـكال فيه ــ والعجز عن التفصى عنه ــ إشكالا فى دلاله الروايه على الاستصحاب، فإن لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين، مع بداهه عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

ومنها صحيحه ثالثه لزراره] ١] (وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع، وقد

النجاسه الواقعيه فيحكم بصـحه الصلاه بخلاف ما إذا رأى النجاسه يابسه فإنه عند روءيتها يعلم بوقوع الأجزاء السابقه مع النجاسه فيكون تعليل الإمام عليه السلام عدم لزوم الإعاده فى فرض روءيه النجاسه رطبه أمراً صحيحاً حيث إن الاستصحاب الجارى بضم الطهاره الواقعيه بالإضافه إلى الأجزاء الباقيه ينفى النجاسه المانعه عن صـحه الصلاه ويثبت بهما موضوع العفو كما لا يخفى. نعم، فى هذا الفرض يلزم التخصيص فى حديث: «لا تعاد» بالإضافه إلى صوره روءيه النجاسه يابسه.

عدم دلاله الصحيحه الثالثه على اعتبار الاستصحاب

[١] وقد استدل باعتبار الاستصحاب بما رواه الكلينى(١) والشيخ(٢) بسند

ص : ١٦٢

١- (١) الكافى ٣ : ٣٥٣، باب السهو فى الثلاث والأربع، الحديث ٣.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٢ : ١٧٤، باب أحكام السهو فى الصلاه، الحديث ٤١.

....

صحيح عن زراره عن أحدهما عليهماالسلام حيث ورد فيها قال: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اُخرى ولا شىء عليه ولا ينقض اليقين بالشک ولا يدخل الشک فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشک باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشک فى حال من الحالات» وذكر الشيخ قدس سره أنه إن كان المراد من قوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها اُخرى» الإتيان بالركعه المضافه متصله كما هو مقتضى الاستصحاب يكون ذلک خلاف المذهب من لزوم الإتيان بالركعه المشكوكه منفصله فيلزم حمل الجواب على التقيه حيث إن الإتيان بالمشكوكه متصله مذهب العامه وحملها عليها ينافى ما فى صدر الروايه قال زراره: «قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى اثنين وقد أحرز الثنتين قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحه الكتاب» حيث إن قوله عليه السلام : «وهو قائم بفاتحه الكتابه» ظاهره تعين ذلک الملازم للإتيان بهما مفصولتين وإن كان المراد القيام إلى ركعه مفصوله يكون المراد من قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشک» القاعده المشروعه فى الشک فى الركعات المعبر عنها باليقين فى قوله عليه السلام : «إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل قال: نعم» والمفسره فى بعض الروايات بقوله عليه السلام : «ألا اُعلمک شيئاً إن زدت أو نقصت فلا شىء عليک إذا شككت فابن على الأكثر» وهذه القاعده لا ترتبط بالاستصحاب أصلًا. ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لدعوى أن قوله عليه السلام : «لا ـ ينقض اليقين بالشک» مفاده الاستصحاب غايه الأمر يكون تطبيق الاستصحاب على المورد لرعايه التقيه فالتقيه فى التطبيق على المورد لا ـ فى أصل الكبرى نظير ما ورد فى كون الإفطار والصوم يوم الشک إلى السلطان، فإن الكبرى وهى تعيين الوظيفه يوم الشک إلى السلطان أى سلطان المسلمين صحيحه، ولكن تطبيقها على

أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشک، ولا يدخل الشک فی اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولکنه ينقض الشک باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتدّ بالشک فی حال من الحالات).

والإستدلال بها على الاستصحاب مبنی على إراده اليقين بعدم الاتيان بالرکعه الرابعه سابقاً والشک فی إتيانها.

المتصدی فی زمانه عليه السلام لرعايه التقيه، والوجه فی عدم المجال لها أن التطبيق کما ذکر وإن کان ممکناً إلّا أنه خلاف الظاهر ولا يحمل عليها إلّا بقيام القرينه کما فی مسأله الصوم والإفطار بخلاف مورد الصحيحه؛ فإنه قد ورد فی صدرها قرينه على عدم التقيه فحملها عليه يخالف الظهور من جهتين.

وذکر الماتن ما حاصله أنه يمکن الأخذ بظاهر قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشک» حيث إن ظهوره فی اليقين الموجود من المصلی الشاک فعلاً غير قابل للإنکار، وهذا اليقين متعلق بعدم الإتيان بالرکعه الرابعه سابقاً، ومقتضی عدم نقض المصلی يقينه هذا بالشک هو الاستصحاب المقتضی بالإتيان بالرکعه الرابعه، وأما الإتيان بها متصله وهو مقتضی إطلاق التعبد بعدم الإتيان بتلک الرکعه ويرفع اليد عنه بما دل على تعين الإتيان بصلاه الاحتياط أی بالرکعه المشکوک نقصها منفصله بل قيل باستفاده الإتيان بها منفصله من هذه الصحيحه حيث ذکر عليه السلام : «ولا يخلط أحدهما بالآخر» بناءً على أن المراد الإتيان بالمشکوکه منفصله لا متصله، ولکن ظاهر الفقرات هو التأکيد لما ذکر أوّلاً من النهی عن نقض اليقين بالشک.

ثمّ قال الماتن: إن کان المراد بما فی الصحيحه من النهی عن نقض اليقين بالشک هو الاستصحاب فی عدم الإتيان بالرکعه الرابعه فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فی سائر الموارد؛ لأن ظهور الفقرات فی کون الأفعال الوارده فيها مبنيه

....

على الفاعل، والفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلى، ولا يخفى أنه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الإتيان بالركعه الرابعه متصله؛ لأن من صلى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الإتيان بالرابعه متصله حيث إن مسلك الماتن فى جريان الاستصحاب فى ناحيه الموضوع جعل حكمه وحكم من لم يصلِّ من صلاته الركعه الرابعه الإتيان بها متصله، وما دل على لزوم الإتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقييد لحكم ظاهرى على ما يأتى، والمفروض أن هذا قد اُحرز بالاستصحاب، وعلى الجمله الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى أمرين: بأن يدلّ على الإتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه، وأن يدلّ على الإتيان بها متصله بالإطلاق ليقال: يرفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد، بل مدلوله إحراز المكلف بأنه لم يأت بالركعه الرابعه والمكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله، وقد يورد على الاستصحاب بأمر آخر أيضاً وهو أن الاستصحاب الجارى فى عدم الإتيان بالركعه الرابعه لا يثبت كون الركعه المأتى بها بعد ذلك ركعه رابعه ليترتب عليها التشهد والتسليم بعدها؛ ولذا يعلم أن الاستصحاب فى موارد الشك فى ركعات الصلاه ملغى رأساً، وأنه يتعين فى مورد الشكوك الصحيحه بقاعده اليقين المشار إليها فى بعض الأخبار من قوله عليه السلام : «ألاّ اُعلمك شيئاً إن زدت أو نقصت فلا شيء عليك . . .» وفى غير موارد الشكوك الصحيحه يحكم على الصلاه بالبطلان، وفيه أن لزوم التشهد والتسليم لما دل على أنهما آخر أجزاء الصلاه يوءتى بهما بعد تمام الركعات ما لم يتخلل بينهما وبين الركعات المنافى، وإتمام الركعات محرز بالوجدان، وعدم الفصل المنافى أى الإتيان بالركعه الخامسه بالأصل هذا أولاً.

وقـد أشـكل بعدم إمكان إراده ذلک علی مذهب الخاصه، ضـروره أن قضـیّته إضافه رکعه أخری موصوله، والمذهب قد اسـتقرّ علی إضافه رکعه بعـد التسـلیم مفصوله، وعلی هـذا یکون المراد بالیقین الیقین بالفراغ، بما علّمه الإمام علیه السـلام من الاحتیاط بالبناء علی الأکثر، والإتیان بالمشکوک بعد التسلیم مفصوله.

وثانیاً ــ لو فرض کون المعتبر من التشـهد والتسلیم هو ما یکون الرکعه التی یتشهد ویسلم بعدها کونها رکعه رابعه فیمکن إحراز کون المکلف فی الرکعه الرابعه بالاستصحاب فإنه بالإتیان بالرکعه الاحتیاطیه یعلم کونه فی الرکعه الرابعه إما فعلًا أو قبل ذلک، ویحتمـل بقـاؤه فیها إلی أن یفرغ منها نظیر الاستصـحاب فی أول الشـهر فیما کان مقتضـی الاستصـحاب کون الشـهر السابق تاماً حیث إن المکلف یعلم بعد یوم الشک أنه دخل فی الشـهر اللاحق إما فعلًا أو من قبل فیحمل بقاء أول الشهر المتیقن إلی غروب الیوم اللاحق لیوم الشک. أضف إلی ذلک أنه قد ورد فی بعض الروایات الوارده فی صلاه الاحتیاط فی الشکوک اعتبار التشهد والتسلیم بعدها.

ودعوی أن الکلام فی مقتضـی الاستصـحاب مع قطع النظر عن الروایات الخاصه فقد تقدم أن مقتضاه الإتیان بالرکعه المشکوکه متصـله لا ـ الإتیـان بهـا مطلقـاً فضـلاً عن کونها مفصوله فلابـد من حمل الصـحیحه علی قاعـده الیقین المشار إلیها فی الشک فی رکعـات الصـلاه وإن کـان هـذا خلاـف الظاهر من جهه ظهور الیقین فی قوله علیه السـلام : «لا ینقض الیقین بالشک» فی الیقین الموجود لا لزوم تحصـیل ذلک الیقین المطلوب فی الشک فی الرکعات، وقـد یوجه دلاله هذه الصـحیحه علی الاستصـحاب بأن مفاده عدم إتیان المصلی الشاک بالرکعه الرابعه، وحیث علم مما ورد من أن الشاک بین الثلاث والأربع إذا عمل بوظیفه الشاک ثمّ ظهر أن صلاته الأصلیه کانت ثلاث رکعات فلا یعید، وأنه أتی بما هی الوظیفه فی حقه یعلم أن ما دل علی أن

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غايه الأمر إتيانها مفصوله ينافى إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه وغيره، وأن المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصولهً، فافهم.

وربّما أشكل أيضاً، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصه الدالّه عليه فى خصوص المورد، لا العامه لغير مورد، ضروره ظهور الفقرات فى كونها مبنيه للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلّى الشاك.

وإلغاء خصوصيه المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضيه (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد.

صلاه الظهر أو العصر أو العشاء أربع ركعات متصله قد ورد عليه تقييد بما إذا لم يكن شاكاً بالشكوك الصحيحه، وإلاّ فمع كون صلاته ثلاث ركعات واقعاً فعليه الإتيان بصلاه الاحتياط. وعلى الجمله ما دل على وجوب صلاه الاحتياط للشاك مدلوله أن الوظيفه الواقعيه للشاك مع نقصان صلاته صلاه الاحتياط؛ ولذا لو ظهر له بعد صلاه الاحتياط كون صلاته ناقصه فيجبر النقص بصلاه الاحتياط، وعلى ذلك فإذا جرى الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركعه الرابعه فى حق الشاك يتعين عليه الإتيان بصلاه الاحتياط فلا منافاه بين إراده الاستصحاب من قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشك» وبين لزوم الإتيان بالركعه الرابعه مفصوله أو الإتيان بركعتين جلوساً.

ولكن لا يخفى أن مدلول الاستصحاب هو علم المصلى بأنه لم يأت بالركعه الرابعه ووظيفه من يعلم بأنه أتى من صلاه الظهر ثلاث ركعات الإتيان بالركعه الرابعه متصله، ولم يرد لما دل على أن صلاه الظهر أربع ركعات متصله تقييد فى حق العالم، وتعين وظيفه الشاك فى الإتيان بصلاه الاحتياط مقتضاه إلغاء اعتبار الاستصحاب

بـل دعوى أن الظـاهر من نفس القضـيه هو أن منـاط حرمه النقض إنمـا يكون لأجـل ما فى اليقين والشك، لا لما فى المورد من الخصوصيه، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيده.

ومنها قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين[١] أو «فإن اليقين لا يدفع بالشك».

عنـد الشـك فى ركعات الصـلاه كما تقـدم. والمتحصل أنه لا يرتبط ما ورد فى هـذه الصـحيحه على اعتبار الاستصـحاب بوجه، وعلى تقـدير الإغماض فلا ينبغى التأمل فى أن الضـمير فى كل من الفقرات الست والسـبع يرجع إلى المصـلى الشاك فلا تكون دليلًا على اعتبار الاستصـحاب فى سائر الموارد، وما عن الماتن قـدس سـره من إمكان القول بعـدم خصوصـيه للمورد فإن تطبيق قاعـده: «لاـ تنقض» ومـا يرادفهـا على سـائر الموارد قرينه على أن الحكم فى المورد لما فى اليقين والشك من الملاك لا يمكن المساعـده عليه فـإنّ دعوى تمـام الملاـك لمـا فى اليقين والشـك لم يظهر لها وجه؛ ولـذا لا يجرى الاستصـحاب فى الشك فى الركعـات فى غير موارد الشـكوك الصـحيحه، والنهى عن نقض اليقين بالشك لم يـذكر فى الصـحيحه بنحو الكبرى الكليه وإن وردت فى سـائر الروايـات وطبّقـت على غير الشـك فى الركعـات إلاّـ أنـه يكـون الـدليل على اعتبـار الاستصـحاب هى لاـ هـذه الصحيحه.

الاستدلال على اعتبار الاستصحاب بحديث الأربعمئه

[١] من الروايات المستدل بها على اعتبار الاستصحاب روايه الخصال المعروفه بحديث الأربعمئه عن أبيه عن سعد بن عبداللّه عن محمد بن عيسى اليقطينى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبى بصير عن محمد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام حيث ورد فيه: «من كان على يقين فشك فليمض على

وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصـفين، وإنما يكون ذلك فى القاعده دون الاستصحاب ضروره إمكـان اتحـاد زمانهمـا، إلاّـ أن المتـداول فى التعبير عن مورده هو مثـل هـذه العبـاره، ولعله بملاـحظه اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتّحاد، فافهم.

يقينه فـإن الشك لا ينقض اليقين»(١) وفى نسـخه اُخرى: «فإن اليقين لا يـدفع بالشك» وفى السـند القاسم بن يحيى ولم يثبت له توثيق. نعم، مـا ذكر العلاّمه(٢) من تضـعيفه غير معتمـد فـإنه أخـذه من الكتاب المنسوب إلى الغضائرى (أحمـد بن الحسـين بن عبيداللّه) ولم يثبت أن الكتاب له، ويستشكل فى دلالته بأن ظاهره قاعده اليقين لاعتبار تقدم اليقين على الشك فى تلك القاعده بخلاف الاستصـحاب فإن المعتبر فيه تقـدم المتيقن على المشـكوك سواء حصل الوصـفان أى اليقين والشك فى زمان واحد أو حتى حصل الشك قبل اليقين بالحـدوث، وحيث إن ظاهره سـبق اليقين وطرو الشك فيكون مفاده قاعـده اليقين، وأجاب الماتن عن ذلـك بـأن التعبير بمـا فى الحـديث عن الاستصـحاب أمر متعـارف منشؤه نحو من الاتحـاد بين المتيقن واليقين والمشـكوك بالشك، ومعه يسـرى وصف المتيقن إلى اليقين، والمشكوك إلى الشك. والحاصل التعارف المذكور يجعل اعتبار إراده قاعده اليقين من الحديث خلاف الظاهر.

وذكر قـدس سره فى هـامش الكتـاب أن الـوجه فى ظهـوره فى الاستصـحاب كـون الزمـان فى قاعـده اليقين قيـداً لمتعلق اليقين والشـك، وفى مورد الاستصـحاب ظرفـاً وبمـا أن ظاهر الزمان المسـتفاد من (كان) الظرفيه ويحتاج أخـذه قيـداً إلى القرينه يكون مفاده

ص : ١۶٩

١- (١) الخصال ٢ : ٧۵٢، حديث الأربعمئه.

٢- (٢) الخلاصه: ٣٨٩ / ۶. طبعه مؤسسه نشر الفقاهه.

قاعده الاستصحاب، وذكر قدس سره فى آخر كلامه فى الكتاب أن قوله: «فإن اليقين لا ينقض بالشك» ظاهر فى أنها قضيه ارتكازيه وارده فى سائر موارد الاستصحاب، وفيه: أنّ «الشك لا ينقض اليقين» نسخه لم تثبت، وأن الزمان فى كل من قاعده اليقين والاستصحاب ظرف، وإنما الاختلاف بينهما اتحاد متعلقى اليقين والشك فى القاعده حتى من حيث الظرف أيضاً، وفى الاستصحاب اتحاد متعلقهما مع قطع النظر عن الظرف وظاهر حذف المتعلق من كل من اليقين والشك وأن يوجب اتحاد المتعلقين من جميع الجهات إلاّ ـ أن الحديث ظاهر صدره إراده الاستصحاب حيث إنه فرق بين أن يقال: من كان على يقين فأصابه شك فلا يعتد بالشك، وبين قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن ظاهر الثانى وجود اليقين فعلاً وهذا حاصل فى موارد الاستصحاب حيث إن اليقين بالحاله السابقه يجتمع مع الشك فى بقائها بخلاف مورد القاعده فإن اليقين فيها قد زال بإصابه الشك، وليس فى نفس المكلف فعلاً إلاّ الشك.

ومما ذكر يظهر أن موثّقه إسحاق بن عمار قال: قال لى أبو الحسن الأول عليه السلام : «إذا شككت فابن على اليقين قال: قلت هذا أصل قال: نعم»(۱) يمكن دعوى ظهورها فى الاستصحاب لفرض اليقين عند حدوث الشك، وليس فيها قرينه على ورودها فى الشك فى ركعات الصلاه ليقال: إن المراد من البناء على اليقين تحصيل اليقين بالفراغ بصلاه الاحتياط. نعم، أخرجها فى الفقيه فى باب السهو فى الصلاه ولكن مجرد إخراجه قدس سره لا يكون قرينه على اختصاصها بركعات الصلاه مع أن المعروف فى

۱- (۱) وسائل الشيعه ۵ : ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ۲.

هـذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض... إلى آخره). هی القضـیه المرتکزه الوارده مورد الاستصـحاب فی غیر واحد من أخبار الباب.

ومنها: خبر الصفار، عن علی بن محمد القاسانی، قال: کتبت إلیه ــ وأنا بالمدینه[۱] ــ عن الیوم الذی یشک فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب: الیقین

کلمـات جمـاعه من الأعلام التعبیر عنهـا بـالموثّقه کمـا ذکرنا، ولکن فی کونها کـذلک تأمل فإن فی السـند علی بن إسـماعیل المعروف بابن السندی ولم یثبت له توثیق کما ذکر فی محله.

[۱] ومما اسـتدل به علی اعتبار الاستصـحاب ما رواه الشیخ قدس سره : «بإسناده إلی محمد بن الحسن الصفار عن علی بن محمد القاسـانی قـال: کتبت إلیه وأنا بالمـدینه أساله عن الیوم الـذی یشک فیه من رمضان هل یصام أم لا؟ فکتب: الیقین لا یـدخل فیه الشـک صم للروءیه وافطر للروءیه»(۱) وفی علی بن محمـد القاسانی کلام فإن النجاشـی ذکره وقال أنه مکثر الروایه فاضـلاً غمز علیه أحمد بن محمد بن عیسی، وأنه سمع منه مذاهب منکره ولکن لیس فی کتبه ما یدلّ علیه(۲) وذکر الشیخ قدس سره الرجل فی أصـحاب الهـادی علیه السـلام وضـعفه وقال ــ بعـد ذلک ــ : علی بن شـیره القاسانی من أصـحاب الهادی علیه السـلام وأنه ثقه(۳)، وظاهر ذلک تعـددهما، وأن من وثقه غیر من ضـعفه قبل ذلک، وقـد یقال کما عن العلامه(۴) باتحادهما، وإن تضعیف الشیخ معارض بتوثیقه فیوءخذ بما عن النجاشی من المدح فیعد حدیثه روایه حسنه،

۱- (۱) تهذیب الأحکام ۴ : ۱۳۹، الباب ۴۱ فی علامه شهر رمضان، الحدیث ۱۷.

۲- (۲) رجال النجاشی: ۲۵۵، الرقم ۶۶۹. وفیه: علی بن محمد بن شیره.

۳- (۳) رجال الطوسی: ۳۸۸، الرقم ۵۷۱۱ و ۵۷۱۲.

۴- (۴) الخلاصه: ۳۶۳ / ۶.

لاـ يـدخل فيه الشـک، صم للرؤيه وافطر للرؤيه) حيث دلّ على أن اليقين ب (شـعبان) لا يكون مـدخولاً بالشک فى بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلّا بدخول شهر رمضان.

وللكلام محل آخر. وإن السـند لا يخلو عن تأمل. وأما دلالتها فقال الشيخ الأنصارى قدس سره أنها أظهر ما فى الباب فى الدلاله على اعتبار الاستصـحاب(۱) حيث إن قـوله عليه السـلام «اليقين لاـ يـدخل فيه الشـک» قضـيه كليه تعم اليقين بعـدم دخول شـهر رمضان وغيره فيكون مقتضاها عدم وجوب الصوم إلى أن يعلم دخول شـهر رمضان كما أنه لا يجوز الإفطار إلى أن يعلم دخول شهر شوال.

وقـد يقـال: إن مراجعه الأخبـار الـوارده فى يوم الشـک يوجب الجزم بـأن الصوم بنيه شـهر رمضـان لابـد من أن يكون مع إحراز دخول شهر رمضان، ولا يجوز الصوم يوم الشک بنيه رمضان حتى بعنوان الرجاء والاحتياط، ومن صام كذلک فعليه قضاء ذلک الصوم مع تبين أنه كـان من رمضـان، وقـد جعـل فى الوسائـل لـذلک بابـاً، والمكـاتبه ظاهرهـا لاـ أقل من احتمال أنها من تلک الروايات، وقـد أيد هذا الاحتمال النائينى قدس سـره وقال: ولذا لم يعبّر فى هذه المكاتبه بالنقض، وورد فيها بأن اليقين لا يدخل فيه الشـک بمعنى أن يوم الشـک لاـ يـدخل فى الصوم فى أيـام شـهر رمضـان بحيث يجوز صومه بنيه شـهر رمضـان، ولو بعنوان الرجـاء والاحتياط، ولكن لا يخفى عـدم كون المكاتبه من تلک الأخبار فإنه لو كان المراد منها ما ذكر لم يكن فى ذيلها «وافطر للروءيه» لأـن تلـک الأخبار ناظره إلى خصوص يوم الشک المردد بين كونه آخر شـعبان أو أول رمضان وما ذكر النائينى قـدس سره من قرينيه التعبير بالدخول لا يمكن المساعده

۱- (۱) فرائد الاُصول ۳ : ۷۱.

وربما يقال: إن مراجعه الأخبار الوارده فی یوم الشک یشرف القطع بأن المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان، وأنه لابد فی وجوب الصوم ووجوب الإفطار من الیقین بدخول شهر رمضان وخروجه، وأین هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد فی الوسائل لذلک من الباب تجده شاهداً علیه.

علیه؛ لأن الدخول عباره اُخری للنقض ولذا یقال دلیل الخصم مدخول وکأن ما یدخل فیه یفکک أجزاءه وینقضه.

نعم، قد یقال کما فی کلام الماتن أیضاً: إنّ المراد بالیقین فی المکاتبه خصوص الیقین بدخول الشهر بمعنی أنه یعتبر فی لزوم ترتیب آثار دخول الشهر إحراز دخوله؛ ولذا لا یجب صوم شهر رمضان إلّا بإحراز دخوله کما لا یجوز الإفطار إلّا بإحراز دخول شوال، وهذا لا یرتبط بالاستصحاب فإن هذا الحکم ثابت ولو قیل بعدم اعتبار الاستصحاب، ولذلک أیضاً باب فی الوسائل.

وفی صحیحه محمد بن مسلم: «إذا رأیتم الهلال فصوموا وإذا رأیتموه فافطروا ولیس بالرأی ولا التظنی ولکن بالرؤیه»(1) والمراد بالرؤیه العلم بها بقرینه مثل صحیحه علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «عن الرجل یری الهلال فی شهر رمضان وحده لا یبصره غیره، أله أن یصوم؟ قال: إذا لم یشک فلیفطر وإلّا فلیصم مع الناس»(2) والمراد انفراد الشخص برؤیه هلال شوال کما یظهر من الجواب، ولکن فیما رواه علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «قال سألته عمن یری هلال شهر رمضان وحده لا یبصره غیره أله أن یصوم؟ فقال: إذا لم یشک فیه فلیصم وحده، وإلّا یصوم مع الناس إذا صاموا»(3) والحاصل

1- (1) وسائل الشیعه 7 : 182، الباب 3 من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث 2.

2- (2) المصدر السابق : 188، الباب 4، الحدیث الأول.

3- (3) المصدر السابق: الحدیث 2.

ومنها: قوله عليه السلام : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»[۱] وقوله عليه السلام : (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس) وقوله عليه السلام : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) وتقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغايه فيها إنما هو

يدور الأمر فى المكاتبه بين حملها على قاعده الاستصحاب وهى النهى عن نقض اليقين بالشك، وبين الحمل على حكم الصوم وحكم الإفطار فى اليوم المردد بين آخر شعبان أو أول رمضان أو اليوم المردد بين آخر رمضان وأول شوال، وهذه قاعده تختص بالشهور وحكم ظاهرى عند الشك فيها وليس فى البين قرينه على الأول فما ذكره الشيخ قدس سره من كونها أظهر ما فى الباب لا يمكن المساعده عليه لعدم التفريع فى المكاتبه أوّلاً، وصحه التفريع على كلا الاحتمالين ثانياً.

[۱] من الروايات المستدل بها على الاستصحاب موثقه عمار عن أبى عبدالله عليه السلام : «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»(۱) وذكر الماتن فى تقريب الاستدلال بها على الاستصحاب أن الصدر وهو قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف» حكم لجميع الأشياء بعناوينها الواقعيه وأن كلّ ما يفرض فى الخارج من الأشياء كالحجر والنبات والحيوان محكوم بالطهاره بعنوانه الواقعى، وبذيلها تدلّ على استمرار الطهاره فيه إلى أن يعلم بعروض القذاره له سواء كانت فى الشبهه الحكميه كما إذا شك فى أن غليان العصير يوجب نجاسته أم لا أو فى الشبهه الموضوعيه كما إذا شك فى قذاره شيء لاحتمال إصابه البول إياه، وهذا الحكم أى الحكم باستمرار الطهاره الثابته له إلى أن يعلم طرو القذاره هو الاستصحاب حيث إن استمرار الطهاره الواقعيه بحسب الواقع لا يدور مدار العلم بل تبقى إلى عروض القذاره سواء علم بعروضها

۱- (۱) وسائل الشيعه ۲ : ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

لبيـان اسـتمرار مـا حكم على الموضوع واقعاً من الطهاره والحليّه ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضـده أو نقيضه، لا لتحديـد الموضوع، كى يكـون الحكـم بهمـا قاعـده مضـروبه لمـا شـك فى طهـارته أو حلّيته، وذلـك لظهـور المغيّى فيهـا فى بيـان الحكم للأشـياء بعناوينها، لا بما هى مشكوكه الحكم، كما لا يخفى.

المكلف أم لم يعلم فالاسـتمرار المتعبـد به فى ذيـل الروايه حكم ظـاهرى كما هو مفاد الاستصـحاب فيكون العلم بالقـذاره قيـداً وغايه لنفس الاسـتمرار الظاهرى لا قيـداً للشـىء المحكوم بالطهاره فى الصـدر بأن يكون معنى الحديث: كل شـىء إلى أن يعلم بقذارته محكوم بالطهاره، كما هو مفاد قاعده الطهاره فإن الغايه المفروضه لا يمكن أن تكون قيداً للموضوع وقيداً لنفس الحكم فـإن لحاظها قيـداً للحكم عـدم لحاظها فى مرتبه لحاظ الموضوع، وكونها قيـداً لحاظها قبل لحاظ الحكم، وفيه محـذور اسـتعمال اللفظ فى معنيين، وبتعبير آخر لو كانت الغايه قيداً للموضوع فى الصدر بأن يكون مفادها بهذا اللحاظ قاعده الطهاره، وقيداً وغايه للاسـتمرار حتى يسـتفاد اعتبـار الاستصـحاب لزم أن تلاحـظ الغـايه بلحاظين مختلفين بخلاف ما إذا جعلت غايه للحكم بالطهاره للأشياء بعناوينها، وأن هذا الحكم مستمر إلى أن يعلم بالقذاره فيكون مفادها اعتبار الاستصحاب فقط.

فى إمكان شمول الروايات لقاعده الطهاره والحليه وبيان الحكم الواقعى للأشياء

فتحصل أنّ الأمر يـدور بين أن يكون مفاد الموثقه قاعـده الطهاره فقط كما إذا كانت الغايه قيـداً للموضوع المـذكور فى الصـدر وبين أن يكون مفادهـا الاستصـحاب كمـا إذا كـان الصـدر متكفلاًـ للحكم الواقعى للأشـياء بعنوانيهـا الواقعيه، والـذيل دالّ على استمراره ظاهراً إلى العلم بالخلاف، وبما أن ظهور الصدر فى كونه حكماً للأشياء بعناوينها الواقعيه يتعين حمل الموثقه على بيان اعتبار الاستصحاب

....

لا قاعده الطهاره ودعوى أنها متكفله لبيان الاستصحاب والقاعده معاً فقد تقدم أن ذلك يوجب محذور اللحاظين المختلفين فى الغايه.

ثمّ ذكر قدس سره فى آخر كلامه أن ما فى ذيل الموثقه من قوله عليه السلام : «فإذا علمت أنه قذر فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك» يوءيد بأن مفادها الاستصحاب لا قاعده الطهاره حيث إن ظاهر الذيل تفريع على الاستمرار المستفاد من الغايه فقط، وأنه بيان حدّ للغايه منطوقاً ومفهوماً لا أنه تفريع على المغيّا مع الغايه بأن يكون تفريعاً لقاعده الطهاره المستفاده من المغيّا بالغايه وذكر قدس سره فى هامش الكتاب إمكان استفاده قاعده الطهاره والاستصحاب من الموثقه بدعوى أن العموم فى الصدر يعم بعض الأشياء المشتبهه كالمايع المردد بين البول والماء والمردد بين الخل والخمر، وإذا حكم على تلك الأشياء بالطهاره، وأن الطهاره فى الأشياء مستمره إلى العلم بالقذاره يكون مفادها بالإضافه إلى بعض الأشياء قاعده الطهاره، وبالإضافه إلى غيرها مفاد الاستصحاب ويتم الأمر فى بعض المشكوكات التى لا يعمها الصدر بعدم احتمال الفرق.

أقول: الحليه الثابته لما هو مردد بين البول والماء لا يمكن أن تثبت له بما هو عنوانه الواقعى، ولا بما هو مصداق الشىء بل تثبت بما هو مردد بينهما، وظاهر الصدر ثبوت الحليه لما يصدق عليه عنوان الشىء بما هو مصداقه أو بعنوانه الواقعى بل وظاهر العموم الثانى، وذكر المحقق النائينى قدس سره أنه لا يمكن أن يعم الصدر بيان الطهاره أو الحليه للأشياء بعناوينها الواقعيه والطهاره والحليه بمفاد قاعدتيهما ولو بملاحظه الغايه وذلك فإن الحكم الظاهرى متأخر عن الحكم الواقعى بمرتبتين فإن جعله موقوف على جعل الحكم الواقعى لموضوعه، وفرض الشك فيه بأن يلاحظ

....

العصير العنبى بعد غليانه فيجعل له الطهاره أو النجاسه واقعاً ليمكن الشك فى حكمه الواقعى فيجعل له الطهاره ما دام الجهل بحكمه الواقعى وإذا كان جعل الطهاره الظاهريه بمفاد قاعدتها موقوفاً على جعل الحكم الواقعى وفرض الشك فيه لكان قوله عليه السلام : «كل شيء طاهر» قاصراً عن بيان الحكم الظاهرى مع كونه فى مقام بيان الطهاره للأشياء بعناوينها الواقعيه وبما أن الغايه للطهاره المجعوله فى العلم بالنجاسه فلا يستفاد منهما إلاّ قاعده الطهاره وقاعده الحليه فإن الحكم الواقعى لا يمكن أن يكون مغيّاً بالعلم بالخلاف فالغايه الوارده تهدم ظهور الصدر وتقلبه إلى مفاد القاعدتين وذلك فإنه وإن أمكن أن تكون غايه الطهاره عروض النجاسه أو الحرمه بأن تكون الغايه غايه للحكم الواقعى ويكون العلم مذكوراً فيها بما هو طريق محض إلى عروض النجاسه والحرمه بأن يكون مفاده كل شيء طاهر إلى عروض القذاره له، وحلال إلى عروض الحرمه له إلاّ أن هذا خلاف الظاهر فى أن للعلم دخلاً فى انتهاء الطهاره والحليه.

وكذا حمل الغايه فى تلك الروايات على كونها بمفاد مستقل بأن يكون الصدر متكفلاً ببيان الطهاه والحليه للأشياء بعناوينها الواقعيه والغايه متكفله ببيان استمرارهما للأشياء إلى حصول العلم بالخلاف كما هو ظاهر كلام صاحب الكفايه خلاف الظاهر، وذلك فإن الحكم الواقعى سنخ من الحكم يثبت للأشياء بعناوينها الواقعيه، والحكم بالاستمرار الظاهرى سنخ آخر من الحكم حيث إنه حكم ظاهرى يكون طريقاً والموضوع له الشك فى استمرار الحكم الواقعى وعدمه فيحتاج استفاده الحكم الواقعى من الصدر، والحكم عليه بالاستمرار إلى العلم بالخلاف إلى تقدير الموضوع للحكم بالاستمرار كما لو كان الوارد فى الروايه كل شيء طاهر، وتلك

....

الطهـاره تسـتمر فيه إلى العلم بالخلاـف لأـمكن اسـتفاده الحكمين، وهـذا بخلاف ما إذا كانت الغايه بياناً للاسـتمرار الواقعى فإن ثبوت الحكم الواقعى واسـتمراره فى الحقيقه حكم واحـد كمـا إذا ورد كـلّ شـىء طـاهر إلى أن يلاـقى نجساً فلا يحتاج فيه إلى تقـدير الموضوع فإن الموضوع له نفس الشـى بعنوانه الواقعى ما لم يلاق نجساً كما هو مفاد قوله: البئر طاهر إلى أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه(۱).

أقول: ما ذكره قدس سره من أن حمل الغايه على بيان حكم ظاهرى بمفاد الاستصحاب والالتزام بكون الصدر بياناً لحكم الأشياء بعناوينهـا الواقعيه خلاـف الظـاهر حيث يحتـاج ذلـك إلى تقـدير الموضوع للحكم الثـانى المـدلول عليه بالصـدر خلاف الظاهر صحيح.

وأمـا مـا ذكره رحمه الله من أنّ عـدم تكفـل الصـدر للحكم الواقعى الثابت للأشـياء بعناوينها الواقعيه وللحكم الظاهرى لها بمفاد قاعـده الطهـاره أو الحليه مسـتحيل للوجه الـذى ذكره لاـ يمكن المساعـده عليه فـإنه يمكن تقريب تكفـل خطاب واحـد للطهاره الواقعيه لجمله من الأشياء والطهـاره الظاهريه لما يشك فى نجاسـته بشـبهه مفهوميه أو مصـداقيه بأن اعتبر الشارع النجاسه لبعض الأشـياء بعناوينهـا الواقعيه من قبـل كـالخمر والخنزير والميته وغير ذلك، ثمّ لاحظ الأشـياء التى لا تـدخل فى تلك العناوين التى جعـل لهـا النجـاسه من قبـل مع ملاـحظه الأشـياء المحتمل دخولها فى تلك العناوين بشـبهه مفهوميه أو موضوعيه عنـد المكلف ويجعل الطهاره لكل منها بحيث تكون الطهاره المجعوله بالإضافه إلى غير الداخله فى العناوين المجعوله لها

۱- (۱) وسائل الشيعه ۱ : ۱۲۶، الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق، الحديثان ۶ و ۷.

....

النجاسه طهاره واقعیه، وبالإضافه إلی ما یحتمل دخوله فیها لشبهه مفهومیه أو موضوعیه طهاره ظاهریه کما إذا قال: کل شیء طاهر حتی یلاقی نجساً أو یعلم نجاسته.

وبتعبیر آخر: لا یلزم فی جعل الطهاره الظاهریه للمشکوکات جعل الطهاره لها من قبل بعناوینها الواقعیه لیدعی لزوم المحذور المذکور بل یکفی فی جعلها لحاظ احتمال المکلف ثبوت النجاسه لاحتمال کونه داخلاً فی العنوان المحکوم علیه بالنجاسه بل احتمال ثبوت کون الشیء منها. ولا یخفی أن المدعی إمکان تکفل خطاب واحد للحکم الواقعی بالطهاره أو بالحلیه لجمله من الأشیاء واعتبار الطهاره أو الحلیه الظاهریه لجمله اُخری. وأما وقوع ذلک فی الروایات المتقدمه فلا ندّعیه فإن الغایه المذکوره فی تلک الروایه أمر واحد، وظاهره أنه قید لنفس الحکم المذکور فیها بصوره واحده لا لبعض الأحکام الانحلالیه فیتعین أن یکون مفادها الحکم الظاهری فقط؛ لأن الغایه قید للموضوع لا محاله، والحکم الواقعی یثبت للشیء بعنوانه لا یعتبر فیه عدم العلم بنجاسته أو بحلیته. نعم، إذا کانت الغایه متعدده کما فی المثال تکون قرینه علی أن کلاً منهما غایه لبعض الأحکام الانحلالیه ولا محذور فیه، وإذا قام دلیل علی نجاسه شیء بعنوانه کالدم من الإنسان أو الحیوان ذی النفس یعلم أنه غیر داخل فی مدلول قوله: کل شیء طاهر إلی أن یلاقی نجساً أو یعلم نجاسته، وإذا شک فی نجاسه شیء بالشبهه المفهومیه أو المصداقیه یصح التمسک بقوله: کل شیء طاهر إلی أن یلاقی نجساً أو یعلم قذارته، من غیر أن یکون من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه.

وقد یجاب عن امتناع تکفل الصدر لکل من الطهاره للأشیاء بعناوینها الواقعیه

....

وللأشـياء المشـكوكه طهارتهـا بشـبهه خـارجيه أو حكميه بـأن مـا ذكر من تـأخر رتبه الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين إنما يوجب امتنـاع الجمع بينهمـا فى الإنشاء لو قيل بأن الأمر الإنشائى ومنه الحكـم ـ طهاره كانت أو غيرها ـ توجـد باسـتعمال اللفظ فإنه على هذا المسـلك لا طهاره للأشياء بعناوينها الأوليه يعنى الواقعيه ليمكن لحاظ الشك فيها لبعض الأشياء ليجعل لها الطهاره الظاهريه أيضاً وأما إذا قلنا بما هو الصـحيح من أن الأمر الإنشائى لا يوجـد باللفظ بل بمجرد الاعتبار الـذى هو فعل النفس، وإنما يكون اللفظ مبرزاً لتحققه الـذى يكون بالنفس فلا محذور حيث يمكن اعتبار الطهاره للأشـياء بعناوينها الواقعيه ثمّ اعتبار الطهاره للأشـياء بلحـاظ الشـك فى الاعتبـار الأول فيهـا وإبراز كلا الاعتبارين بمبرز واحـد مثل قوله عليه السـلام : «كل شـىء طاهر» أو «حلال».

أقول: الظاهر أن الوجه الذى ذكره المحقق النائينى قدس سـره غير صـحيح حتى على القول بأن الأمر الإنشائى يوجد باللفظ حتى مع الغمض عن الجواب السابق الـذى ذكرناه، وذلك لما تقـدم فى بحث إمكان قصـد التقرب فى متعلق الأمر من أن المتأخر عن الحكم بمرتبه أو مرتبتين لا يمكن أن يلاحظ قبل الحكم بشـخصه تفصـيلاً إلاّ أنه يمكن لحاظه بالعنوان المشـير إليه المتحقق فى ظرفه، وعليه فمـا يتوقف عليه جعل الطهاره الظاهريه لبعض الأشـياء لحاظ الشك فى طهارتها الواقعيه المتحقق فى ظرفها ولو بعد ذلـك ومع لحاظ الأشـياء بعناوينها الواقعيه ولحاظ المشـكوك فى طهارتها فى موطنها بالعنوان المشـير إليها يمكن جعل الطهاره لكل منها فتكون الطهاره واقعيه لما جعل له بعنوانه الواقعى، وظاهريه بالإضافه إلى ما جعل له بذلك العنوان المشير.

وأما ما ذكر فى الجواب من التفصيل بين الالتزام بأن الإنشاء إبراز أو إيجاد

....

فالظاهر أنه لا يفيد فی المقام فإن الأُمور الاعتباریه تعتبرها النفس إلاّ أن مجرد اعتبارها لا یکفی فی حصول عناوینها حتی عند المعتبر (بالکسر) بل لابد من إبرازها بقول أو فعل حیث إن الإبراز مقوم لعناوینها فاعتبار ملکیه شیء لآخر مجاناً أو بالعوض لا یکون تملیکاً مجانیاً أو بیعاً ما لم یبرز لیعمه ما دل علی صحه الهبه أو نفوذ البیع، وکذا مجرد الطهاره فإن اعتبارها للأشیاء إنما تکون حکماً بطهارتها بالإبراز فیتأخر الحکم علی شیء مشکوک بالطهاره عن جعل الطهاره له بعنوانه الواقعی فیعود المحذور. أضف إلی ذلک أن الروایات کلّها إخبار عن أحکام الشریعه المجعوله من قبل لا أنها تحصل بقوله علیه السلام لیقال: إن الإنشاء هو الإبراز لا الإیجاد فتدبر.

وقد یقال فی امتناع تکفل صدر الروایات لبیان الطهاره للأشیاء بعناوینها الواقعیه وللأشیاء المحتمله دخولها فی العناوین النجسه وجه آخر وهو: أن الطهاره الواقعیه کالحلیه الواقعیه لا تکون من الأحکام المجعوله الاعتباریه بل المجعول الإنشائی هی النجاسه والحرمه فإنه لو کانت الطهاره أو الحلیه الواقعیه مجعوله لزم أن لا تکون الأشیاء قبل الجعل لا طاهره ولا نجسه، ولا حلالاً ولا حراماً مع أن الأعیان الخارجیه قسم منها یستقذره العرف، وقسم منها لا یستقذره، ویکون الاستقذار فی الثانی بتلوثه بالأول، والتطهیر عرفاً إزاله ذلک التلوث بالغسل ونحوه، وإرجاعه إلی الحاله الأصلیه التی لا استقذار فیها لا أیجاد أمر آخر وتکون الطهاره والتطهیر عند الشارع أیضاً کذلک فلا تکون طهاره المغسول أمراً اعتباریاً إنشائیاً. نعم، للشارع إلحاق بعض غیر المستقذر بالمستقذر العرفی أو إلحاق المستقذر العرفی کالخارج بالتقیؤ بغیره، وکذا الحال فی الحلیه الواقعیه. نعم، الطهاره أو الحلیه الظاهریه من

....

المجعولات الإنشائیه وعلى ذلک فلو کان قوله علیه السلام : «کل شیء نظیف» أو «طاهر» ناظراً إلى بیان الطهاره الواقعیه للأشیاء بعناوینها الواقعیه یکون إخباراً وعلى تقدیر إراده الطهاره الظاهریه إنشاءً والجمع بین الإخبار والإنشاء فی استعمال واحد غیر ممکن. أضف إلى ذلک أن الطهاره الواقعیه ولو على تقدیر کونها مجعوله مغایره للطهاره الظاهریه حیث إن الاُولى مجعوله بنفسها والطهاره الظاهریه هو البناء العملی على الطهاره فإرادتهما من کل شیء طاهر یوجب استعمال اللفظ فی المعنیین والجمع بین اللحاظین المتنافیین.

أقول: فی کلامه (طاب ثراه) موارد للنظر:

أولاً _ وقوع التهافت فیه حیث ذکر فی الأول أن النجاسه الواقعیه مجعوله شرعاً ثمّ ذکر أن الأعیان الخارجیه بعضها مستقذر عرفاً وبعضها غیر مستقذر، ولیس عند الشارع إلاّ إلحاق بعض الأعیان من القسم الثانی بالأول، ومن الأول بالثانی، وأن التطهیر عباره عن إزاله التلوث من العین غیر المستقذره فی نفسها وأرجاعها إلى حالتها الأولیه فإن مقتضى ذلک کون النجاسه أیضاً غیر مجعوله وأن المراد بالإلحاق الإلحاق الحکمی بأن یحکم لبعض الأعیان غیر المستقذره کغیر المذکى من الحیوان بتذکیه شرعیه بعدم جواز أکلها واستعمالها فی الصلاه فیها إلى غیر ذلک.

وثانیاً _ أن الاستشهاد لعدم کون الطهاره والحلیه الواقعیتین مجعولتین بما ذکره غیر صحیح، فإن لزوم عدم الاتصاف بالطهاره والنجاسه، وکذلک عدم الاتصاف بالحلیه والحرمه قبل الجعل لیس من المنکرات عند المتشرعه کیف فإن البحث فی الأفعال بأنها قبل حکم الشارع کانت على الحظر أو الإباحه أو على الوقف عند العقل مسأله معروفه عند القدماء، وقد ترکها المتأخرون لعدم ترتب ثمره عملیه علیها.

....

والحاصـل كون الحليه الشـرعيه مجعوله لاـ تحتـاج بعـد الإمكـان إلى أزيـد من ظـاهر الأـدله مثل قوله سـبحانه: «أُحل لكم صـيد البحر»(١) و«أُحـل لكم ليله الصـيام الرفث إلى نسـائكم»(٢) و«أحلت لكم بهيمه الأنعـام»(٣) وهكـذا حيث لاـ يفهم منها عرفاً إلاّ مقابل التحريم فى مثل قوله سـبحانه: «حرمت عليكم الميته والدم»(۴) إلى غير ذلـك. نعم، قيل: إن كلاًّ من الطهاره والنجاسه أمر واقعى قد كشف عنهما الشارع، وهذا أيضاً كالالتزام بأن الطهاره أمر واقعى والنجاسه أمر جعلى خلاف الظاهر، وقد ورد فى ذيل الصـحيحه الداله على أمر إصابه البول وحكمه المجعول لبنى إسرائيل: «وقد وسع اللّه عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»(۵).

وثالثاً ــ أن الجمع بين الإخبار والإنشاء فى استعمال واحـد بأن يكون المراد بالإضافه إلى بعض موارد الانحلال مـدلول الخطاب هو الإنشـاء بالإضـافه إلى بعضـها الآخر الإخبار لا محـذور فيه فإن الاختلاف بين الإخبار والإنشاء فيما إذا لم يكن صـيغه خاصـه للإنشـاء بـل فيهـا أيضـاً ليس فى نـاحيه المسـتعمل فيه بـل المسـتعمل فيه فى موارد الإخبـار والإنشاء أمر واحـد وهو إظهار ثبوت الشـيء، ويكون الغرض من الإظهار قصـد الحكايه عن ثبوته الواقعى مع قطع النظر عن الإظهار، واُخرى قصـد ثبوته بهـذا الإخبار فيكون الأول إخباراً والثانى إنشاءً مع أن الإخبار والإنشاء لا يجرى

١- (١) سوره المائده: الآيه ٩۶.

٢- (٢) سوره البقره: الآيه ١٨٧.

٣- (٣) سوره المائده: الآيه ١.

۴- (۴) سوره المائده: الآيه ٣.

۵- (۵) وسائل الشيعه ١ : ١٠٠، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعده ولا الاستصحاب إلّا أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنها ظاهره فى استمرار ذاک الحکم الواقعى ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، کما أنه لو صار مغيّىً لغايه، مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمه، لدلّ على استمرار ذاک الحکم واقعاً، ولم يکن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلاله على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلک استعمال اللفظ

فى مثل قوله عليه السلام ؛ فإن قوله عليه السلام کما ذکرنا کله إخبار عن حکم الشريعه من حين تأسيسها حتى فيما إذا کان قوله بصوره الإنشاء، وإذا کان مدلول الکلام انحلالياً فيمکن أن يکون القصد بالإضافه إلى بعض المدلول الإنشاء وبالإضافه إلى بعضه الآخر الإخبار. مثلاً إذا باع البايع أحد المتاعين من المشترى بمئه واستدعى المشترى المتاع الآخر أيضاً بالمئه وقال البايع: بعت المتاعين بما ذکرت فيريد بإبراز البيع بالإضافه إلى المتاع الأول الحکايه وبالإضافه إلى الثانى حصول البيع وإنشاءه.

ومما ذکرنا يظهر الحال فى الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه فإن الاختلاف فيهما ليس فى المستعمل فيه بالإضافه إلى لفظ الطهاره ليکون إرادتهما استعمالاً للفظ فى معنيين بل هما أمر واحد فى ناحيه المستعمل فيه، وإنما يکون أحدهما نفسياً والآخر طريقياً فإنه لا يکون فى الشىء ملاک يوجب اعتبار القذاره له فيعتبر کونه طاهراً من غير اعتبار العلم والجهل، ويعتبر للشىء مع الجهل بطهارته الواقعيه طهاره ما دام الجهل لتسهيل الأمر على المکلف بکون جهله عذراً فيما إذا أوجب ارتکابه مخالفه الواقع فتکون طهاره ظاهريه، فالاختلاف فى ناحيه الملاک والفرض من الاعتبار، ولکن هذا کله فى تصوير إمکان الاستعمال، وإلّا فقد تقدم ظهور الروايات فى الحکم الظاهرى خاصه.

ودعوى أن الغايه الوارده فى الروايات قيد للحکم ولکن بالإضافه إلى الأشياء

ص : ۱۸۴

فی معنیین أصلاً، وإنما یلزم لو جعلت الغایه مع کونها من حدود الموضوع وقیوده غایه لاستمرار حکمه، لیدلّ علی القاعده والاستصحاب من غیر تعرض لبیان الحکم الواقعی للأشیاء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل (کل شیء حلال، أو طاهر) فی أنه لبیان حکم الأشیاء بعناوینها الأوّلیه، وهکذا (الماء کله طاهر)، وظهور الغایه فی کونها حداً للحکم لا لموضوعه، کما لا یخفی، فتأمل جیّداً.

ولا یذهب علیک انه بضمیمه عدم القول بالفصل قطعاً بین الحلّیه والطهاره وبین سائر الأحکام، لعمّ الدلیل وتمّ.

بعناوینها الواقعیه لیس قیداً بل ذکر العلم لمجرد الطریقیه المحضه فیکون الحکم بالطهاره بالإضافه إلی المشکوکات طهاره ظاهریه، وبالإضافه إلی الأشیاء بعناوینها الواقعیه طهاره واقعیه لا یمکن المساعده علیها؛ لما تقدم من أن الغایه الوارده فیها واحده، والحکم المذکور فیها وإن کان انحلالیاً إلاّ أنه مذکور بصوره واحده وظاهرها کون الغایه قیداً لذلک الحکم المذکور بصوره واحده.

وأما ما ذکر فی الفصول من أن الروایات داله بصدرها علی قاعده الطهاره وقاعده الحلیه، وبذیلها علی استصحابهما و . . . فلا یخفی ما فیه فإنه إذا کان الشیء محکوماً بالطهاره الظاهریه وشک فی تنجسه بعد ذلک فمفاد قاعده الطهاره کافٍ فی الحکم بطهارته حیث لم یعلم نجاسته، وکذلک الحال فی الشک فی طرو الحرمه لما کان محکوماً بالحلیه الظاهریه فلا موضوع للاستصحاب لعدم خروج الشیء عن موضوع القاعدتین.

وعن الشیخ قدس سره التفصیل بین الروایات فی دلالتها علی اعتبار الاستصحاب وعدم دلالتها حیث ذکر أن قوله علیه السلام : «الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنه قذر» ظاهره الاستصحاب؛ لأن المیاه کلّها مسبوقه بالطهاره ولو کان مفاده قاعده الطهاره لاختص

ثم لاـ يخفى أن ذيل موثقه عمار: (فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيّى واقعياً ثابتاً للشىء بعنوانه، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها، وأنه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيّى، كما لا يخفى على المتأمل.

مدلوله بموارد نادره كما إذا طرأ على الماء حالتان من الطهاره والانفعال ولم يعلم المتقدم منهما وذلك لحكومه الاستصحاب فى طهارته على قاعده الطهاره، ولكن لاـ يخفى ما فيه فإنه إنما يلزم الحمل المذكور لو قيل باعتبار الاستصحاب حتى فى الشبهات الحكميه وأما لو قيل بعدم اعتباره فيها كالشك فى تنجس ماء البئر بملاقاه النجاسه أو فى مقدار الكر مع ملاقاه المشكوك كريته بالنجاسه فيرجع فى جميعها إلى قاعده الطهاره.

مع أنّه لا دلاله فى الروايه على أن الحكم بالطهاره لكون المياه مسبوقه بالطهاره لتدل على اعتبار الاستصحاب بل مدلولها الحكم بطهاره كل ماء شك فى طهارته ونجاسته فيمكن أن يكون الوجه فى الحكم بالطهاره نظير الحكم فى الأهله قاعده مضروبه فى المياه عند الشك فى تنجسها نظير القاعده المضروبه فى الأهله فلا دلاله لها على اعتبار الاستصحاب بحيث لو لم يتم دليل على اعتبار الاستصحاب من غير ناحيه هذه الروايه لقلنا باعتباره أخذاً بهذه الروايه مطلقاً أو فى المياه خاصه. نعم، قد يقال بدلاله صحيحه عبداللّه بن سنان الوارده فيمن أعار ثوبه الذمى على اعتبار الاستصحاب قال: «سأل أبى أبا عبداللّه عليه السلام وأنا حاضر أنى أُعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علىّ فأغسله قبل أن اُصلى فيه؟ فقال أبو عبداللّه عليه السلام : صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته أياه وهو طاهر

....

ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه»(۱) نعم مدلولها لا يعم الاستصحاب فی غیر الطهاره.

أقول: قد ذکرنا فی بحث الفقه عدم دلاله الصحیحه علی اعتبار الاستصحاب حتی فی الطهاره الخبثیه فإنه لو کان السوءال عن مثل الإناء الذی یعیره الذمی المفروض فی السوءال وکان جوابه علیه السلام لا بأس بالأکل والشرب فیه لأنک أعرته وهو طاهر ولم تعلم أنه نجسه کان ظاهراً فی اعتبار الاستصحاب؛ لأن المشروط فی جواز الأکل والشرب فی الإناء طهارته بخلاف الثوب فإنه لم یذکر الإمام علیه السلام طهاره الثوب بل ذکر عدم البأس بالصلاه فیه والصلاه فی الثوب الذی لا یعلم نجاسته جائز واقعاً وإن لم نقل باعتبار الاستصحاب ولا اعتبار قاعده الطهاره. نعم، بعد العلم بنجاسه الثوب لابد فی الصلاه فیه من إحراز طهارته وتمام الکلام فی بحث الفقه.

ولا یخفی أن الطهاره من الخبث کالطهاره من الحدث حکم وضعی فیکون أمراً اعتباریاً کالخبث ولیست طهاره شیء مجرد عدم اعتبار النجاسه فیه بل اعتبار خلو الشیء عن الخبث کما یشهد بذلک خطابات کیفیه تطهیر المتنجسات کما هو الحال فی الحلیه أیضاً فی مقابل الحرمه فلیست حلیه شیء مجرد عدم اعتبار حرمته بل هی اعتبار عدم حرمته، ودعوی عدم الحاجه إلی هذا الاعتبار بعد اعتبار النجاسه کدعوی عدم الحاجه إلی اعتبار الحلیه بعد اعتبار الحرمه للمحرمات مدفوعه بأن الأمر الاعتباری یکفی فیه الأثر والخروج عن اللغویه فاعتبار الطهاره لغیر النجاسات للردع عن ما عندهم فی بعض الأشیاء من عدها من الأخباث والقذارات کما یری من

۱- (۱) وسائل الشیعه ۳ : ۴۳۴۸، الباب ۷۴، من أبواب النجاسات، الحدیث الأول.

ثم إنـک إذا حققّت مـا تلونـا عليـک ممـا هو مفاد الأخبار، فلا حاجه فی إطاله الکلام فی بيان سائر الأقوال [۱] والنقض والإبرام فيمـا ذکر لها من الاسـتدلال ولا بأس بصـرفه إلی تحقيق حال الوضع وأنه حکم مسـتقل بالجعل کالتکليف أو منتزع عنه وتابع له فی الجعل أو فيه تفصيل حتی يظهر حال ما ذکر ها هنا بين التکليف والوضع من التفصيل [۲].

العادات عند بعض المجتمعات حتی من المتشرعه.

[۱] لا ـ بـأس بـالتعرض فی المقـام إلی مـا يقـال مـن التفصـيل بيـن الشـک فی الرافـع وبيـن الشـک فی رافعيه الموجـود بجريـان الاستصـحاب فی الأول دون الثانی کما حکی ذلک عن السبزواری رحمه الله بـدعوی أن اليقين بالرافعيه لا ينافی اليقين بالشـیء کمـا أن اليقين به لا ـ ينـافی اليقين بهـا فـإنه إذا توضـأ شـخص يکون علی يقين بطهارته مع يقينه بأن البول رافع للطهاره، وإنما لا يجتمع اليقين بالطهاره مع اليقين بحصول الرافع أو الشک فی حصوله فرفع اليـد عن اليقين بالطهاره السابقه مع الشک فی حصول الرافع داخـل فی صـدر أخبـار لا تنقض ورفع اليـد عنها باليقين بحصول الرافع داخل فی ذيلها، وحيث إن اليقين برافعيته شـیء لا يصـلح ناقضاً کذلک الشک فی ناقضـيه شـیء کالمذی لا يصلح ناقضاً للمتيقن بالطهاره ولا يستند النقض إلی الشک فی ناقضيه المـذی ولکن لا ـ يخفی أن المنهی عنه فی الأخبـار هو رفع اليـد عن اليقين بالحـاله السـابقه مع احتمال بقائها، وأن اليقين بالحاله السابقه يحسب يقيناً ببقائها من غير فرق بين أن يکون احتمال بقائها مسـتنداً إلی الشک فی وجود الرافع مع إحراز الرافعيه أو إلی الشک فی الرافعيه مع إحراز وجود المشکوک رافعيته.

[۲] ومن جمله الأقوال التفصـيل فی اعتبار الاستصـحاب بين الحکم التکليفی والوضـعی وجريانه فی الثانی دون الأول کما نسـب الفاضل التونی إلی نفسه وإن فسّر

فنقول وبالله الإستعانه:

لا خلاف كما لا إشكال فى اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما فى الجمله مورداً، لبداهه ما بين مفهوم السببيه أو الشرطيه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه.

الوضعى بما يخرجه عن قسم الحكم.

وذكر الماتن قدس سره ما حاصله أنه لا كلام ولا خلاف فى أن المفهوم من لفظ الوضع يخالف المفهوم من لفظ التكليف وإنهما يختلفان بحسب موارد الصدق فى الجمله بمعنى أنه يتحقق فى موارد الوضع من غير أن يكون تكليف فيه كالحدث من الصبى بوطيه صبيه أو امرأه ويتحقق فى مورد التكليف من غير حصول الوضع فيه كتحريم الكذب على المكلف بل لا يمكن الالتزام باتحاد التكليف والوضع لكمال الاختلاف بينهما كالسببيه أو الشرطيه فإنهما يحملان على مثل زوال الشمس مما لا يمكن أن يتعلق به التكليف، ولا ينبغى التأمل فى أن الحكم ببعض معانيه وإن لا يقبل التقسيم إليها كما إذا أُريد منه المجعول الشرعى المقتضى لاختبار أحد طرفى الفعل تعييناً أو تخييراً إلّا أنه بالمعنى الآخر قابل للتقسيم إليهما كما إذا كان المراد منه ما يوءخذ من الشارع بما هو شارع، ويشهد على إطلاق الحكم على كل من التكليف والوضع صحه تقسيمه إليهما فيقال: إن الزوجيه أو الملكيه حكم، ودعوى أن إطلاقه على الوضع بنحو من العنايه والتجوز يدفعها ملاحظه موارد الإطلاق.

ثمّ إنه قد وقع الخلاف فى الوضع فى بعض جهات لا يهم البحث فيها كالبحث فى أن الحكم الوضعى منحصر على أُمور خاصه كالسببيه والشرطيه والمانعيه كما عن العلامه أو مع زياده العليه والعلاميه كما يقال فى أن قصر الصلاه عند خفاء الأذان والجدران لكون عدم السماع والخفاء عله لوجوب القصر أو كونهما علامه للبعد

كما لا ينبغى النزاع فى صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى التكليفى والوضعى، بداهه أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع، إلاّ أن صحه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما وصحه إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثره إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم، والإلتزام بالتجوز فيه، كما ترى.

وكذا لا وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه، كالشرطيه والسببيه والمانعيه _ كما هو المحكى عن العلامه _ أو مع زياده العليه والعلاميه، أو مع زياده

الخاص الموجب للقصر أو مع زياده الصحه والبطلان والعزيمه والرخصه أو أن الحكم الوضعى لا ينحصر عليها بل كل ما ليس من التكليف مما له دخل فيه أو موضوع له أو متعلق له أو حتى ما لم يكن له دخل فيه ولكن يصح إطلاق الحكم عليه فهو وضع، والوجه فى عدم كون البحث فى هذه الجهه مهماً ما يأتى من عدم ترتب ثمره عمليه على انحصاره على ما ذكر وعدم انحصاره عليه بل المهم البحث فى أن الحكم الوضعى كالتكليف مجعول بنفسه أو أنه مجعول تبعى يكون بتبع إنشاء التكليف أو أنه غير مجعول أصلاً.

أقول: لم يظهر الفرق بين العليه والسببيه لتزداد الاُولى على الثانيه، ولم يظهر أيضاً كون العزيمه أو الرخصه وضعاً فإن العزيمه تطلق فى موارد سقوط التكليف المتعلق بالفعل رأساً بحيث لا تبقى مشروعيته كسقوط التغسيل عن الميت الشهيد، وسقوط وجوب التمام فى حق المسافر، والأذان للصلاه فيمن حضر للصلاه فى المسجد بعد تمام صلاه الجماعه وقبل تفرق الصفوف إلى غير ذلك مما لا يكون تكليف متعلق بالفعل ولو ندباً بحيث أمكن الإتيان به بنحو قربى، واُخرى يتعلق به تكليف تخييرى أو استحبابى بعد سقوط الوجوب التعيينى. وأما الصحه والفساد

الصحه والبطلان، والعزيمه والرخصه، أو زياده غير ذلك ــ كما هو المحكى عن غيره ــ أو ليس بمحصور، بل كلّ ما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو فى متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم فى كلماتهم، ضروره أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثره إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميّه أو عمليّه للنزاع فى ذلك، وإنما المهم فى النزاع هو أن الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله.

والتحقيق أن ما عُدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان

فيأتى الكلام فيهما كما يأتى بيان عدم الفرق بين السببيه والشرطيه للتكليف، وإنما يطلق الشرط فى مورد قيد التكليف كما يقال: دخول الوقت شرط لوجوب الصلاه، والاستطاعه شرط لوجوب الحج، والسبب يطلق فى موارد الوضع كما يقال: الملاقاه مع النجس رطباً سبب لنجاسه الطاهر، والموت سبب لنجاسه الميت إلى غير ذلك. وعلى الجمله الحكم الشرعى هو المجعول من الشارع فإن كان ذلك المجعول داخلاً فى عنوان الإيجاب والتحريم أو الترخيص فهو حكم تكليفى، وإن لم يكن داخلاً فيها وكان مما يحمل على الفعل أو غيره من الموضوع فهو حكم وضعى سواء كان جعله بنحو الاستقلال أو تبعاً للتكليف، وقد قسم الماتن الحكم الوضعى إلى أقسام ثلاثه، منها: ما لا يكون مجعولاً لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التبع للتكليف، والمراد من المجعول أن يكون جعل التكليف يوجب حصول المنشأ لحصوله وهذا القسم من الحكم الوضعى لا يقبل الجعل الإنشائى بوجه، بل هو أمر واقعى كالسببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه للتكليف فيكون اتصاف ما هو سبب بالسببيه، وما هو شرط ومانع

مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعى إلاّ تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتى الإشاره إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسببيّه والشرطيّه والمانعيّه والرافعيّه لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً أو ارتفاعاً، كما أنّ اتصافها بها ليس إلاّ ـ لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون فى العلّه بأجزائها

ورافع بالشرطيه، والمانعيه والرافعيه حاصله من غير أن تتوقف على جعل إنشائى استقلالاً أو تبعاً، والوجه فيما ذكره فى هذا القسم ما تقرر فى محله من لزوم الارتباط الخاص بين الشىء وأجزاء علته، وإلاّ لأثر كل شىء فى كل شىء، وعليه فذلك الارتباط الخاص والخصوصيه الموجبه أمر خارجى لا يحصل بالإنشاء بمثل قوله دلوك الشمس سبب لوجوب صلاه الظهر والعصر لبقاء الدلوك بحاله بعد ذلك ولو كان فاقداً لتلك الخصوصيه لكان فاقداً لها بعده، ولو كان واجداً كان واجداً لها قبله أيضاً والحاصل أن تلك الخصوصيه الموجبه لإنشاء التكليف عند حصول الدلوك مثلاً لا يمكن أن تحصل من التكليف المتأخر عنه ولو أطلق بعد قوله يجب الصلاه عند الدلوك السببيه لوجوبها وأنه صار سبباً، لوجوبها فهذا الإطلاق بنحو العنايه أو أنه كنايه عن وجوبها عنده، وفى الحقيقه السببيه ونحوها منتزعه عن الخصوصيه الخارجيه الكامنه فيما يطلق عليه السبب أو الشرط أو المانع أو الرافع قبل إنشاء التكليف بالصلاه.

من ربـط خـاص به كانت مؤثره فى معلولها، لا فى غيره، ولا غيرها فيه، وإلّا لزم أن يكون كل شـىء مؤثراً فى كل شـىء، وتلك الخصوصـيه لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشـمس سـبب لوجوب الصلاه إنشاءً لا إخباراً، ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السـببيه له، من كونه واجداً لخصوصـيهٍ مقتضيهٍ لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاه لاـ تكـاد تكون واجبه عنـد الـدلوك مـا لم يكن هنـاك مـا يـدعو إلى وجوبهـا، ومعه تكون واجبه لا محاله وإن لم ينشأ السـببيه للدّلوك أصلًا.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحه انتزاع السببيه له حقيقةً من إيجاب الصلاه عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

نعم لا بأس باتصافه بها عنايةً، واطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

فى السببيه والشرطيه والمانعيه لنفس التكليف

أقول: لاـ يخفى مـا فى كلامـه من الضـعف فـإنه لا ينبغى التأمل فى أن الوجوب أو غيره من التكليف أمر إنشائى يحصل بالإنشاء والاعتبـار، وإراده المولى لا تتعلق بفعل العبـد فإن فعله غير مقـدر للمولى بما هو مولى والحب والبغض والرضا وإن أمكن تعلقها بفعل العبـد إلّا أن شـيئاً منها لا يكون مصـداقاً للتكليف ولا الإراده حقيقه، بل إراده المولى تتعلق بفعل نفسه وهو إنشاء التكليف مـن الوجـوب والحرمه، والـترخيص يعنى الإبـاحه، وإذا كـان الوجـوب أمراً إنشائيـاً فلاـ يمكن أن تكـون الخصوصـيه الخـارجيه للـدلوك موجـده لوجوب الصـلاه، بـل يكون وجوبهـا بالإنشـاء المعبر عنه بالإيجـاب، والإيجـاب فعـل اختيـارى للمولى وإرادته الإيجـاب يكون بعـد اُمور موطنهـا جميعـاً النفس، ومنها لحاظ صـلاح الفعل عنـد الـدلوك فالخصوصـيه الخارجيه فى الـدلوك توجب الصلاح فى الصلاه عند حصوله، ومن الظاهر أن الصلاح

يعبّر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوك ــ مثلاً ــ بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بـذلک أنه لاـ منشأ لانتزاع السـببيه وسائر ما لأجزاء العله للتكليف، إلّا ما هى عليها من الخصوصـيه الموجبه لـدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأمـا النحو الثـانى: فهو كالجزئيه والشـرطيه والمانعيه والقاطعيه، لما هو جزء المكلف به وشـرطه ومانعه وقاطعه، حيث إن اتصاف شیء بجزئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجمله أمور مقيده بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتصف شیء بذلک ــ أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به ــ إلّا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلک لما كاد

فى الفعـل لاـ يكون تكليفاً ولا موضوعاً لتكليف. وقـد اعترف قـدس سـره فى بحث الشـرط المتأخر عنـدما ذكر أن ما يطلق عليه شرط التكليف لا يكون شرطاً له حقيقه حيث إن المؤثر لحاظه لا نفسه، وإذا كان الكلام فى المقام فى السببيه والشرطيه بالإضافه إلى التكليف المجعول لاـ بالإضافه إلى إنشائه فالـدلوک الموجب للصـلاح فى الصـلاه بحصوله بلحاظه يكون داعياً للمولى إلى إنشـاء الوجوب لهـا عنـده، والإنشـاء بالإضـافه إلى المنشأ لا يكون من قبيل الإيجاد والوجود ليكون الفرق بينهما بمجرد الاعتبار واللحاظ، وإلّا ففى الحقيقه الإيجاد نفس وجود الشـیء بل الإنشاء أمر والمنشأ أمر آخر؛ ولذا يكون المنشأ أمراً متأخراً عن إنشائه زماناً فـإن الإنشـاء متقوم بقصـد تحقق الأـمر الاعتبـارى ولو متـأخراً بإبرازه أو مع إبرازه، والكلام فى المقام فى السـبب والشـرط والمانع للتكليف المنشأ وكل ذلک ليس إلّا بأخـذ ما يطلق عليه السـبب والشـرط والمانع قيداً فى ناحيه موضوع التكليف ثبوتاً أو فى ناحيته أو ناحيه نفس التكليف

ص : ۱۹۴

اتصف بـالجزئيه أو الشـرطيه، وإن أنشـأ الشارع له الجزئيه أو الشـرطيه، وجعل الماهيه واختراعها ليس إلاّ تصوير ما فيه المصـلحه المهمّه الموجبه للأـمر بهـا، فتصورهـا بأجزائهـا وقيودهـا لاـ يوجب اتصـاف شـيء منها بجزئيه المأمور به أو شـرطه قبل الأمر بها، فالجزئيه للمأمور به أو الشرطيه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصور أو لذى المصلحه، كما لا يخفى.

إثباتـاً فـإن كـان القيـد أمراً وجوديـاً يطلق عليه الشرط أو السـبب، وإن كـان أمراً عـدمياً يعبّر عن وجوده بالمـانع، وإن كان قيـداً لاستـمراره وبقـائه يعبر عنه بـالرافع أو الغـايه، وكـل ذلـک يكون بلحاظ المولى عنـد إنشائه التكليف على المكلف بنحو القضـيه الحقيقيه المعبر عنه بمقام الجعل، وبهـذا يظهر إمكان الشـرط المتأخر بالإضافه إلى نفس التكليف، وعلى ذلک فيمكن أن يكون الشىء بتحققه موضوعاً للحكم المقارن له أو بتحققه السابق أو المتأخر، وبهذا صححنا سابقاً الشرط المتأخر للتكليف.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق بين السـببيه للتكليف والشـرطيه له فكل منهما ينتزع عن كون شـيء قيـداً لموضوع التكليف والحكم فيقـال: الاسـتطاعه شـرط لوجوب الحـج، والتقاء الختانين أو الإنزال سـبب لوجوب غسل الجنابه. وعلى الجمله الشـرطيه والمانعيه للتكليف نظير الشـرطيه والمانعيه والجزئيه للمأمور به تنتزع عن إنشاء التكليف وجعله، وفى ذلک المقام يوءخـذ الشـیء قيـداً فى ناحيه موضوع التكليف والوضع أو فى ناحيه متعلق التكليف أو موضوع الوضع والفرق بينهما أن كون شیء شرطاً وقيداً للتكليف لـدخالته فى صـلاح الفعل، ولـذا قـد يكون أمراً غير اختيارى، ويعتبر التكليف على تقـدير حصوله بخلاف القيد أو الجزء لمتعلق التكليف فإن حصوله دخيل فى استيفاء الملاک أو لقيام الملاک به وبغيره كما فى

وأما النحو الثالث: فهو كالحجيه والقضاوه والولايه والنيابه والحريّه والرقيّه والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك حيث إنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيه التى تكون فى مواردها ــ كما قيل ــ ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلاّ أنه لا يكاد يشك فى صحه انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله ــ جل وعلا ــ لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحه انتزاع الملكيّه والزوجيّه والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظه التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلاّ بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد[۱].

الجزء؛ ولذا يجب الإتيان بهما، وعلى ذلك لو ورد خطاب وجوب الصلاه عند الدلوك يكون الدلوك بنفسه قيداً للوجوب ومع كون التكليف انحلالياً بالإضافه إلى الدلوك كما هو كذلك بالإضافه إلى أفراد المكلف ففى كل دلوك يثبت وجوب الصلاه فى حق كل مكلف بمعنى يكون وجوب الصلاه فعلياً بفعليه الدلوك لكل مكلف كما هو الحال فى الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه. وقد ظهر مما تقدم حال قيود متعلق التكليف، وأن الشرطيه أو المانعيه لشيء بالإضافه إلى متعلق التكليف تحصل بتبع تعلق التكليف بالمقيد كحصول الجزئيه لأجزاء متعلق التكليف بلحاظ تعلق التكليف فى مقام الجعل بها.

فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه

[۱] وذكر قدس سره فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه أنه يمكن جعلها مستقلًا بإنشائها كما يمكن جعلها تبعاً بإنشاء التكليف فى موردها بحيث تكون منتزعه من التكليف المجعول كالحجيه والقضاوه ــ أى منصبها ــ والولايه والنيابه والحريه والرقيه والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك، ولكن الصحيح أنها مجعوله مستقله وابتداءً حيث

كما لا ـ ينبغى أن يشك فى عدم صحه انتزاعها عن مجرد التكليف فى موردها، فلا ـ ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، ولا الزوجيه من جواز الوطئ، وهكذا سائر الإعتبارات فى أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنما تكون مجعوله بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه.

يصح انتزاعها بمجرد جعلها ممن بيده أمر جعلها مع الغمض عن التكليف الثابت فى مواردها فإنه تنتزع الملكيه والزوجيه وغيرهما بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده اختيارهما مع الغمض عما يترتب عليهما من التكليف، ولو كانت مجعوله بتبع التكليف لم يصح انتزاعها مع الغمض عنه وأيضاً العاقد أو الموقع يقصد بعقده وإيقاعه حصول الوضع ولو لم يحصل وحصل التكليف لزم عدم حصول ما قصد، وحصول ما لم يقصد، أضف إلى ذلك عدم صحه انتزاع تلك الاُمور عن التكليف المذكور فى مواردها مثلًا لا يصح انتزاع الملكيه من جواز التصرف حتى مع جواز التصرف الموقوف على الملك؛ لأن هذا الجواز يثبت فيما إذا كان الشىء ملك غير أيضاً ويقتضى جواز تملكه قبل التصرف الموقوف على مالكيته وكذا لا يصح انتزاع الزوجيه من جواز الاستمتاع من المرأه فإنه يثبت فى موارد عدم الزوجيه كموارد تحليل المالك أمته للغير أو كون الأمه ملكاً له، وتثبت الزوجيه بدون جواز الوطى كما فى وط ء الزوجه قبل بلوغها إلى غير ذلك، والحاصل أن الاُمور المشار إليها فى القسم الثالث من الوضع بنفسها قابله للجعل كالتكليف ولا ـ تنتزع من التكليف الثابت فى مواردها بل التكليف يترتب عليها كسائر ترتب الأحكام على موضوعاتها.

أقول: الاستدلال على كون هذا القسم من الأحكام الوضعيه مجعوله مستقلًا لا بتبع التكليف بإنشاء العاقد والموقع لها مع الغمض عن التكليف فى مواردها ولو

وهم ودفع: أما الوهم: فهو أن الملكيه كيف جعلت من الإعتبارات الحاصله بمجرد الجعل والإنشاء التى تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها فى الخارج شيء، وهى إحدى المقولات المحمولات بالضميمه التى لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب أخر كالتعمّم والتقمّص والتنعّل، فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟

لم تحصل لزم عدم حصول ما قصد وحصول ما لم يقصد غير صحيح، والوجه فى ذلك أنه لا كلام بل ولا خلاف فى أن من بيده أمر العقد أو الإيقاع ينشئ ملكيه المال وزوجيه المرأه أو فرقتها ابتداءً فى البيع والنكاح والطلاق إلى غير ذلك، والكلام فى أن الملكيه والزوجيه والفرقه وغير ذلك مما ينشئه العاقد أو الموقع غير داخل فى الحكم الشرعى والداخل فيه مما يكون حكماً شرعياً وضعياً هل يحصل بإمضاء الشارع ما جعله العاقد والموقع كما يستظهر ذلك من قوله سبحانه: «أحل اللّه البيع»(1) و«انكحوا ما طاب لكم من النساء»(2) أو يحصل بجعل الشارع الحكم التكليفى على ما يجعله العاقد أو الموقع كما فى قوله سبحانه «الذين هم لفروجهم حافظون إلاّ على أزواجهم»(3) وقوله صلى الله عليه و آله على المروى: «الناس مسلطون على أموالهم»(4) إلى غير ذلك، وبالجمله لا يبطل ما ذكره الشيخ قدس سره من كون الزوجيه والملكيه وغيرهما من الأحكام الوضعيه يتبع جعل الأحكام التكليفيه بما ذكر من حصولها بالعقد والإيقاع من العاقد أو الموقع مع غمضهما عن التكليف فى موردها،

1- (1) سوره البقره: الآيه 275.

2- (2) سوره النساء: الآيه 3.

3- (3) سوره المؤمنون: الآيتان 5 _ 6.

4- (4) عوالى اللآلى 1 : 457، حديث 198.

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالإشتراك على ذلك، ويسمى بالجده أيضاً، واختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشيء إما من جهه إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للبارى (جل ذكره)، أو من جهه الإستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهه إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضى والعقار البعيده للمشترى بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً.

وإلّا لزم حصول ما لم يقصد وعدم حصول ما قصد، والحاصل أن الأحكام الوضعيه فى القسم الثالث مجعوله بنفسها ولا تنتزع من التكليف الثابت فى مواردها أخذاً بظاهر الخطابات حيث إن مقتضاها كون تلك الأحكام يعنى الوضعيه مجعوله، والتكليف فى مواردها أثر لثبوتها كسائر الأحكام بالإضافه إلى موضوعاتها كظاهر آيات إرث أولى الأرحام والأقارب حيث إن ظاهرها ثبوت ملكيه تركه المتوفى لهما بعد الدين والوصيه، وما ورد فى ثبوت الخيارات من خيار المجلس والحيوان والشرط والروءيه فى البيع مطلقاً ما دام المجلس وفى شراء الحيوان للمشترى إلى غير ذلك، وما ورد فى ثبوت ضمان الإتلاف والتلف فى كون الضمان مجعولاً ـ وكذا حق الشفعه وحق القصاص وملكيه الديه والوكاله والولايه وهكذا فى كون ما ذكر بنفسها مجعولات تأسيساً أو إمضاءً، ويترتب عليها التكاليف الثابته فى مواردها.

القسم الثالث من الحكم الوضعى

ثمّ إن الماتن قدس سره تعرض فى ذيل كلامه فى هذا القسم لأمر وتوضيح وعبر عن الأول بالوهم، وعن الثانى بالدفع أما الأول فهو: أن الملكيه جعلت من القسم الثالث من الأحكام الوضعيه المجعوله بإنشائها تأسيساً أو إمضاءً فتكون من الاعتبارات الحاصله بالإنشاء وكل الاعتبارات الحاصله بالإنشاء والمنتزعه عنه داخل فى خارج المحمول حيث إن الاعتبارات لا يكون بإزائها فى الخارج شيء غير منشأ الانتزاع لها

فالملک الـذی یسـمی بالجـده أیضاً، غیر الملک الـذی هو اختصاص خاص ناشـیء من سـبب اختیاریّ کالعقد، أو غیر اختیاری کالإرث، ونحوهمـا من الأسـباب الاختیاریّه وغیرها، فالتوهّم إنما نشأ من إطلاق الملک علی مقوله الجـده أیضاً، والغفله عن أنه بالاشتراک بینه وبین الاختصاص الخاص والإضافه الخاصه الإشـراقیّه کملکه تعالی للعالم، أو المقولیه کملک غیره لشـیء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غیرها من الأعمال، فیکون شیء ملکاً لأحد بمعنی، ولآخر بالمعنی الآخر، فتدبّر.

المعبر عنه بإنشاءاتها مع أنه قد ذکر فی محله أن الملکیه من المحمولات بالضمیمه التی لا تحصل بالإنشاء بل لابد فیها من سبب خارجی کالتعمم والتقمص والتنعل فالحاله الحاصله للإنسان منها هو الملک فأین هذا من الاعتبار المنتزع من مجرد الإنشاء أقول الظـاهر أن مراد المـاتن من قوله فالحـاله الحاصـله منها کون (منها) بیانیه؛ لأن نفس التعمم أو التقمص أو التنعل هو الملک لا أن الملـک حـاله توجـد بـالتعمم والتقمص والتنعـل ضـروره أنهـا بنفسـها حاله للإنسان حـدوثاً وبقاءً، وأما الثانی یعنی الـدفع هو أن الملک یطلق علی الاشتراک علی أمرین؛ أحدهما ــ ما ذکر من کونها من المحمولات بالضـمیمه وتکون لها خارجیه. والثانی ــ هو اختصاص شـیء لشـیء، والاختصاص أما بالإضافه الإشـراقیه کإضافه المعلول إلی علته، ومنها إضافه العالم إلی الباری تعالی، وأما إضافه مقولیه وتکون هذه الإضافه باختصاص التصرف والاستعمال کاختصاص الفرس بزید لرکوبه له وسائر تصرفاته فیه أو بسبب غیر اختیاری کالإرث أو اختیاری کالعقد فالتوهم نشأ من اشتراک الملک بین الحاله المتقدمه التی یطلق علیها الجده أیضاً وبین الاختصاص الخاص التی تکون بالإضافه الإشراقیه أو المقولیه الحاصله بالتصرف واستعمال أو أرث أو عقد أو غیرهما فعلی

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف[١] إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعىّ، والتكليف وإن كان مترّتباً عليه إلاّ أنه ليس بترتب شرعى، فافهم.

ذلك يختلف إضافه الفرس إلى اللّه سبحانه عن إضافته إلى زيد فإن الأول إضافه إشراقيه والثانى إضافه مقوليه.

أقول: إنّ الملكيه التى تعدّ من الأحكام الوضعيه من الاعتبارات الحاصله بإنشائها كما أنها لا تكون من المحمولات بالضميمه كذلك لا ـ تكون من خارج المحمول فإن خارج المحمول من المنتزعات المعبر عنها بالاعتبارات العقليه التى لها منشأ انتزاع حقيقى كالفوقيه للفوق فى مقابل المحمولات بالضميمه كالسواد للجسم، وبتعبير آخر الاعتبارات العرفيه ليس لها تحقق لا بنفسها، ولا ـ منشأ انتزاع حقيقى لها وهى خارجه عن المقسم للمحمولات بالضميمه والمحمولات بخارج المحمول، ولذا تقبل الإلغاء ولو بإلغاء منشأ اعتبارها بخلاف الاعتبارات العقليه فإنها غير قابله للإلغاء كما هو ظاهر.

جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه وعدمه

[١] قد فرع الماتن قدس سره على ما ذكر فى القسم الأول من الحكم الوضعى عدم جريان الاستصحاب فيه حيث ذكر سابقاً أنه لا جعل فيها لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببيه والشرطيه والمانعيه له فلا يجرى الاستصحاب فى ناحيه دخل ما كان له الدخل فى التكليف فيما إذا شك فى بقائه على ما كان من الدخل وذلك لعدم كون دخالته حكماً شرعياً ولا يترتب عليها أثر شرعى والتكليف وإن كان مترتباً على دخالته إلاّ أن الترتب أمر قهرى لا شرعى.

....

فی عدم جریان الاستصحاب فی القسم الأول من الأحکام الوضعیه

أقول علی الماتن قدس سره أن یلتزم بعدم جریان الاستصحاب فی ناحیه نفس شرط التکلیف أو عدم مانعه أو رافعه فی الشبهه الموضوعیه أیضاً فإنه کما التزم بعدم جریان الاستصحاب فی ناحیه بقاء شیء علی شرطیته للتکلیف کا لشک فی أن غلیان العنب بعد صیرورته زبیباً یوجب حرمته کذلک لا یجری الاستصحاب فی ناحیه عدم غلیان العنب فیما إذا شک فی غلیانه فإن غلیانه وإن تترتب علیه حرمته إلّا أن الترتب قهری لیس بشرعی وکذلک الاستصحاب فی ناحیه عدم ذهاب ثلثیه بعد غلیانه، ومن هذا القبیل جریان الاستصحاب فی ناحیه عدم دلوک الشمس، ولا أظن أن یلتزم هو أو غیره بعدم جریان الاستصحاب فی مثل هذه الشبهات الموضوعیه.

وعلی الجمله فالماتن قدس سره قد خلط شرایط الجعل بشرایط المجعول، وبیان ذلک أنه کما تکون شرطیه شیء لمتعلق التکلیف من الواجب أو الحرمه بتعلق الوجوب أو الحرمه بالفعل بحیث یکون ذلک الشیء قیداً ویعبّر عنه بالشرط إذا کان الدخیل فی متعلق التکلیف وجوده والمانع إذا کان الدخیل عدمه فکذلک المأخوذ فی مقام الثبوت فی ناحیه موضوع التکلیف فإن کان حصول شیء قیداً لموضوع التکلیف یعبر عنه بشرط التکلیف، وإن کان المأخوذ فیه عدمه یعبر عن وجوده بالمانع عن التکلیف، والتکلیف سواء کان وجوباً أو حرمه أو غیرهما فی فعلیته تابع لجعله حیث إن التکلیف بأقسامه مجعول للمولی وقد ذکرنا مراراً أن التکلیف المجعول بنحو القضیه الحقیقیه له مقامان؛ مقام الجعل، ومقام الفعلیه، ومقام الفعلیه إنما هو بفعلیه ما فرض فی مقام الجعل حصوله وثبوت التکلیف معه أو بعده أو قبله علی اختلاف

وإنه لا ـ إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقلّ بالجعل، حيث إنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو

الشرط للتكليف من كونه مقارناً أو مقدماً أو متأخراً أو إطلاق الشرط عليه ليس بمعناه الفلسفى بل بمعنى كونه قيداً للموضوع للتكليف سواء عبر عنه بالشرط أو السبب فما دام لم يجعل التكليف لموضوعه على تقدير حصوله لا شرطيه ولا سببيه ولا مانعيه ولا ـ رافعيه للتكليف كما كان الحال كذلك فى الشرطيه والمانعيه لمتعلق التكليف، ويكون ترتب التكليف على فعليه موضوعه وقيده ترتباً شرعياً حيث إنه تابع لجعله الذى هو فعل المولى؛ ولذا لو شك فى بقاء التكليف بالشبهه الموضوعيه يحرز بقاؤه بالاستصحاب فى بقاء الموضوع أو بقاء قيده، وإذا شك فى حصوله وعدمه يحرز عدمه بالاستصحاب فى ناحيه الموضوع وقيده، وإذا شك فيه بالشبهه الحكميه يجرى الاستصحاب فى ناحيته بناءً على جريانه فى الشبهات الحكميه على ما تقدم الكلام فى ذلك مفصلاً عند التعرض لأخبار الاستصحاب.

وأما دخاله حصول شىء فى صلاح الفعل أو مفسدته فلحاظه داع للمولى إلى جعل الوجوب أو الحرمه ودخالته بلحاظه فى إراده المولى جعل التكليف على تقدير حصوله أو عدم حصوله خارجه عن مقسم الحكم وإحراز دخالته وكيفيه دخالته وظيفه المولى ولا دخل لاعتقاد المكلف وشكه فيها ليكون مورداً للاستصحاب، وقد اعترف الماتن فى بحث الشرط المتأخر أن الدخيل لحاظ الشىء لا ـ نفسه، وذكرنا أنّ لحاظه دخيل فى الجعل لا فى الحكم المجعول، وكلامه فى المقام ككلامه فى الشرط المتأخر خلط بين شرط الجعل وشرط الحكم المجعول فلا تغفل.

ثمّ إنه قد ظهر مما ذكرنا أنّ الشرطيه أو السببيه والمانعيه والرافعيه للتكليف

بتبع منشأ انتزاعه [١]، وعدم تسميته حكماً شرعياً لو سلّم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً، نعم لا ـ مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.

ليست اُموراً مجعوله شرعياً توجد بجعل التكليف بل هى فى نفسها حكم العقل يتبع الحكم بعد تمام جعله بنحو القضيه الحقيقيه فإنه إذا اعتبر الشارع الحرمه لتناول العصير عند غليانه وقبل ذهاب ثلثيه بعد غليانه يحكم العقل بأن فعليه حرمه العصير تكون بالغليان، وإذا اعتبر وجوب صلاتى الظهر والعصر عند دلوك الشمس إلى أن تغرب يحكم بأن الدلوك شرط أو سبب لوجوبهما الفعليين، وكل ذلك لحكم العقل بأن الحكم المجعول الموضوع له قيد يكون فعليه ذلك الحكم فى فرض ذات الموضوع منوطاً بحصول قيده فى موطنه فإن حكمه هذا نظير حكمه بأنه لا فعليه للكل إلّا بفعليه كل من أجزائه بل يمكن جريان ما ذكر فى الشرطيه والمانعيه لمتعلق التكليف فإنها فى الحقيقه حكمه بأنه لا فعليه للمتعلق من غير فعليه شرطه أو فقد مانعه.

[١] التزم قدس سره بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الحكم الوضعى كالاستصحاب فى شرطيه شىء أو مانعيته للواجب فإن هذا القسم من الحكم الوضعى قابل للتعبد حيث إنه مجعول ولو بجعل منشأ انتزاعه أى التكليف حيث إن وضعه ورفعه يكون بوضع التكليف ورفعه وهذا المقدار يكفى فى التعبد به ثبوتاً أو نفياً فشمول خطاب: «لا تنقض اليقين بالشك» له فى نفسه لا مانع منه إلاّ ـ أنه لا ـ تصل النوبه إلى جريانه فيه مع جريانه فى منشأ انتزاعه يعنى التكليف. مثلاً إذا شك فى بقاء شرطيه الاستقبال إلى القبله فى الصلاه فى مورد لا ـ تصل النوبه إلى الاستصحاب فى شرطيه الاستقبال فيها بل يجرى الاستصحاب فى بقاء نفس التكليف السابق

....

المتعلق بالصلاه إلى القبله، وإذا لم يجرِ الاستصحاب فی نفس التكليف لابتلائه بالمعارض صحّ جريانه فی نفس الحكم الوضعی، ولذا قيل فی دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين بأن الاستصحاب فی عدم تعلق الوجوب بالأكثر يعارض بالاستصحاب فی عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط وبعد تعارضهما يرجع إلى الاستصحاب فی عدم جزئيته المشكوك فی جزئيته وكذا فی الشك فی شرطيه شیء أو مانعيته وفيه أن هذا القول وإن كان ضعيفاً لكن الاستصحاب على تقدير جريانه فی نفسه فی ناحيه عدم تعلق الوجوب بالأقل بنحو اللابشرط لم يجرِ فی الفرض لا ـ فيه ولا فی عدم جزئيه الجزء المشكوك فی جزئيته أو شرطيه المشكوك فی شرطيته، ولا يفيد كون الاستصحاب فی عدم الجزئيه أو الشرطيه أصلًا مسبباً وذلك فی السببيه والمسببيه فی الأصل إنما يفيد فی صوره جريان الأصل السببی، وأما فی صوره عدم جريانه يكون الأصل المعارض للأصل السببی معارضاً للأصل المسببی أيضاً لفعليه الشك فی كل من السبب والمسبب والطرف الآخر فی زمان واحد، ونسبه خطاب الأصل العملی بالإضافه إليها جميعاً على حد سواء حيث إن الاستصحاب فی عدم تعلق الوجوب بالأقل كما يعارض الاستصحاب فی عدم تعلق الوجوب بالأكثر يعارض الاستصحاب فی عدم جزئيه المشكوك أو شرطيته؛ ولذا ذكروا ومنهم الماتن قدس سره فی الحكم فی الملاقی لأحد أطراف العلم بالنجاسه بأنه إذا كانت الملاقاه حاصله حين العلم بالنجاسه يجب الاجتناب عن الملاقی بالكسر والملاقی بالفتح والطرف الآخر، وأما إذا حدثت الملاقاه بعد العلم بالنجاسه يجب الاجتناب عن الملاقی بالفتح والطرف الآخر دون الملاقی بالكسر، وما نحن فيه من قبيل الأول دون الثانی.

....

بقى فى المقام أمران:

الأول ــ قد تقدم عدّ الصحه والفساد من الأحكام الوضعيه بمعنى أن كلًا منهما مجعول شرعى وعن الشيخ والماتن التفصيل بين الصحه والفساد فى العبادات بأنهما فيهما أمران خارجيان عن جعل الشارع حيث إن الصحه فيها بمعنى مطابقه المأتى به لمتعلق الأمر وفسادها عباره عن عدم مطابقته له بخلاف الصحه والفساد فى المعاملات حيث إن الصحه فيها بمعنى جعل الأثر للمتحقق منها والفساد بمعنى عدم جعل الأثر له فالفرد الموجود من المعامله خارجاً إن ترتب الأثر المترتب منها عليه فهو صحيح، وإلّا ففاسد وربما يقال: إن الصحه فى المعاملات أيضاً مطابقه المأتى به منها لما تعلق به الإمضاء وفسادها عدم مطابقتها له.

والحاصل أن الصحه والفساد من أوصاف ما يتحقق خارجاً فما هو المحقق فى الخارج فعلًا أو تقديراً مطابقاً لما تعلق به الإمضاء يوصف بالصحه، وإلّا فبالفساد. نعم، هذا بالإضافه إلى الصحه والفساد الواقعيين فى العبادات والمعاملات، وأما الصحه والفساد الظاهريان فهما مجعولان فى العباده والمعامله فإنّ للشارع أن يعتبر عند جهل المكلف غير المطابق مطابقاً كما فى موارد قاعدتى الفراغ والتجاوز، والمطابق غير مطابق كما فى مورد جريان الاستصحاب فى عدم حصول الشرط فى العباده أو المعامله إذا كان الواقع على خلاف مقتضاها.

أقول: لا ـ ينبغى التأمل فى أن إحراز صحه العباده المأتى بها وعدم صحتها وكذا إحراز صحه معامله توجد فى الخارج وعدم صحتها يكون بملاحظه خطاب الشارع وملاحظه دليل يكون مفاده بيان متعلق الأمر أو الموضوع للإمضاء، والكلام فى المقام ليس فى الإحراز وإنما فى أن كلًا من الصحه فى العباده والمعامله أمر مجعول

....

للشارع أم لا، أو يفصل بين العباده والمعامله والظاهر هو التفصيل؛ لأن المتحقق خارجاً لا يتعلق به الأمر حيث إنه طلب الإيجاد لا طلب الشيء بعد وجوده، ومطابقه المأتی به لما يطلب إيجاده أمر واقعی يدركه العقل بخلاف المعاملات فإن الحكم الشرعی والإمضاء يجعل لوجوداتها ولو بمفاد القضيه الحقيقيه فشمول الإمضاء الحاصل بنحو القضيه الحقيقيه للمتحقق خارجاً أيضاً حيث إن الإمضاء وجعل الأثر لوجودات المعامله ولو بجعل العناوين مشيره إليها فيكون المحقق للصحه جعل الأثر للمتحقق ولو بملاحظته فی ضمن قضيه حقيقيه.

الثانی _ قد يقال إن المجعولات الشرعيه تكون من قبيل الحكم _ تكليفيه كانت أو وضعيه _ ومن قبيل غير الحكم قال الشهيد فی قواعده: الماهيات الجعليه كالصلاه والصوم وسائر العقود لا يطلق علی الفاسد إلّا الحج لوجوب المضی فيه، ومرادهم من جعل الماهيه إما أن الشارع لاحظ أموراً متعدده شيئاً واحداً وسماه باسم خاص كما هو مسلك من التزم بالحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينی أو بالوضع التعيّنی بأن استعمل اللفظ فی مجموع تلك الاُمور بالعنايه حتی صار بكثره الاستعمال حقيقه فيه فی عصره أو أن المراد أن الشارع جعل التكليف المتعلق بها ولا يطلق الأسامی والألفاظ الداله علی المتعلق إلاّ علی الصحيح أی التام والمجموع الذی تعلق به التكليف إلّا الحج حيث يطلق علی الفاسد أيضاً لكون فاسده أيضاً متعلق التكليف كصحيحه من وجوب المضی فيه. وعلی كل تقدير التكليف فی الحج الفاسد بالمضی لا يدلّ علی التفرقه فی الماهيات الجعليه فی أساميها وذلك لأن المراد من الحج الفاسد ليس هو الحج الباطل بل الحج الذی يجامع المكلف امرأته بأن يجامعها بعد إحرامه للعمره قبل السعی، أو بعد إحرامه للحج قبل الوقوف بالمزدلفه

ثم إن ها هنا تنبيهات:

الأول _ إنه يعتبر فی الاستصحاب فعليّه الشك واليقين[۱] فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشک فعلًا ولو فرض أنه يشك لو التفت ضروره أنّ الاستصحاب وظيفه الشاک، ولا شك مع الغفله أصلًا، فيحكم بصحه صلاه من أحدث ثم غفل

فإنه يجب عليه تكرار العمر ه والحج بعد إتمامها جزاءً لا أن ما وقع فيه الجماع فاسد كفساد الصلاه بارتكاب مبطلاتها بل فی الروايه المعتبره حجه إسلامه هو الحج الأول لا المعاد، أضف إلى ذلک أن وجوب المضی لا ينحصر على الحج بل يثبت فی صوم شهر رمضان أيضاً حيث إنه لو أفطر صومه فيه بتناول المفطر عمداً يجب عليه الإمساک بعد إبطاله كما هو المقرر فی محله مع أن الفساد فيه واقعی.

تنبيهات الاستصحاب

اشاره

[۱] المعتبر فی جريان الاستصحاب إحراز الحاله السابقه والشک فی بقائها، والشک المعتبر فی جريانه المعبر عنه بأحد ركنی الاستصحاب هو الشک الفعلی كما هو ظاهر خطابات الاستصحاب، وظاهر العناوين المأخوذه فی الخطابات موضوعات لسائر الأحكام سواء كانت الأحكام ظاهريه أم واقعيه فإنه كما لا اعتبار بالتغير الشأنی أی التقديری فی نجاسه الماء الكثير كذلک لا اعتبار فی التعبد بالبقاء بالشک التقديری فی بقاء الحاله السابقه بمعنى أن المكلف لو كان ملتفتاً إلى تلک الحاله السابقه وشک فی بقائها، وقد رتب الماتن قدس سره تبعاً للشيخ قدس سره على اعتبار الشک الفعلی وعدم كفايه التقديری أمرين:

أحدهما _ أنه لو كان المكلف على حدث ثمّ غفل عن حاله وصلى حال الغفله وبعد الصلاه التفت واحتمل أنه قد توضأ قبل صلاته وغفلته عن حاله فيحكم بصحه صلاته لقاعده الفراغ، ولكن يجب عليه الوضوء أخذاً فی حدثه السابق

وصلّى ثم شک فی أنه تطهّر قبل الصلاه، لقاعده الفراغ، بخلاف من ألتفت قبلها وشک ثم غفل وصلّی، فیحکم بفساد صلاته فیما إذا قطع بعدم تطهیره بعد الشک، لکونه محدثاً قبلها بحکم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الإستصحابی.

بالاستصحاب الجاری بعد الصلاه. لا یقال: کما أن مقتضی الاستصحاب بعد الصلاه اعتبار الوضوء للصلوات الآتیه لبقاء حدثه السابق کذلک مقتضاه بطلان صلاته التی یکون مقتضی الاستصحاب بعد الصلاه وقوعها حال الحدث فإنه یقال: قاعده الفراغ الجاریه بالإضافه إلی الصلاه الماضیه حاکمه علی الاستصحاب بالإضافه إلی الصلاه المفروغ منها علی ما یأتی فی بحث تعارض الاُصول، ولا تثبت کونه علی وضوء بالإضافه إلی الصلاه الآتیه.

وثانیهما _ أن المکلف المفروض إذا التفت إلی حاله قبل الصلاه واحتمل بقاء حدثه لعدم توضئه ثمّ غفل وصلی فإنه یجب علیه إعاده تلک الصلاه علی تقدیر إحرازه لعدم توضئه بعد الشک فی بقاء حدثه فإنه لا یجری فی الفرض قاعده الفراغ بل کان اللازم علیه لزوم الوضوء قبل دخوله فی الصلاه لإحراز کونه محدثاً قبلها بالاستصحاب.

وقد ناقش المحقق الهمدانی علی ما هو ببالی فی تعلیقته علی الرساله فی کلا الأمرین حیث إن المناقشه فی الأمر الثانی ظاهره والصلاه المفروضه لا یحکم بصحتها سواء قیل بکفایه الشک التقدیری فی جریان الاستصحاب، أو یقال: باعتبار الشک الفعلی، أو قیل: بعدم اعتبار الاستصحاب أصلًا فإن عدم جریان قاعده الفراغ فی الصلاه المفروضه کافٍ فی لزوم إعادتها لإحراز امتثال الأمر المتعلق بها مع الطهاره والوجه فی عدم جریان القاعده اختصاصها بالشک الحادث بعد العمل وهذا المکلف قبل أن یصلی عند الالتفات إلی حاله کان علی شک فی صحه صلاته التی

....

يصليها على ذلك الحال بعد ذلك.

وأما المناقشه فى الأول فإنه لو قيل باعتبار احتمال الـذكر حال العمل فى جريان قاعده الفراغ فالصـلاه المفروضه غير مجزيه لعدم جريان قاعده الفراغ بالإضافه إلى حال غفلته حال العمل سواء قيل بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب أو قيل بكفايه الشك التقـديرى فإن الصـلاه المزبوره واقعه حال الحدث بمقتضـى الاستصـحاب فى الحدث بعد الصـلاه أو حتى قبلها بناءً على الشـك التقـديرى، ولو قيـل بعـدم اعتبار احتمال الـذكر حال العمل فى جريان قاعـده الفراغ فيحكم بصـحه العمل حتى بناءً على كفايه الشك التقـديرى فى جريان الاستصـحاب فإنه بناءً على كفايه الشك التقـديرى وأن يجرى الاستصـحاب فى حدثه السابق قبل الصـلاه إلاّ أن قاعـده الفراغ الجاريه فى الصـلاه بعد الفراغ تكون حاكمه على ذلك الاستصـحاب بناءً على أن الموضوع فى القاعده يختص بالشك الفعلى الحادث بعد الفراغ كما هو الصحيح.

ثمّ أنه قـد أورد بعض الأعـاظم (رضوان اللّه عليه) على مـا ذكره المـاتن من اعتبـار فعليه الشـك فى جريـان الاستصـحاب من أن اعتبـاره فعليه الشـك فى جريانه ينافى ما يـذكره فى التنبيه الآتى من أن مقتضـى خطابات الاستصـحاب جعل الملازمه بين ثبوت الشـىء وبقائه عند الشك فى البقاء على تقدير حدوثه، ووجه المنافاه أن الشك فى البقاء فى شىء ــ على تقدير حدوثه ــ شك تقديرى لا فعلى. بل ذكر الماتن فيه فى ذيل كلامه أن مقتضـى خطابات الاستصحاب هو جعل الملازمه بين ثبوت الشىء وبقائه، ولازم ذلك أن لا يكون عنوان اليقين مأخوذاً فى موضوع اعتبار الاستصحاب وكذا الشك.

....

ولكن لا ـ يخفى مـا فى الإـيراد فإن المراد بفعليه الشك فى المقام هو الشك فى بقاء الحاله السابقه فإن كانت الحاله السابقه أمراً معلوم الحصول فالشك إنمـا هو فى البقاء كـذا إن لم يكن حصوله معلوماً فالشك فى البقاء فعلى سواء وإنما التقـدير فى الحاله السابقه حيث إن حصولها فى فرض جزمى وفى فرض آخر غير جزمى فإنه لولا الحصول لا بقاء.

وما تقدم من عدم كفايه الشك التقديرى المعبر عنه بالشك التعليقى المراد منه عدم الشك عند جريان الاستصحاب أصلاً بل لو كـان المكلف ملتفتاً حصـل له الشك فى البقاء والشك التقـديرى بهـذا المعنى لا يكفى فى جريان الاستصـحاب، وأما إذا كان الشك فى البقاء فعلياً والبقاء فرع ثبوت الشـىء فتاره يكون ثبوته معلوماً واُخرى محتملاً، وهذا لا يضـر بجريان الاستصحاب على مـا يـذكره المـاتن فى الأـمر الآتى. نعم، ما ذكر الماتن قـدس سره فى هـذا الأمر وفى ذيل تعريف الاستصـحاب من كون اليقين بالثبوت كالشك فى البقاء معتبراً فى جريان الاستصـحاب ينافى ما يذكر فى الأمر الآتى من عدم اعتبار اليقين بالثبوت فى جريانه وأن أدله الاستصحاب ناظره إلى التعبد بالبقاء عند الشك فيه سواء كان الثبوت محرزاً بالعلم أو بغيره.

بقى فى المقام ما يقال: من أنّ البحث فى أن المراد من الشك المأخوذ موضوعاً لاعتبار الاستصحاب هو خصوص الشك الفعلى وأنه لا ـ يعمّ الشـك التقـديرى لغـو محض حيث إن البحث فى أن العنـوان الوارد موضوعـاً فى الخطابـات خصوص فعليته أو يعم الشأنى أيضاً يصح فيما إذا أمكن للمكلف الالتفات حال العمل على طبق الحكم إلى تحقق العنوان الشأنى كما فى تغير الماء ولا يمكن الالتفات إلى الشك الشأنى حيث إن المكلف لا يلتفت إليه ليعمل على طبق حكمه، وإلاّ تحقق له

لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث فى حال الصلاه بعد ما ألتفت بعدها يقتضى أيضاً فسادها.

فإنه يقال: نعم، لولا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فسادها.

الشك الفعلى، ولو كان جعل الحكم للشك الشأنى أمراً معقولاً ـ لم يكن فى مقام الإثبات بالإضافه إلى بعض الأُصول قصوراً نظير قوله عليه السلام : «كل شيء نظيف حتى يعلم أنه قذر» و«كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» حيث إن ظاهرهما عدم دخل الشك الفعلى فى الحكم بالطهاره والحليه بل الشيء ما لم ينكشف حرمته ونجاسته محكوم عليه بالطهاره والحليه، وعلى الجمله البحث فى مقام الإثبات وأن الشك الوارد فى خطابات الاستصحاب ظاهر فى خصوص الشك الفعلى، ولا يعم الشك التقديرى إنما يفيد بعد عدم ثبوت الامتناع فى موضوعيه كل منهما ثبوتاً.

وقد ذكر أن الشك الشأنى لا ـ يمكن جعله موضوعاً للتكليف أو الوضع لعدم إمكان التفات المكلف إليه حال العمل بالحكم ويجرى ذلك فى الشك بعد العمل الموضوع فى قاعده الفراغ فإنه لا يكون الموضوع للحكم بالصحه إلّا الشك الفعلى بعد العمل. أقول: ما ذكر من عدم إمكان جعل الحكم الظاهرى حال الشك الشأنى يتم بالإضافه إلى الحكم التكليفى الطريقى حيث لا ـ يكون ذلك التكليف حال الغفله داعياً إلى العمل، وأما بالإضافه إلى الحكم الوضعى فإن كان لثبوته حال الشك الشأنى أثر ولو بعد انقضاء حال الغفله فلا بأس من جعله لحال الغفله كما إذا علم المكلف أن على ثوبه شعر ما لا يوءكل لحمه ثمّ شك بعد زمان أنه رفعه عن ثوبه أم لا فصلى فيه لاحتمال أنه رفعه فلا يحكم بعد الفراغ بصحه صلاته سواء بقى الشك أو علم ببقائه على ثوبه، أما فى فرض بقاء شكه فلعدم جريان قاعده الفراغ لكون شكه

الثاني: إنه هل يكفى فى صحّه الاستصحاب الشك فى بقاء شىء على تقدير ثبوته [۱]، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولابد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن

لم يحدث بعد العمل وأما فى فرض علمه بالبقاء لعدم جريان قاعده «لا تعاد» لأنه حين الدخول فى الصلاه كانت صلاته محكومه بالخلل فيها، وأما إذا غفل بعد شكه فى الرفع وصلى حال غفلته ثمّ عاد الشك فى البقاء بعد الفراغ أو علم بالبقاء فلا تجرى قاعده الفراغ لكون الشك فى الصحه حادثاً قبل الصلاه، ولكن يحكم بصحتها بحديث «لا تعاد» حيث إن غفلته عذر فالخلل معه لا يضر بصحه صلاته إذا علم البقاء فضلاً عن الاحتمال هذا لو قلنا بسقوط الاستصحاب قبل الصلاه بطرو الغفله؛ لأنه لا موضوع له بعد طروها بخلاف ما لو قيل بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب حيث إنه لا تجرى بعد الصلاه قاعده الفراغ لكونه حادثاً قبل العمل، ولا قاعده «لا تعاد»؛ لأن الاستصحاب حال الغفله على الفرض قد قطع المعذريه عن الغفله حيث إن مقتضى الاستصحاب ـ لكونه حكماً طريقياً ـ الإسقاط والتنجيز على تقدير بقاء الثوب على الخلل حال الصلاه.

[۱] قد أشكل فى جريان الاستصحاب فيما كان إحراز الحاله السابقه بغير العلم واليقين بل بالأماره المعتبره أو حتى بالأصل العملى كما أحرز تمام الوضوء بقاعده الفراغ ثمّ شك بعده فى زواله وبقائه لاحتمال الحدث فإنه لا علم فى مثل هذه الموارد بالثبوت بل ولا شك فى البقاء منجزاً بل معلقاً على الثبوت، وقد أخذ فى خطابات اعتبار الاستصحاب أمران: أحدهما ـ اليقين بالحاله السابقه، والثانى ـ الشك فيها أى بقائها، وظاهر كلام الماتن أنه لا مورد لهذا الإشكال بناءً على أن مقتضى اعتبار الأماره جعل مدلولها حكماً ولو بعنوان الحكم الطريقى مثلاً إذا قامت الأماره

اعتبـار اليقين إنمـا هو لأجـل أن التعبـد والتنزيـل شـرعاً إنما هو فى البقاء لا فى الحـدوث، فيكفى الشک فيه على تقـدير الثبوت، فيتعبّـد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناک أثر، وهذا هو الأظهر، وبه يمکن أن يذب عما فى استصـحاب الأحکام التى قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها، وقد شک

على حرمه العصـير بغليـانه، وشـک فى بقـاء حرمته عنـد ذهاب ثلثيه بغير النار يمکن استصـحاب الحرمه المجعوله للعصـير العنبى بمقتضـى اعتبـار الأماره بعـد ذهاب ثلثيه بغير النار بتقريب أن حرمته بالغليان معلومه ويشک فى بقائها بعـد ذهاب ثلثيه بغير النار، وأما بناءً على أن مقتضـى اعتبار الأماره مجرد جعل الحجيه أى المنجزيه والمعذريه له کما هو مختاره قدس سـره فيشکل جريانه لعدم اليقين بالحاله السابقه يعنى الحرمه الواقعيه ولا حرمه للعصير غيرها على الفرض، وجريان الاستصحاب فى نفس الحجيه فهو معقول فى الفرض؛ لأنها وصف للأماره ولا أماره بالإضافه إلى ما بعد ذهاب الثلثين بغير النار وإلّا لم يحتج إلى الاستصحاب.

أقول: لا يخفى ما فى الفرق واختصاص الإشـکال بالالتزام بمسلکه دون مسلک الشيخ قدس سره فإنه لا فرق فى جريان الإشکال على المسلکين حيث إن ثبوت الحکم التکليفى الطريقى موضوعه کونه مدلول الأماره والمفروض أنه لا أماره على حرمه العصير بعـد غليانه وذهاب ثلثيه بغير النار، وإلّا لم يحتـج إلى الاستصـحاب. والحاصل أن ذلک الحکم التکليفى الطريقى قـد ارتفع قطعاً ولو ثبت تکليف طريقى من غير ناحيه الأماره المفروضه فهو مثل الحکم الأول لا أنه بقاء الحکم الأول.

وممـا ذکر يظهر الإشـکال فى جريـان الاستصـحاب فيمـا کـان إحراز الحـاله السـابقه بالأماره حتى بناءً على مسـلک السـببيه فإن الموضوع للحکم النفسى الثابت واقعاً على ذلک المسلک قيام الأماره وکونه مدلولها والمفروض أن الحکم بعد ذهاب

....

الثلثين بغير النار خارج عن مدلول الأماره. نعم، لا بأس على مسلك السببيه بالالتزام بأن الحرمه الواقعيه الثابته قبل ذهاب ثلثيه بغير النار مردده بين الفرد القصير بأن تحدث الحرمه بقيام الأماره، وبين أن تكون الحرمه الواقعيه ثابته مع قطع النظر عن قيامها، وتكون طويله تعم ما بعد الذهاب المفروض فيجرى عليه ما ذكرنا فى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى إذا كان المستصحب حكماً تكليفياً.

ثمّ إنه قد أجاب الماتن عن الإشكال على مسلكه بأن العلم بثبوت الحاله السابقه غير دخيل فى التعبد ببقائها وذكر اليقين والعلم فى خطاباته لمجرد كونه كاشفاً عن ثبوت الحاله السابقه وفى الحقيقه الموضوع لاعتباره الشك فى بقاء الحاله السابقه ومعنى اعتباره جعل الملازمه بين ثبوت الشىء واقعاً وبقائه فى ظرف الشك فى البقاء تعبداً أى ظاهراً فتكون نتيجه التعبد أنه أحرز ثبوتها بمحرز يحكم ببقائها فى ظرف الشك فى البقاء وتصير الحجه على الثبوت حجه على البقاء بضميمه أخبار الاستصحاب، وبما أنه يبقى السوءال عن القرينه لحمل اليقين فى أدله الاستصحاب على ذكره لمجرد كونه طريقاً إلى ثبوت الشىء وعدم كونه مأخوذاً فى موضوع اعتباره دفعه بأن ظاهر خطابات الاستصحاب أنها ناظره إلى التعبد بالبقاء فقط وليست ناظره إلى كيفيه ثبوت الحاله السابقه فيكفى حينئذٍ فى جريانه إحراز الحاله السابقه بالأماره.

أقول: دعوى أن أخبار الاستصحاب ناظره إلى التعبد بالبقاء حتى فيما لم يحرز الثبوت بأن لم يكن العلم مأخوذاً فى موضوع اعتبار الاستصحاب ولو بعنوان الطريقيه خلاف الظاهر، بل جعل الملازمه حتى فى موارد عدم إحراز الثبوت بينه وبين احتمال البقاء لغو محض، وظاهر تلك الأخبار أن التعبد بالبقاء فى فرض اليقين

فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، ولا یکون هناک حکم آخر فعلیّ، بناءً علی ما هو التحقیق، من أن قضیّه حجیّه الأماره لیست إلاّ تنجّز التکالیف مع الإصابه والعذر مع المخالفه، کما هو قضیه الحجه المعتبره عقلاً، کالقطع والظن فی حال الإنسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحکام فعلیّه شرعیه ظاهریه، کما هو ظاهر الأصحاب.

بالحدوث کیف وقد ذکر قدس سره سابقاً فی بیان المصحح لاستعمال کلمه النقض أنه بلحاظ ما فی نفس الیقین من الإبرام والاستحکام ومقتضی ذلک أن یلاحظ فی التعبد بالبقاء فی ظرف الشک فیه فرض الیقین بالثبوت، ولحاظه فی موضوع اعتبار الاستصحاب من جهه طریقیته لا یفید فی قیام الأمارات مقامه علی مسلکه کما التزم بذلک فی بحث أخذ العلم فی موضوع الحکم ولو بنحو الطریقیه مع أنه لا یناسبه استعمال کلمه النقض کما ذکرنا، والمتعین فی الجواب عن الإشکال ما ذکرنا فی اعتبار الأمارات من أن معنی اعتبارها هو اعتبارها علماً بالواقع فتکون الحاله السابقه المحرزه بالأماره محرزه بالعلم فیعتبر ذلک العلم بالحدوث علماً بالبقاء أیضاً.

وقد أُورد علی الماتن فی تصحیحه جریان الاستصحاب فی موارد ثبوت الحاله السابقه بالأماره بوجه آخر وهو أن الالتزام بأن مدلول أخبار الاستصحاب هو الملازمه بین ثبوت الشیء وبقائه لا یمکن أن یکون المراد الملازمه الواقعیه؛ لأن الأشیاء مختلفه بعضها لا یبقی بعد حصوله، وبعضها یبقی ویختلف الباقی فی زمان البقاء فکیف یمکن أن تکون ملازمه واقعیه بین ثبوت شیء وبقائه، بل لازم الملازمه الواقعیه أن یکون الاستصحاب من الأمارات ویکون مقتضاه أی مقتضی أخباره أن الأماره القائمه بثبوت شیء أماره ببقائه واقعاً نظیر ما دل علی وجوب التقصیر فی السفر إلی أربعه فراسخ إذا عاد منه بأن صار ثمانیه فراسخ ذهاباً وإیاباً من غیر انقطاعه

....

بقواطع السفر فهو كما أنه أماره على قصر الصلاه فيه كذلك هو دليل على لزوم الإفطار فيه حيث إن الدليل على أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر بل المتعين أن يكون المراد الملازمه الظاهريه بمعنى أنه إذا تنجز الشيء حدوثاً فلا يحتاج فى تنجزه بقاءً ــ عند الشك فى البقاء ــ إلى منجز آخر بل مجرد احتمال بقائه منجز للبقاء، وبتعبير آخر الملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه عند الشك فى البقاء تثبت بأخبار الاستصحاب، وهذه أيضاً لا ـ يمكن الالتزام بها حيث إن فى موارد العلم الإجمالى بالحرمه يكون المعلوم بالإجمال منجز بالعلم الإجمالى ثمّ لو قامت الأماره على حرمه بعض الأطراف بالخصوص من الأول ينحلّ العلم الإجمالى باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ذلك البعض يرتفع تنجز العلم الإجمالى فلا ملازمه بين حصول التنجز وبقائه، وقد التزم بهذا الإنحلال الماتن قدس سره وغيره فى ردّ استدلال الإخباريين على لزوم التوقف والاحتياط فى الشبهات التحريميه الحكميه وأن قيام الأمارات المعتبره على تحريم جمله من الأفعال فى الوقايع المحتمل كونها بمقدار المعلوم بالإجمال يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز فى سائر المحتملات.

جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت الحاله السابقه بالأماره

أقول: مراد الماتن من الملازمه بين ثبوت شيء وبقائه فى ظرف الشك فى البقاء الملازمه الظاهريه لا الواقعيه حيث إنّ تنجيز البقاء على تقديره فى ظرف الشك فيه، ومعنى الملازمه الظاهريه جعل الحكم المماثل للحاله السابقه فى ظرف الشك أو المماثل لحكمه كما يصرح به فيما بعد. أضف إلى ذلك أن النقض بمورد انحلال العلم الإجمالى بالإمارات القائمه بثبوت التكليف فى جمله من الأفعال فى الوقايع غير وارد فإن مدلول أخبار الاستصحاب الملازمه بين حصول شيء واقعاً وبقائه

....

الظاهری أی یکون ذلک المنجزاً للحدوث مع بقائه منجزاً للحدوث منجزاً للبقاء أیضاً لا أنه یبقی منجزاً للحدوث والبقاء وفی مورد الانحلال لا یبقی العلم الإجمالی منجزاً للحدوث لیکون منجزاً للبقاء أیضاً. وعن بعض الأجله (رضوان اللّه علیه) أن المراد بالعلم فی أخبار الاستصحاب بمناسبه الحکم والموضوع هو الحجه علی الثبوت بمعنی أن الحجه علی الثبوت لا یرفع الید عنها بالشک أی ما لا یکون حجه علی زوال الشیء وعدم بقائه وذکر الوضوء وطهاره الثوب فی موارد الأخبار یحسب قرینه علی ذلک فإن طهاره الثوب أو الوضوء لا یحرز بالعلم الوجدانی غالباً بل یحرز بمثل أخبار ذی الید وقاعده الفراغ ونحوهما.

وعلی الجمله ورود العلم أو الیقین فی أخبار الاستصحاب کوروده غایه فی قاعدتی الطهاره والحلیه من قوله علیه السلام : «کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر»(۱) و«کل شیء حلال حتی تعرف الحرام»(۲) فی کون المراد منه الحجه فلا مجال للمناقشه فی موارد ثبوت الحاله السابقه بغیر العلم من سائر الحجج والفرق بین هذا الوجه وبین الملازمه الظاهریه المتقدمه هو أن مقتضی الملازمه الظاهریه شمول التعبد بالبقاء فی الموارد التی کان حدوث الشیء محرزاً ولکن لم یکن لإحرازه أثر حتی عقلًا، ولکن کان ذلک الشیء فی بقائه ذا أثر شرعی فمدلول الأخبار کما تقدم تنجز بقائه علی تقدیر البقاء بخلاف هذا الوجه فإنه لا تعمه أخبار الباب لعدم الحجه أی المنجزیه والمعذریه فی العلم بحدوثه کما فی موارد کون الشیء موضوعاً للحکم الشرعی فی

۱- (۱) التهذیب ۱ : ۲۸۵.

۲- (۲) انظر الکافی ۵ : ۳۱۳، و ۶ : ۳۳۹.

....

البقـاء فقـط كمـا إذا علمنـا بنجاسه إناء كان خارجاً عن محل الابتلاء وتمكن التصرف فيه ثمّ دخل فى الابتلاء مع احتمال وقوع المطهر عليه قبل دخوله فى محل الابتلاء فإن مقتضـى أدله الاستصحاب بناءً على الملازمه الظاهريه جعل النجاسه الظاهريه لتلك الإنـاء طريقيـاً بخلافـ مـا إذا قيـل بأن الحجه على الثبوت لا ترفع اليـد عنه إلّا بالحجه على الزوال فإن العلم فى الفرض لا يكون حجه على الحـدوث لخروج المعلوم بالإجمال زمان العلم عن التمكن فى التصـرف والابتلاء ليحكم عليه بأنه لا ترفع اليـد عنه إلّا بالحجه على الزوال أو أنه حجه على البقاء أيضاً. أضف إلى ذلك أن الوارد فى جلّ أخبار الاستصحاب اليقين وحمله على معنى الحجه لا قرينه عليه، وما ذكر من القرينه فيه ما لا يخفى.

فتلخص ممـا ذكرنـا أن الصـحيح فى دفع الإشـكال المتقـدم فى موارد ثبوت الحاله السابقه بالأماره هو أن معنى اعتبارها اعتبارها علماً بالشـىء ومـدلول أخبار الاستصـحاب أن العلم بالشـىء حـدوثاً يحسب علماً ببقاء ذلك الشـىء فى ظرف الشك، واعتبارها علمـاً لا يقتضـى أن يكون بلحاظ التنجيز فقط بل يمكن أن يكون بلحاظ الأثر المترتب على كون العلم موضوعاً لاعتبار آخر من تكليف أو وضع منفرداً أو منضماً.

جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت الحاله السابقه بالأصل العملى

بقى الكلام فيما كان إحراز الحاله السابقه بالأصل فإن هذا على قسمين:

الأول _ أن يكون مفاد ذلك الأصل ثبوت الشـىء من غير تعرض لبقائه كما فى مورد جريان قاعـده الفراغ فى الوضوء، وما إذا غسل الثوب المتنجس بماء كانت

....

طهارته بالاستصحاب أو بقاعده الطهاره فإنه إذا شك فی حدوث الحدث بعد ذلک الوضوء أو فی إصابه نجس لذلک الثوب المغسول بذلک الماء بعد غسله به فلا- یجری الاستصحاب فی ناحیه بقاء نفس الوضوء المفروض أو فی طهاره نفس الثوب المغسول فإنه من قبیل الاستصحاب فی الحکم الوضعی بل یجری الاستصحاب فی ناحیه الموضوع لبقاء الوضوء، وفی ناحیه الموضوع لبقاء الطهاره للثوب حیث إن مقتضی الاستصحاب عدم خروج البول أو غیره من النواقض بعد الوضوء المفروض، وعدم إصابه نجس للثوب المفروض بعد غسله وبضمیمه قاعده الفراغ إلی الاستصحاب فی عدم خروج الناقض للوضوء یثبت الوضوء وبقاؤه فإنه إذا حکم الشارع بصحه الوضوء وتمامه وعدم خروج البول وغیره من النواقض یثبت الوضوء وبقائه فإن الشارع حکم ببقاء الوضوء إذا توضأ المکلف ولم یحدث بعده ناقض، وکذلک الأمر فی ضم الاستصحاب فی عدم إصابه النجاسه للثوب إلی قاعده الطهاره أو استصحابها الجاری فی ناحیه طهاره الماء یثبت طهاره الثوب وبقاء طهارته. وعلی کل مجری الاستصحاب فی المثالین غیر ما یثبت بالأصل أولاً، بل فی ناحیه بقاء الموضوع لبقائه.

لا- یقال: لا- مانع عن جریان الاستصحاب فی ناحیه نفس الوضوء المحرز بقاعده الفراغ وطهاره الثوب المحرز بأصاله الطهاره الجاریه فی الماء المغسول به أو بالاستصحاب فی طهاره نفس الماء أخذاً بإطلاق ما دل علی النهی عن نقض الیقین بالشک.

فإنه یقال: الاستصحاب فی نفس الوضوء بعد احتمال خروج الحدث وفی طهاره الثوب بعد احتمال إصابه النجس إن صح فهو استصحاب فی الحکم ولا تصل

ووجه الـذبّ بـذلک، إنّ الحکم الواقعی الـذی هو مؤدّی الطریق حینئذ محکوم بالبقاء، فتکون الحجه علی ثبوت حجه علی بقائه تعبّداً، للملازمه بینه وبین ثبوته واقعاً.

إن قلت: کیف؟ وقد أخذ الیقین بالشیء فی التعبد ببقائه فی الأخبار، ولا یقین فی فرض تقدیر الثبوت.

النوبه إلیه مع جریان الاستصحاب فی موضوعهما. أضف إلی ذلک ما ذکرنا فی جریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیه من أنه لولم یجر الاستصحاب فی نـاحیه الموضوع لکـان الاستصـحاب فی بقـاء الحکم الجزئی غیر جار؛ لأنه یبتلی باستصـحاب فی عـدم جعله نظیر مـا ذکرنا من المعارضه فی الاستصـحاب الجاری فی الشـبهات الحکمیه نعم المعارضه مختصه بمثل استصـحاب الوضوء لا طهاره الثوب حیث تجری فیه ــ مع قطع النظر عن الاستصحاب عند الشک فی إصابه النجس ــ أصاله الطهاره وما فی صحیحه زراره من ظهور قوله علیه السـلام فی جریان الاستصـحاب فی نفس الوضوء لتسـهیل تفهیم الاستصـحاب وإلاّ مجراه فی ذلک المثال الاستصحاب فی عدم النوم المثبت لبقاء الوضوء.

القسم الثانی ــ أن یکون مفاد الأصل العملی ثبوت الحاله السابقه وثبوت تلک الحاله حتی یعلم زوالها کما إذا شک فی مایع أنه بول أو مـاء حیث یحکم بطهـارته، ولکن معهـا لاـ یجوز الوضوء والغسـل والتطهیر به؛ لأـن أصاله الطهاره الجاریه فیه لا تثبت أنه مـاء، ولو شـک فی إصـابه نجـاسه له بعـد ذلـک لا یحتاج فی المقام إلی استصـحاب آخر فإن قاعـده الطهاره الجاریه تثبت أولاً طهاره المایع المفروض إلی حصول العلم بنجاسـته، وإذا أصابه النجس وأحرز هـذه الإصابه یحرز نجاسـته أما من الأول أو فعلًا، وما ذکر مبنی علی عدم جریان الاستصحاب فی ناحیه عدم کون

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآةً لثبوته ليكون التعبّد فی بقائه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون فی بقائه، فافهم.

المايع المفروض بولاً، وإلّا يدخل فی مثال القسم الأول كما لا يخفی.

لا يقال: كيف يجری الاستصحاب فی ناحيه عدم كونه بولاً مع عدم الحاله السابقه حتی بناءً علی اعتبار الاستصحاب فی العدم الأزلی فإن جريان الاستصحاب فی الأعدام الأزليه يختص بما إذا كان المسلوب عن الشیء قبل وجوده أيضاً من أوصاف الموجود وعوارضه لا عنوان الذات والذاتی فإن الذات والذاتيات لا تكون مسلوبه عن الشیء ولو قبل وجوده حيث إن البول بول حتی فی مرتبه الذات، ومع الإغماض عن ذلك فالاستصحاب فی عدم كونه بولاً معارض بالاستصحاب فی عدم كونه ماءً؟

فإنه يقال: بناءً علی جريان الاستصحاب فی العدم الأزلی لا فرق بين أن يكون المستصحب عدم الوصف اللازم أو عنوان الذات والذاتی فإن عدم صحه السلب ولزوم الحمل فی الذاتی للشیء حتی فی مقام الذات إنما هو بالحمل الأولی والموضوع للأثر الشرعی هو المسلوب بالسلب الشايع وكما أن الوصف اللازم يسلب عن الشیء قبل وجوده كذلك عنوان الذات أو الذاتی يكون مسلوباً عنه قبل وجوده بذلك السلب مع أنه فی مثل المايع يمكن الاستصحاب بنحو السالبه بانتفاء المحمول كما ذكرنا فی محله.

ثمّ إنه لا يجری من جريان الاستصحابين الترخيص فی المخالفه القطعيه العمليه حيث لا يجوز الوضوء به أی لا يجزی للصلاه ولا يحكم بنجاسه ملاقيه حتی فيما إذا لم يكن للمكلف ماء آخر للوضوء لصلاته فتنتقل الوظيفه إلی التيمم؛ لأنه غير واجد للماء كما لا يخفی.

الثالث: إنه لا فرق فی المتیقن السابق بین أن یکون خصوص أحد الأحکام، أو ما یشترک بین الإثنین منها [۱]، أو الأزید من أمر عام فإن کان الشک فی بقاء ذاک العام من جهه الشک فی بقاء الخاص الذی کان فی ضمنه وارتفاعه، کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام، وإن کان الشک فیه من جهه تردد الخاص الذی فی ضمنه، بین ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً، فکذا لا إشکال فی استصحابه، فیترتّب علیه کافّهً ما

فی جریان الاستصحاب فی أقسام الکلی

[۱] قد یکون المستصحب أمراً جزئیاً یشک فی بقائه وأُخری یکون أمراً کلیاً ویجری الاستصحاب فی بقاء ذلک الأمر الجزئی أو الکلی فیما کان کلّ منهما موضوعاً لحکم شرعی أو قابلاً للتعبد بالبقاء فیما کان بقاؤه ولو تعبداً موضوعاً لأثر عقلی کالإجزاء فی مقام الامتثال والماتن قدس سره فرض کون المتیقن کلیاً أو جزئیاً فی خصوص الأحکام، ویظهر الحال فیها بعد التکلم فی أقسام الکلی من جهه الشک فی بقائه فنقول: ذکروا فی استصحاب الکلی أقساماً:

الأول ـ ما إذا کان الشک فی بقاء الکلی وعدمه للشک فی بقاء الجزئی السابق من الفرد المعین المحرز أو عدم بقائه، وجریان الاستصحاب فی هذا القسم فی ناحیه الکلی کجریانه فی ناحیه الجزئی بلا کلام؛ لتمام رکنی الاستصحاب فی ناحیه الکلی کتمامهما فی ناحیه الفرد، ولکن قد یقال: بأن الاستصحاب فی الفرد لا یغنی عن الاستصحاب فی ناحیه الکلی بل لابد من إجراء الاستصحاب فی ناحیه کل من الفرد والکلی لیترتب علی الاستصحاب الأثر المترتب علی الکلی والأثر المترتب علی الفرد، ویجری فی ناحیه ذی الأثر خاصه إذا لم یکن الأثر الشرعی إلّا لأحدهما کما إذا کان المکلف محدثاً بالأصغر وشک فی أنه توضأ أم لا فیجری الاستصحاب فی ناحیه کونه محدثاً فلا یجوز له الدخول فی الصلاه، ولا مسّ کتابه القران وأما إذا

يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص ــ الذى يكون الكَلّى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده ــ بين متيقّن الإرتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلّى المتحقق فى ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك فى حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما، لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب، كما لا يخفى.

كان جنباً واحتمل أنه اغتسل من جنابته فلا يجوز له أيضاً الدخول فى الصلاه ولا مسّ كتابه القران، ويكفى فى ذلك الاستصحاب كونه محدثاً ولا يكفى هذا الاستصحاب فى حرمه مكثه فى المساجد وقراءته سور العزائم بل لابد من ملاحظه جريانه فى ناحيه الجنابه حيث إن حرمه المكث فيها وحرمه قراءتها أثر للجنابه لا الحدث بخلاف عدم إجزاء الصلاه وعدم جواز مسّ كتابه القرآن فإنهما من أثر الحدث. أقول: لا يترتب على هذا البحث أثر عملى بعد فرض تمام ركنى الاستصحاب فى ناحيه كل من الفرد والكلى، وإن كان الصحيح إغناء الاستصحاب فى الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب فى ناحيه الكلى، والوجه فى ذلك أن الأثر المترتب على الكلى ليس أثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشايع، واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصيه ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لا محاله فيترتب على الاستصحاب فى ناحيته كلا الأثرين كالاستصحاب فى بقاء الجنابه فى المثال المتقدم. نعم، الاستصحاب فى ناحيه الكلى لا يثبت الفرد؛ لأن التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشايع إلاّ أنه لا يثبت خصوصيه الفرد الخاص كما يأتى وقد يستظهر من صحيحه زراره التعبد بشخص الوضوء السابق مع أن الدخيل فى الصلاه طبيعى الوضوء لا خصوص ذلك الوضوء، وفى الاستظهار ما لا يخفى فإن

....

المعتبر فی الصلاه الوضوء بالحمل الشایع والمستصحب هو الوضوء بالحمل الشایع المحرز سابقاً کما هو ظاهر الصحیحه، وبتعبیر آخر الطهاره من الحدث بالإضافه إلی غیر الجنب هی الوضوء خاصه لا الجامع.

جریان الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلی

والقسم الثانی ــ ما إذا اُحرز حصول الکلی بفرد لا یعلم ذلک الفرد بعینه بل یتردد أمره بین أن یکون بقاؤه مقطوعاً به علی تقدیر کونه هو الحاصل وبین ما ارتفاعه مقطوع علی تقدیر حصوله کما إذا کان الشخص متطهراً من الحدثین وخرج منه بلل مردد بین البول والمنی وإذا توضأ فیشک قهراً فی بقاء حدثه فالکلام فی أنه یجری فی الفرض الاستصحاب فی ناحیه بقاء حدثه المقطوع حصوله سابقاً حتی لا یجوز له الدخول فی الصلاه ما لم یحرز ارتفاع حدثه السابق بالاغتسال وکذا لا یجوز له مسّ کتابه القرآن أو لا یجری الاستصحاب فی ناحیه بقاء الحدث، وحیث تقدم أن رکنی الاستصحاب؛ الیقین بحصول الشیء، والشک فی بقائه بأن یحتمل أن ما اُحرز حصوله سابقاً باق فلا مانع من شمول خطابات «لا تنقض الیقین بالشک» لنفس الکلی المحقق سابقاً فیحرز بقاؤه بإطلاق تلک الخطابات، ولکن قد نوقش فی جریان الاستصحاب فی مثل الفرض بوجهین:

الأول ــ عدم تمامیه رکنی الاستصحاب حیث إن تحقق الکلی بفرد تحقق وتحققه بفرده الآخر تحقق آخر، وعلیه فإن تحقق فی ضمن الفرد القصیر فقد علم ارتفاعه، وإن تحقق بفرده الآخر فهو مقطوع البقاء فلا یکون فی الفرض علم بتحقق، والشک فی بقاء ذلک التحقق.

ص : ۲۲۵

....

والوجه الثانی ـ أن الشک فی بقاء الکلی مسبب عن احتمال حصول الفرد طویل العمر فیکون الأصل الجاری فی ناحیه عدم حصول ذلک الفرد حاکماً علی الاستصحاب فی ناحیه نفس الکلی، ومقتضی الوجه الأول کما تری عدم تمامیه رکنی الاستصحاب فی ناحیه الکلی، ومقتضی الوجه الثانی وجود المانع عن جریانه فی ناحیه الکلی، وهو وجود الأصل السببی الحاکم علی الاستصحاب فی ناحیته.

والجواب: عن الوجه الأول أن الکلی وإن لا یکون له تحقق بغیر الفرد إلّا أن الفرد المتحقق له إضافتان إضافه إلی الکلی وبهذا اللحاظ یکون تحققاً للکلی وإضافه إلی خصوصیاته وبهذا الاعتبار یعد شخصاً، والتردد بین ما هو باق قطعاً وغیر موجود أصلًا بملاحظه خصوصیه کل من الفردین وأما بالإضافه إلی الطبیعی فالعلم بأن الطبیعی کان موجوداً ونحتمل بقاء عین ذلک الطبیعی الموجود سابقاً حاصل فعلًا، وإن شئت قلت المستصحب فی هذا القسم أیضاً کالقسم السابق هو الشخص؛ لأن الموضوع للأثر الشرعی أو العقلی هو ما یکون بالحمل الشایع ذلک الطبیعی أو التکلیف والحکم، وإنما یسمی الاستصحاب من استصحاب الکلی؛ لأن الأثر الثابت لذلک الشخص لیس أثراً بلحاظ خصوصیته بل بلحاظ أنه الطبیعی بالحمل الشایع فالطبیعی الموجود بالحمل الشایع یحتمل بقاؤه بعین تحققه السابق لاحتمال کونه هو الفرد الطویل، ولیس الشک الوارد فی خطابات الاستصحاب إلّا احتمال البقاء، وإلی ما ذکرنا یرجع ما ذکره الماتن قدس سره حیث قال بأن ما ذکر لا یوجب الإخلال فی رکنی الاستصحاب فی ناحیه الکلی، وذلک فإن الکلی مع قطع النظر عن خصوصیه کل من الفردین معلوم الحدوث ویحتمل تحققه فعلًا بتحققه السابق المعبر عنه بالبقاء، وإنما یختل الاستصحاب بالملاحظه إلی خصوصیه کل من الفردین حیث

....

بهـذه الملاـحظه يعلم بالارتفـاع فى أحـدهما ولاـ يعلم الحـدوث فى الآـخر، ولازم ذلك أن يجرى الاستصـحاب فى ناحيه عـدم حـدوث الفرد الطويل فيما إذا لم يوجب ذلك المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ففى المثال المتقدم يعنى ما إذا خرج البلـل المردد بين البول والمنى من المتطهر من الحـدثين لا مجال للاستصـحاب فى عـدم جنابته لكونه معارضاً بالاستصـحاب فى عـدم خروج البول منه فـالمكلف يعلم إجمالاًـ أما باعتبار الوضوء لصـلاته أو الغسل لها، ولا يجرى بعـد وضوئه الاستصـحاب فى عـدم كونه جنبـاً لسـقوطه بالمعـارضه قبل الوضوء، ولكن يجرى بعـده الاستصـحاب فى بقاء حـدثه المعبر عنه بالاستصـحاب فى الكلى فيلزم عليه لإـحراز الطهـاره لصـلاته الاغتسـال، وكـذا لجواز مسه كتابه القرآن، ولكن لا بأس بقراءته العزائم، والمكث فى المساجـد؛ لأصـاله الحـل الجـاريه بالإضافه إليهما حتى قبل الوضوء؛ لأنها أصل طولى له خطاب خاص، وليس فى البين مانع عن شمول خطابها لهما، وهـذا بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وتوضأ وضوءاً تجديدياً ثمّ علم بخروج البلل المردد بين البول والمنى قبل الوضوء التجديدى فإنه يجرى الاستصـحاب فى عدم جنابته بلا معارض فإن خروج البول لا أثر له فى الفرض ليجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم خروجه فيجوز له ارتكاب ما لا يجوز للجنب.

الإشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى

وقـد يقال: أنه لا مجال للاستصـحاب فى عـدم الجنابه فى الفرض؛ لأنه معارض أيضاً بالاستصـحاب فى ناحيه عدم خروج البول، وعدم إصابته المخرج حيث يعتبر فى تطهير المخرج من البول غسله مرتين ولا يعتبر فى تطهيره من خروج المنى إلاّ طبيعى الغسل فالاستصحاب فى عدم إصابه البول مخرجه الاكتفاء بغسله مره

نعم، يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً المترتبه على الخاصين، فيما علم تكليف فى البين، وتوهم كون الشك فى بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المردّد مسبباً عن الشك فى حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصاله عدمه فاسد قطعاً، لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه،

فالمكلف يعلم إجمالاً إما بوجوب الاغتسال عليه أو غسل مخرج بوله مرتين، وهذا العلم الإجمالى يوجب سقوط الاستصحاب النافى فى ناحيه كل منهما.

أقول: لو بنى على أن تطهير مخرج البول يكون بغسله الموضع مرتين لا يكون ذلك موجباً للفرق بين هذا الفرض والفرض السابق عملاً؛ لأن الاستصحاب فى عدم إصابه البول المخرج وإن يوجب أن يقع المعارضه بينه وبين الاستصحاب فى عدم خروج المنى، وكذا تقع المعارضه بين أصاله البراءه عن اشتراط الصلاه بغسله مرتين، وبين أصاله البراءه عن اشتراطها بالاغتسال إلّا أنه لا تختلف فى النتيجه حيث يلزم على المكلف الاغتسال لإحراز الطهاره لصلاته ولانقطاع الاستصحاب فى الحدث المتيقن حصوله بخروج البلل حتى يجوز له مسّ كتابه القرآن وأما جواز مكثه فى المساجد وقراءته العزائم فلأصاله الحل الجاريه فيهما؛ لأنها أصل مختص ولعله لذلك لم يفصل الشيخ وغيره بين الفرضين فى الحكم.

وأما بناءً على كفايه غسل الموضع مره واحده أو أن غسله مرتين احتياط لبعض ما ورد فى تطهير مخرج البول مما ظاهره كفايه المره فلا معارض لأصاله عدم خروج المنى فى الفرض الثانى، ولكن هذا لا يوجب عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه كلى الحدث المحرز بخروج البلل حتى فى الفرض الثانى إلّا بناءً على ما نذكره بعد التعرض للوجه الثانى من الإشكال وجوابه وهو أن ما هو معتبر فى جريان الاستصحاب من إحراز الحاله السابقه والشك فى بقائها وإن كان متحققاً بالإضافه إلى

....

الكلى إلّا أن الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل حاكم على الاستصحاب فى ناحيته فعدم جريانه فى ناحيه الكلى للمانع لا لفقد المقتضى والوجه فى الحكومه أن الشك فى بقاء الكلى مسبب عن احتمال حدوث ذلک الفرد الطويل، وإذا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوثه يحرز عدم بقائه.

وأجاب الماتن عن هذا الإشكال:

أوّلاً ـ بأن الكلى كان موجوداً يقيناً فارتفاعه بعد انقضاء الفرد القصير من لوازم كون الحادث سابقاً ذلک الفرد القصير والاستصحاب فى عدم حدوث الفرد الطويل لا يثبت أن الحادث سابقاً هو الفرد القصير كما أن بقاء الكلى فعلًا من لوازم كون الحادث هو الفرد الطويل.

وثانياً ـ أن بقاء الكلى أى الطبيعى عين بقاء الفرد الذى فى ضمنه لا أنه لازمه وحكومه أصل على أصل آخر إنما يكون فيما كان مجرى الأصل المحكوم أثراً ولازماً لمجرى الأصل الحاكم.

وثالثاً ـ بأن بعد الإغماض عن ذلک، وفرض كون بقاء الطبيعى لازماً فليس اللزوم شرعياً بل اللزوم عقلى ولا يترتب بأصاله عدم حدوث الفرد الطويل إلّا نفى آثاره الشرعيه لا ارتفاع الكلى وعدم وجوده، وقد فهم سيدنا الاُستاذ من الجواب الأول عن دعوى الحكومه غير ما ذكرنا حيث قرر مراد صاحب الكفايه بأن الشك فى بقاء الكلى مسبب عن احتمال كون الفرد المتيقن حدوثه هو الفرد الطويل وارتفاعه عن عدم حدوثه، وحيث لا أصل فى البين يعين عدم كونه الفرد الطويل فلا يكون فى البين حكومه على الاستصحاب فى ناحيه بقاء الكلى، ولذا أورد على جوابه بأنه إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه فيحرز به عدم كون الحادث الفرد

....

الطويـل حيث قبل خروج البلل لم يكن البلل الفرد الطويل ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع وبعـد خروجه يشك فى بقاء السالبه بحالها حيث إن السالبه المحصـله صادقه مع انتفاء الموضوع ومع انتفاء المحمول بعـد وجود الموضوع، وبالاستصحاب المذكور يحرز عدم كون البلل الخارج هو الفرد الطويل نظير ما تردد أن ما أصاب الثوب عرق الجنب عن الحرام الكافى فى تطهيره غسـله مره أو أنه بول فاللازم فى تطهيره غسـله مرتين فإنه إذا جرى عـدم كون ما أصابه بولاً يكتفى فى تطهيره بالغسل مره فيكون هـذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب بقاء نجاسه الثوب ولا يعارضه الاستصحاب فى عـدم كون ما أصابه عرقاً؛ لأنه لا أثر لهـذا الاستصحاب للزوم غسـل الثوب مره لا ـ محاله؛ لأن الشارع قـد حكم بطهاره كل متنجس غسل بالماء مره إلاّ ما أصابه البول فإنه يتعين فى تطهيره الغسل مرتين والصحيح فى الجواب عن الماتن أن يقال: إن المطلوب فى الاستصحاب الجارى فى ناحيه الكلى إحراز وجوده فى الزمـان الثانى أو عـدم وجوده فيه وعنوان الارتفاع لم يوءخـذ موضوعاً للحكم ليكون اللازم إحراز أن الحادث كـان الفرد القصـير لا ـ الطويـل وفى إحراز عـدم الطبيعى فى الزمان الثانى يكفى إحراز عـدم حـدوث الفرد الطويل إذ انتفاؤه فى ضمن الفرد القصـير مقطوع به وإذا أحرز عـدم وجوده فى ضـمن الفرد الطويل بالاستصحاب بعـدم حدوثه يثبت انتفاؤه، وأيضـاً الجواب الصحيح عن دعوى حكومه الاستصحاب فى عـدم حـدوث الفرد الطويـل أنه مبتلى بالمعارض بالاستصحاب فى عـدم حـدوث الفرد الصـغير كمـا إذا خرج من المتطهر من الحـدثين بلـل مردد بين البول والمنى كمـا هو الفرض الأول من الفرضـين السابقين، وأما فى الفرض الثانى كما إذا علم بخروج البلل المردد بين البول والمنى بعد تجديد الوضوء

ص : ۲۳۰

بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الإرتفاع أو البقاء، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذى فى ضمنه[١] لا أنه من لوازمه، على أنه لو

قبله ففى هذا الفرض يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل بلا معارض له بل يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم كون البلل الخارج منياً بناءً على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى بمعنى أنه إذا كان الموضوع للحكم الشرعى بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، وكانت الحاله السابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع يمكن إحراز السالبه بانتفاء المحمول بجريان الاستصحاب فى تلك السالبه الصادقه مع انتفاء الموضوع وبانتفاء المحمول؛ لأن سلب الوصف عن شىء لا يحتاج إلى وجود ذلك الشىء والوصف فى ثبوته يحتاج إلى ثبوت الموضوع أى تحققه دون انتفائه وعلى الجمله فمع إحراز الموضوع والاستصحاب فى نفى الوصف عنه يحرز تمام الموضوع للحكم.

[١] كأنه قدس سره يريد بيان حكومه أصل على أصل آخر يقتضى الاثنينيه بين مجرى الأصل الحاكم ومجرى الأصل المحكوم بأن يكون مجرى الثانى لازماً لمجرى الأصل الحاكم كما إذا شك فى طهاره الثوب المتنجس بعد غسله بماء يشك فى طهارته ونجاسته فإنه إذا جرى الاستصحاب فى طهاره ذلك الماء يترتب عليه أثره وهو طهاره الثوب المفروض، وفيما نحن فيه ليس بقاء الكلى الطبيعى أثراً لوجود الفرد الخاص الذى فى ضمنه بل يكون بقاؤه بعين بقاء الخاص فلا اثنينيه فى البين ليكون الأصل الجارى فى ناحيه الفرد حاكماً على الاستصحاب فى ناحيه الكلى، ولكن لا يخفى ما فيه فإن حكومه أصل على أصل آخر يكون فى موردين أحد الموردين ما ذكرنا، والمورد الثانى ما إذا كان مجرى الأصلين أمراً واحداً ولكن كان جريان أحد الأصلين فيه موجباً لانتفاء الموضوع للأصل الثانى كما إذا شك فى بقاء

سلّم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهه فى كون اللزوم عقلياً [١]، ولا يكاد يترتب بأصاله عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

حرمه العصير المغلى بعد ذهاب ثلثيه بالنار فإنه إذا جرى الاستصحاب فى بقاء حرمته ينتفى الموضوع لقاعده الحل فيه، وذلك فإن مفاد خطاب قاعده الحل وهو قوله عليه السلام : «كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام» حليه المشكوك فى حليته وحرمته وهذه الكبرى لا تعين صغراها كما هو شأن كل حكم مجعول بمفاد القضيه الحقيقيه، وإذا كان فى مورد أصل آخر ينفى الشك فى حليته أو حرمته لا يبقى لأصاله الحل موضوع كما فى الاستصحاب فى بقاء الحرمه حيث إن مفاد خطابات الاستصحاب كون علم المكلف بالحرمه السابقه علماً ببقائها مع عدم العلم بانتفائها فلا يبقى شك فى حرمه العصير بعد ذهاب ثلثيه بغير النار ليجرى فيه أصاله الحليه والإشكال فى المقام هو أن الشك فى بقاء الكلى مسبب عن حدوث الجنابه سابقاً بأن كان البلل الخارج منياً وإذا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الجنابه بأن علم عدمها أو عدم كون البلل السابق منياً فلا يكون شك فى ناحيه بقاء الكلى؛ لأن طبيعى الحدث غير موجود فى ضمن الحدث الأصغر يقيناً وفى ضمن الحدث الأكبر تعبداً.

[١] مراده قدس سره أنه لو كان وجود الطبيعى من لوازم حدوث الفرد الطويل فلا شبهه فى أن لزومه على حدوثه ترتب عقلى لا شرعى ولا يثبت بالاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل إلّا نفى الآثار واللوازم الشرعيه المترتبه على حدوث ذلك الفرد لا نفى لوازمه العقليه فلو كان فى مورد للطبيعى أثر شرعى يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقائه لترتيب ذلك الأثر مع جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل وينفى به الأثر الشرعى المترتب على خصوص ذلك الفرد على ما تقدم وإن شئت قلت الاستصحاب فى عدم حدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث

....

الفرد الطويل لا يثبت انتفاء الطبيعى الـذى هو القـدر المشترک بعد العلم بحدوث أحدهما إلّا أن يثبت أن الحادث كان هو الفرد القصـير حـتى بنـاءً على أن الاستصـحاب فى الفرد فى القسم الأول من الاستصـحاب فى الكلى يغنى عن الاستصـحاب فى نفس الكلى وأن الاستصحاب عند الشک فى حدوث فرد معين فى ناحيه عدم حدوثه يثبت عدم حدوث الكلى فيما كان عدم حدوث سائر الأفراد محرزاً بالوجـدان أو بالتعبـد أيضاً، والوجه فى عـدم إثبات انتفاء القـدر المشترک بالاستصـحاب فى ناحيه عدم الفرد الطويـل فى القسم الثـانى من الكلى هو أن الاستصـحاب فى نـاحيه عـدم الفرد الطويـل لاـ يثبت كون الحادث هو القصـير وانتفاء الطبيعى حيث إن وجوده كان محرزاً إنما هو فى فرض كون الحادث هو الفرد القصـير، وحـدوثه لازم عقلى لعـدم حـدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث الفرد الطويل إذا كانا واقعيين لا بالتعبد كما هو المفروض فى المقام، وما تقدم من أن الاستصحاب فى نـاحيه الفرد يغنى عن الاستصـحاب فى نـاحيه الكلى فى القسم الأول؛ لأن الطبيعى المحرز وجوده سابقاً ويشک فى بقائه فيه بعينه كـان الفرد الـذى يشک فى بقاء شـخصه فالتعبـد ببقاء ذلک الشـخص بعينه تعبـد ببقاء تحقق الطبيعى السابق كما أن التعبد بعـدم حـدوث الشـخص من الطبيعى مع إحراز عـدم حـدوث سائر أفراده وجـداناً أو تعبـداً بعينه تعبـد بعدم صـرف وجود ذلک الطبيعى.

نعم، إذا كـان الطبيعى بنفسه مجعولاًـ شـرعياً أو اعتبارياً وعلق ارتفاعه على عـدم حـدوث الفرد الطويل بلا فرق بين صوره وجود الفرد القصـير وعدمه فيمكن انتفاء ذلک الطبيعى بالاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل كما فى فرض كون المكلف محدثاً بالأصغر وشک فى أنه صار جنباً أيضاً أم لا فإن الاستصحاب فى

....

ناحیه عدم جنابته مقتضاه أن رافع حدثه هو الوضوء؛ لأن ظاهر قوله سبحانه: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهکم»(۱) الآیه أن من نـام أو بـال وظیفته الوضوء لصـلاته إلاّـ إذا کـان جنباً کمـا هو مفاد الآیه بضـمیمه قوله سـبحانه: «فإن کنتم جنباً فاطهروا» بل یمکن هـذا حـتی فیمـا إذا کـان المکلـف متطهراً من الحـدثین وخرج منه البلـل المردد بین البـول والمنی حیث إن المکلـف فی الفرض محـدث وجـداناً، والأصل عـدم کونه جنباً فتکون وظیفته الوضوء لرفع حدثه، وقد ورد فی الروایات الأمر بالوضوء عقیب البول والنوم وغیرهمـا من نواقض الوضوء إلاّـ أن الأـمر إرشـاد إلی کونهـا نواقض للوضوء والموضوع للوضوء فی الآـیه المبارکه المحـدث إذا لم یکن جنباً، وإلاّ فوظیفه الجنب لرفع حدثه هو الغسل وقد ورد فی تفسـیر الآیه فی الموثق قوله سـبحانه: «إذا قمتم إلی الصـلاه»أی من النوم، ولکن ذکر النوم لا خصوصـیه له بل المراد القیام لها مع الحـدث، وتمام الکلام ذکرناه فی بحث الفقه فراجع وإجماله أن ما ورد فی الموثقه لا یفیـد أن الموضوع لوجوب الوضوء للصـلاه خصوص المحـدث بالأصـغر الذی لم یکن جنباً بل المحدث الذی لم یکن جنباً وإذا کان الموضوع لاعتبار الوضوء الثانی فیمکن إحرازه حتی فی الصوره الثانیه.

لاـ یقـال: إذا فرض أن الاستصـحاب فی نـاحیه عــدم حـدوث الفرد الطویـل أو عـدم کـون الحـادث الفرد الطویـل حاکمـاً علی الاستصحاب فی ناحیه بقاء الکلی یلزم من جریانه فی ناحیه الکلی لزوم الاحتیاط فی مسأله دوران أمر الواجب بین الأقل والأکثر الارتباطیین حیث لا یکون الاستصحاب فی ناحیه عدم تعلق الوجوب بالأکثر

۱- (۱) سوره المائده، الآیه ۶.

....

أو أصاله البراءه عن وجوبه مانعاً عن جريان الاستصحاب فى نفس طبيعى الوجوب المتحقق سابقاً قبل الإتيان بالأقل.

فإنه يقال: لا مجال للاستصحاب فى ناحيه طبيعى الوجوب فى تلك المسأله حتى بناءً على القول بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، وذلك فإن جريان الاستصحاب فى ناحيه الكلى ينحصر بما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعى أو عقلى أعم من الظاهرى والواقعى كما فى استصحاب الحدث والخبث وإذا كان المستصحب من طبيعى التكليف فقط فلا يترتب على استصحابه إلاّ أثره العقلى من لزوم الطاعه لاحتمال الضرر فى مخالفته وإذا فرض فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر جريان الأصل فى ناحيه عدم وجوب الأكثر سواء كان الأصل هو الاستصحاب أو أصاله البراءه فلا يبقى لاستصحاب جامع التكليف أثر عقلى أيضاً حيث إن حكم العقل بلزوم طاعته لاحتمال الضرر فى عدم رعايته، ومع حكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط، وعدم ترتب الضرر على تقدير تعلق التكليف بالأكثر واقعاً لا يبقى سبيل لاحتمال الضرر فى ترك موافقه الطبيعى بعد الإتيان بالأقل وجريان أصاله البراءه فى ناحيه تعلقه بالأكثر؛ لأن الاستصحاب فى بقاء طبيعى الوجوب بعد الإتيان بالأقل لا يثبت تعلق التكليف بالأكثر حتى لا يكون وجوب الأكثر مما لا يعلمون.

ومما ذكر يظهر وجه الخلل فيما ذكر الماتن فى عنوان هذا التنبيه بأنه لا فرق فى المستصحب بين أن يكون خصوص أحد الأحكام أو ما يشترك بين الاثنين أو الأزيد من أمر عام حيث ذكرنا الفرق بين أن يكون المستصحب طبيعى التكليف وما إذا كان الطبيعى الموضوع للحكم.

ص : ٢٣٥

....

كلام العراقى قدس سره فى الفرق بين الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين الاستصحاب فى الفرد المردد

وذكر العراقى قدس سره أن جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى ما إذا كان القدر المشترك بنفسه موضوعاً للأثر الشرعى كما فى الحدث المتحقق بخروج البلل بين البول والمنى فإن الحدث ــ بالأصغر كان أو بالأكبر ــ موضوع لعدم جواز مسّ كتابه القرآن وعدم الدخول فى الصلاه معه بخلاف ما إذا كان الموضوع للأثر هو الفرد خاصه ولكن تردد ذلك الفرد بين أمرين خارجاً بحيث لو كان هو الأمر القصير فقد زال، ولو كان الأمر الطويل فهو باق جزماً كما إذا أصاب الثوب دمّان فى موضعين منه، فى أحد الموضعين أصابه دم السمك وفى موضعه الآخر دم الإنسان، وغسل أحد الموضعين، ولكن لم يعلم أن المغسول ما أصابه دم السمك أو ما أصابه دم الإنسان فإن الموضوع للتكليف أو الوضع الملازم له أحد الفردين، ولا يجوز فى الفرض الاستصحاب فى تنجس الثوب بدم الإنسان وذلك؛ لأن ما هو الموضوع للأثر الشرعى بواقعه لا ـ شك فى بقائه بعد حدوثه بل الموضوع الخارجى إما باق قطعاً أو زايل قطعاً، وكذا لا يجرى الاستصحاب فيما إذا تلف أحد الإناءين بوقوع أحدهما فى البحر ثم علم بنجاسه التالف قبل تلفه أو نجاسه الإناء الباقى فإنه يرجع فى الباقى إلى أصاله الطهاره ولم يكن فى البين مجال لدعوى أن الإناء النجس كان قبل تلف أحدهما ويحتمل بقاؤه فيلزم الاجتناب عن الباقى للخروج عن التكليف الثابت بالاستصحاب.

لا ـ يقال: عدم جريان الاستصحاب فى بقاء الإناء المتنجس لكونه لا يثبت أنه الإناء الباقى، وما لم يثبت ذلك لا يحكم العقل بلزوم رعايه التكليف المتعلق بشرب

....

النجس فعدم جريان الاستصحاب فى الفرض لا يرتبط بدعوى أنه لا مجال للاستصحاب فى الفرد المردد.

فـإنه يقـال: لاـ حـاجه فى حكم العقـل بلزوم رعـايه التكليف إلى إثبـات أن الإنـاء البـاقى هو مورده فالاجتناب عنه لإحراز امتثال التكليف الثـابت بالاستصـحاب وإن لم يثبت أن مورده هو الإناء الباقى فعـدم لزوم رعايه التكليف المحتمل والرجوع إلى الأصـل النـافى هو عـدم جريان الاستصـحاب فى ناحيه الفرد المردد وأن الالتزام بجريانه فى القسم الثانى لا يكون موجباً للالتزام بجريانه فى الفرد المردد، ومما ذكر يظهر أنه لا يجرى الاستصحاب فى بقاء الإناء النجس حتى ما لو تلف أحد الإناءين بعد العلم بنجاسه أحـدهما إجمالاًـ فـإن الاجتنـاب عن الإناء الآخر فى الفرض لتنجيز العلم الإجمالى بالتكليف لا لاستصـحاب الموضوع بعـد تلف أحدهما.

وعلى الجمله ففى موارد الفرد المردد الموضوع للأـثر واقع الإناء النجس ولا شك فى بقائه بل هو مقطوع البقاء أو مقطوع الزوال ومـا يشك فى بقائه هو الإناء النجس بعنوانه، وعنوانه ليس موضوعاً لحكم شـرعى ليجرى الاستصـحاب فيه بخلاف القسم الثانى من الكلى فإن الكلى بعنوانه كعنوان الحدث موضوع للحكم، ويشك فى بقائه ولو بتردد فرده بين ما هو مقطوع البقاء أو الزوال.

لاـ يقـال: كما إذا علم إجمالاً نجاسه أحـد الاناءين يكون العلم بالنجاسه بعنوان أحـد الاناءين منجزاً للتكليف الواقعى المتعلق بما هو ملاق للنجس واقعاً كذلك الشك المتعلق بعنوان ما هو أحدهما كما هو مقتضى التعبد بمنجزيه الشك فى البقاء.

فإنه يقال: العلم بنجاسه أحد الاناءين يسـرى إلى ما هو الموضوع للأثر واقعاً والمورد للتكليف بخلاف الشك فى البقاء فى الإناء النجس فإنه لا يسرى إلى مورد

....

اليقين واقعاً ليشك فى بقائه بل مورده إما مقطوع البقاء أو مقطوع الزوال، ومما ذكر يظهر أن الإشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى بالشبهه العبائيه الآتيه ناش عن الخلط وعدم التمييز بين الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين الفرد المردد الذى التزمنا بعدم جريان الاستصحاب فيه حيث إن الشبهه العبائيه داخله فى الفرد المردد بخلاف القسم الثانى من الكلى حيث إن الموضوع للأثر الشرعى هو الطبيعى.

عدم الفرق بين جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين ما سمّاه بالفرد المردد

أقول: المستصحب فى موارد الاستصحاب ما اُحرز تحققه فى السابق واحتمال بقاء ذلك التحقق. نعم، يعتبر فى جريان الاستصحاب ترتب أثر على التعبد بالبقاء لئلا يكون التعبد به لغواً وقد تقدم أن الأثر فى موارد الاستصحاب فى الكلى يترتب على تحققه أى بما يحمل عليه الكلى بالحمل الشايع، ولابد فى جريانه من احتمال بقاء ذلك التحقق الذى كان سابقاً وتسميته بالاستصحاب فى الكلى باعتبار إضافه المتحقق خارجاً بعنوان الطبيعى محرز وأما إضافه إلى خصوصيه الفرد غير محرز، وعليه فإن كان مع إضافته إلى الكلى موضوعاً لحكم كدم الإنسان حيث تنجس الثوب ونحوه بإصابته فتكون نجاسه الثوب المزبور أى نجاسه موضع إصابه الدم محرزاً، ومع احتمال بقاء ذلك الموضع على نجاسته السابقه يجرى الاستصحاب حيث إن المراد بالشك فى أخبار الاستصحاب خلاف اليقين، وكما يكون اتحاد متعلقى اليقين والشك بنظر العرف كذلك فى الشك بمعنى احتمال البقاء يكون الملاك نظرهم وأن لم يكن من احتمال البقاء بالدقه العقليه بل من التردد فى موضع

....

النجاسه من الثوب، بل يمكن أن احتمال البقاء عقلى وإن كان منشؤه التردد فى حصوله بأى من الفردين، وعلى ذلك فلا بأس بالاستصحاب فى بقاء موضع النجاسه على نجاسته لاحتمال بقاء ذلك الموضع عليها، وأما عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف أو الموضوع له فيما إذا تلف بعض الأطراف قبل حصول العلم الإجمالى فهو لا لكون المستصحب فرداً مردداً، بل لأن المستصحب لا يترتب عليه الأثر العقلى، بل ولا الأثر الشرعى بعد جريان الأصل النافى فى الطرف الباقى حيث إن العلم الإجمالى بنجاسه أحد الاناءين بعد تلف أحدهما لا يمنع عن جريان أصاله الطهاره فى الإناء الباقى فيجوز شربه واستعماله فى رفع الحدث والخبث فلا يبقى لاستصحاب بقاء الإناء المتنجس سابقاً أثر عقلى ولا شرعى فى الفرض على ما تقدم فى عدم جريان الاستصحاب فى التكليف فى مورد دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الشبهه المعروفه بالشبهه العبائيه التى ذكروها إشكالاً على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وتقرير الشبهه أنه إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الموضعين من الثوب كالعباء وغسل أحد الموضعين ثم وقع الثوب بتمامه فى ماء قليل فإنه بناءً على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى يلزم الحكم بنجاسه ذلك الماء؛ لأن الثوب حتى موضعه النجس سابقاً لاقى الماء المفروض، ومقتضى الاستصحاب بقاء ذلك الموضع على نجاسته مع أن الطرف المغسول من الثوب لا يكون منجساً لطهارته بالغسل على تقدير كون النجس ذلك الموضع، وكذلك الطرف الآخر غير المغسول فإن الماء من قبيل الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى.

. ...

وأجاب المحقق العراقی قدس سره عن الشبهه بأن الاستصحاب فیها من قبیل الاستصحاب فی الفرد المردد، وعدم جریانه فیه لا ینافی جریانه فی القسم الثانی من الکلی.

وکذلک المحقق النائینی قدس سره حیث قال: لا یکون الالتزام بجریان الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلی التزاماً بجریانه فی نجاسه الثوب فی المثال وذلک لأن الاستصحاب فی بقاء نجاسه الثوب من الاستصحاب فی الفرد المردد مکانه بین موضعین یعلم بزوال الفرد الحادث علی تقدیر کونه فی الموضع المغسول کما یعلم بقاؤه علی تقدیر کونه فی الموضع الآخر نظیر ما علم بکون زید فی البلد إما فی شرقه أو غربه، وفرض خراب الشرق من البلد بحیث لو کان زید فیه مات قطعاً وعلی تقدیر کونه فی غربه فهو حیٌّ قطعاً ففی مثل ذلک لا یجری الاستصحاب فی حیاه زید لعدم الشک فی بقائه علی کل تقدیر بل لا شک فیه فی شیء من التقدیرین، ومثله ما لو علم تلف درهم من دراهم لزید وعمرو ولکن لم یعلم أن التالف هو درهم زید أو عمرو فلا یجری الاستصحاب فی بقاء دراهم زید.

موارد جریان الاستصحاب فی الفرد الذی سمّوه بالفرد المردد

أقول: فی مسأله حیاه زید: إن عدم جریان الاستصحاب فیه لا یرجع إلی محصل، وکونه عند خراب الطرف الشرقی من بلده فیه أو فی طرفه الغربی منشأ الشک فی بقاء حیاته فالاستصحاب فی بقاء حیاته وعدم موته جار ویترتب علیه عدم انتقال أمواله إلی ورثته وبقاء زوجته علی زوجیته وکونها ذات بعل إلی غیر ذلک، وکذا لو فرض ترتب أثر علی بقاء درهم زید فیما إذا لم یعارضه بقاء دراهم

....

غيره، والحاصل ما هو الموضوع لجريان الاستصحاب فى ناحيه الكلى من القسم الثانى من ركنى الاستصحاب حاصل فى مسألتى حياه زيـد أو بقاء الدرهم وتنجس الثوب سـمى الاستصـحاب بكون المستصـحب كلياً أو فرداً حيث إن المراد من الشك احتمال البقاء فيما اُحرز حصوله سابقاً.

وأجاب النائينى قـدس سـره عن الشـبهه المتقدمه بوجه آخر وهو أن مراد تنجس الثوب بمفاد (كان) التامه بالاستصـحاب لا يفيد شيئاً فإن الأثر مترتب على مفاد كان الناقصه، وبتعبير آخر بقاء تنجس الثوب لازمه ملاقاه الطاهر بالنجاسه نظير ما إذا وقع متنجس فى موضع كان فيه سابقاً الماء الكر وشك فى بقاء الكر عند وقوع المتنجس فى ذلك المكان فإن الاستصحاب فى بقاء الكر فى ذلـك المكـان حـال وقوعه فيه لاـ يثبت أنه غسـل بالمـاء الكر ليحكم بطهـارته. ولاـ يخفى ما فى الجواب والتنظير فإن الموضوع لنجـاسه المـاء القليـل إصـابه النجس إيـاه، والمراد بـالنجس الأـعم من عين النجاسه أو المتنجس فإصابه الثوب بـذلك الموضـع المتنجس سابقاً الماء محرز بالوجدان ومقتضـى الاستصـحاب بقاء ذلك الموضع على نجاسـته فأين الاستصحاب فى مفاد (كان) التامه. نعم، ما ذكره من الأصل المثبت يجرى فيما ذكر من التنظير إذا لم يحرز وجود الماء السابق عنـد وقوع المتنجس فى ذلك الموضع ومثله ما إذا قلنا بعـدم تنجس بدن الحيوان وإنما النجس هو العين على بدنه، وإذا لاقى بدنه مع الماء القليل وشككنا فى أن العين باقيه عنـد ملاقاه بـدنه الماء فلا يفيد الاستصـحاب فى بقاء العين فى الحكم بنجاسه الماء؛ لأنه لا يثبت ملاقاه الماء تلك العين فتحصـل من جميع مـا ذكرنا أن الاستصـحاب فى ناحيه بقاء نجاسه الثوب الملاقى للماء القليل يجرى ويحكم بنجاسه الماء ولا ينافى ذلك مع الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف

....

العلم فإن الحكم بالطهاره فيه للأصل وإذا لم يجر ذلك الأصل بل جرى الأصل الحاكم عليه يوءخذ بمقتضى الأصل الحاكم والتفكيك بين حكم الملاقى فى الفرض وسائر المواضع التى يحكم بطهارته لا محذور فيه كما لا موءد للدهشه منه. نعم، لو غسل أحد طرفى ثوب وبعد غسله حصل العلم الإجمالى بإصابه نجس أما بذلك الطرف المغسول أو بطرفه الآخر.

بقى فى المقام أمر وهو أنه تعرض سيدنا الاستاد (طاب ثراه) لفرعين: الأول ما إذا علم نجاسه شىء فعلاً ودار تنجسه بين كونه ذاتياً لا يطهر بالغسل وبين كونه عرضياً يطهر به كما فى الصوف المردد بين كونه من الخنزير أو الشاه وقد أصابته نجاسه عرضيه بحيث لو غسل يشك فى طهارته ونجاسته فإنه لو بنى على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى يحكم بطهارته بعد غسله؛ وذلك للاستصحاب فى عدم كونه من شعر الخنزير والشارع حكم بطهاره كل شىء أصابته النجاسه إذا لم يكن من الأعيان النجسه كالكلب والخنزير وإن منعنا جريانه فى الأعدام الأزليه فيحكم بالاستصحاب بنجاسته فإنها تدخل فى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى الثانى أنه إذا حكم بطهاره شىء مشكوك طهارته ونجاسته الذاتيتان كما إذا لم يعلم شىء أنه من شعر الخنزير أو من صوف الشاه ثمّ تنجس بإصابه النجاسه فإنه إذا غسل يحكم بطهارته حتى بناءً على عدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى ولا مجال فيه لاستصحاب النجاسه كما فى الفرع الأول؛ لأن قاعده الطهاره الجاريه فيه قبل إصابه النجاسه مقتضاها أنه يجرى عليه أحكام الطاهر، ومن أحكامه أنه إذا غسل بعد إصابته النجاسه يطهر به.

أقول: يحكم بطهاره الصوف المفروض فى الفرع الأول أيضاً ولو بنى على عدم

....

اعتبار الاستصحاب فی العدم الأزلی فإنه وإن یعلم فیه بنجاسته فعلاً إلّا أنه یشک فعلاً فی طهارته ونجاسته قبل إصابه النجاسه، وإذا جرت قاعده الطهاره فیه بلحاظ حاله قبل إصابه النجاسه یکون مقتضاها جریان حکم الطاهر علیه وهو طهارته بالغسل بعد إصابته النجاسه نظیر ما إذا توضأ بماء وقع بعد الوضوء فی البحر وشک حینئذٍ فی طهاره الماء عند التوضأ منه هل کان طاهراً أم نجساً فإنه یحکم بصحه الوضوء لا لقاعده الفراغ فإنها لا تجری عند من یعتبر فی جریانها احتمال الذکر حال العمل بل لقاعده الطهاره أو استصحابها الجاریه فعلاً فی ذلک الماء قبل تلفه ولا بأس بالجریان لترتب الأثر الفعلی علی طهارته فی ذلک الزمان.

تذنیب:

لا ـ یخفی أن ما ذکرنا من الثمره بین القول بتنجس بدن الحیوان وطهارته بزوال العین وبین القول بعدم تنجسه أصلًا، وإنما النجس هو عین النجاسه الموجوده علی الموضع من بدنه مبنی علی ما ذکره جماعه وإلّا فالصحیح هو الحکم بطهاره الملاقی لبدن الحیوان مع احتمال بقاء عین النجاسه فی موضع الملاقاه بلا فرق بین القولین أما علی القول بعدم تنجس بدنه فلما تقدم من أن الاستصحاب فی بقاء العین لا ـ یثبت ملاقاه الطاهر بالعین وأما علی القول بعدم تنجسه لعدم إمکان إحراز ملاقاه الطاهر مع موضع العین مع بقاء العین؛ لأن احتمال العین مانع عن إحراز ملاقاه الطاهر موضعها، والعلم الإجمالی بملاقاه الطاهر أما العین أو موضعها مع بقاء العین غیر ممکن لاحتمال طهاره الموضع بزوال العین أو مانعیه العین عن ملاقاه الموضع فیرجع فی الملاقی إلی أصاله الطهاره بل إلی الاستصحاب فی عدم ملاقاته للعین فیحکم بطهارته.

ص : ۲۴۳

وأما إذا كان الشك] ۱] فى بقائه من جهه الشک فى قيام خاص آخر فى مقام ذاک الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففى استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعى وإن كان بوجود فرده، إلّا أن وجوده فى ضمن

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى

[۱] اختار الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه الكلى فى القسم الثالث بلا فرق بين أن يكون الشک فى الكلى فى الزمان الثانى لاحتمال حدوث فرد آخر منه مقارناً لحدوث الفرد المقطوع ارتفاعه أو لاحتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المتيقن ارتفاعه بلاـ فرق أيضاً بين أن يكون احتمال حدوث الفرد الآـخر مقارناً لارتفاع المقطوع بملاكه أو لاحتمال حدوث ملاكه من الأول وإنما يكون فرداً فعلياً عند ارتفاع الفرد المتيقن حدوثه، وعلل عدم جريانه فى ناحيه الكلى فى هذا القسم بأن الكلى حيث يتعدد بتعدد أفراده بل هو عين فرده خارجاً فبانتفاء الفرد المتيقن ينتفى ذلک الكلى المتيقن حصوله ولم يحرز حدوث طبيعى آخر بفرده الآخر، ومقتضى الاستصحاب عدم حدوث آخر لذلک الطبيعى.

ومما ذكر يظهر ضعف ما التزم به الشيخ قدس سره من الفرق بين فرض احتمال حدوث فرده الآخر مقارناً لحصول الفرد المتيقن ارتفاعه فيجرى الاستصحاب فى ناحيه الكلى وبين احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع فرده المتيقن فلا يجرى الاستصحاب فى ناحيته، وعلى ما ذكره قدس سره فإن ارتفع وجوب فعل وشک فى استحبابه بأن احتمل عدم مطلوبيته أصلًا فلا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء مطلوبيته، لا يقال: الاستحباب مع الوجوب لا يتعددان فى التحقق بل الاختلاف بينهما بالشده والضعف، وبتعبير آخر إراده المولى المتعلقه بفعل العبد المعبر عنه بالطلب قد تصل فى الشده بحيث لا يرضى ولا يرخص فى تركه وقد لا تكون هذه

المتعـدد من أفراده ليس من نحو وجود واحـد له، بـل متعـدد حسب تعـددها، فلو قطع بارتفـاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لإرتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك فى الإستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.

الشده فيها بحيث يرضـى ويرخص فى تركه فلا يكون الاستصـحاب فى مطلوبيه فعل بعد زوال وجوبه إلّا كاستصحاب السواد فى الجسم بعد العلم بزوال شدته والاحتمال فى بقاء أصل سواده بل هذا كما ذكر الشيخ قدس سره من الاستصحاب فى القسم الأول من الكلى بل من الاستصحاب فى ناحيه الفرد بنظر العرف.

وأجـاب المـاتن رحمه الله بـأن اختلاف الوجوب والاسـتحباب وإن يكون كما ذكر، ولازم ذلك أن يكون اسـتحباب الفعل بعد زوال وجوبه من احتمـال بقـاء أصـل المطلوبيه السـابقه إلّا أن هـذا بنظر العقل لا العرف فإن أهل العرف يرون الوجوب مبايناً مع الاسـتحباب لا أنهما شـىء واحـد يختلف فى شدته وضـعفه بحسب الزمان كما فى السواد الشديد الذى زالت شدته وبما أن أدله الاستصحاب ناظره إلى موارد الشك فى البقاء عرفاً فلا يكون الشك فى استحباب الفعل بعد ارتفاع وجوبه من احتمال المطلوبيه السابقه ليجرى الاستصحاب فيها.

أقول: ما أفاد الماتن قدس سره فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى متين؛ لأن الأثر المترتب على الكلى يترتب على مـا يحمل عليه بالحمل الشايع، وما هو بالحمل الشايع الـذى تعلق به اليقين قـد زال، وآخر يحمل عليه بالحمل الشايع أيضاً مشكوك الحدوث والأصل عدم حدوثه بلا فرق بين احتمال كونه حادثاً مع حدوث الفرد الزائل أو مقارناً لزواله.

ولكن كلامه قدس سره نفى جريان الاستصحاب فى بقاء كلى التكليف مع الشك فى

....

قيام فرد آخر من التكليف مقام الفرد الزائل منه إشكال غير تام فإن كلى التكليف لبقائه أثر عقلى وهو وجوب رعايته لاحتمال الضرر فى مخالفته ولا يثبت الاستصحاب فيه حدوث فرد آخر وإذا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث فرد آخر يكون مفاده عدم احتمال العقاب فى مخالفه ذلك الفرد ومعه لا يبقى للكلى أثر عقلى على ما تقدم فى استصحاب بقاء التكليف فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين كونه هو الأقل أو الأكثر، وإنما يكون الإشكال والتأمل فيما إذا كان الطبيعى ذا أثر شرعى وفرده المتيقن حدوثه قد زال واحتمل حدوث فرده الآخر مع حدوث ذلك الفرد الزائل أو مقارناً لارتفاعه كما إذا أصاب الثوب الماء المتنجس فغسلناه مره، ولكن احتملنا حدوث نجاسه أُخرى فيه مقارناً لطهارته من إصابه الماء المتنجس بإصابه البول بموضعه الآخر ففى هذه الصوره يمكن دعوى جريان الاستصحاب فى ناحيه طبيعى النجاسه فيه وإن تقدم أنه لا ـ مجال للاستصحاب فى الطبيعى؛ لأن المتيقن من حدوثه قد زال بالغسل، وإنما الشك فى تحقق الطبيعى بتحقق فرده الآخر ومقتضى الأصل عدم تحققه به على ما تقدم.

لا يقال: الاستصحاب فى بقاء الثوب على نجاسته فى مثل المثال من الاستصحاب فى بقاء الشخص لأنه إذا أصاب الثوبَ البولُ مقارناً لتمام غسله لا تزول نجاسته السابقه بل تبقى إلى أن يُغسل الثوب مرتين.

فإنه يقال: لا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقائه على نجاسته حتى فيما كان استصحابه من قبيل الاستصحاب فى الفرد أيضاً؛ لأن الاستصحاب فى عدم إصابته البول مقتضاه ارتفاع نجاسته السابقه بتمام الغسل حيث إن الشارع حكم بطهاره كل متنجس ومنه الثوب بطبيعى الغسل إلاّ إذا أصابه قبل غسله البول وإصابه الماء

....

المتنجس للثوب محرزه والأصل عـدم إصابته البول فيطهر بالغسل مره ويقال مثل ذلك أيضاً فيما إذا كان للطبيعى الحاصل سابقاً بـالفرد المحرز تفصـيلاً حـدوثه أثر يترتب ذلـك الأثر إذا حصل بفرده الآخر أيضاً، وإذا كان حـدوث فرده الآخر محتملاً، وفرده المحرز حـدوثه تفصـيلاً زائلاً قطعاً فمع جريان الأصل فى عـدم حصوله بفرد آخر لا يبقى للاستصـحاب فى نفس الطبيعى مجال لعـدم تمـاميه ركنى الاستصـحاب؛ لأن ما كان المكلف منه على يقين من وجود الطبيعى قـد زال والمفروض أن الأثر كان مترتباً على ذلك الوجود مستقلاً والحصول الآخر للطبيعى ليترتب عليه الأثر أيضاً غير متيقن والأصل عدم حصوله.

ولاـ يقـاس المقـام بالاستصـحاب فى الطبيعى فى القسم الثـانى من الكلى فإن المستصـحب فى ذلك القسم كان الطبيعى المتيقن حـدوثه المحتمل انطباقه على كل من الفردين المعلوم حـدوث أحـدهما وبقاؤه بعينه محتمل بخلاف هـذا القسم فإن المتيقن هو الطبيعى المنطبق على فرد محرز قد زال يقيناً وحصوله الآخر غير محرز حدوثاً فلا موضوع للاستصحاب.

وقـد يقـال: بجريان الاستصـحاب فى القسم الثالث من الكلى أيضاً فى الجمله وإنما لا يجرى فيه أصـلاً لو بنى على أن الموضوع لاعتبـار الاستصـحاب احتمـال البقـاء بنظر العقـل، وتقريره: أنه إذا بنى على اعتبـار احتمـال البقاء بنظر العرف فلا ينبغى التأمل فى صـدق البقـاء فى الطبيعى مع تبـادل أفراده ولو فى بعض الموارد كمـا يقـال: إن الإنسـان يعيش على الأـرض منـذ آلاف السـنين وأكثر، وأن الحيوان الفلاـنى بـاق على الأـرض بـأكثر من قرن إلى غير ذلـك. نعم، لو كـانت خصوصـيه الفرد أو النوع بحيث لو توجهت النفس إلى الطبيعى أو الفرد تتوجه إلى خصوصيه النوع أو الفرد فلا يصدق

....

البقاء مع تبادل النوع أو الفرد، وإن حصل نوع آخر أو فرد آخر كما فى تحقق الإنسان فإنه لا يصدق بقاؤه بتحقق الحمار ونحوه بخلاف ما إذا تحقق الإنسان بفرده فإن مع انتفائه وحصول فرد آخر يصدق أنه بقاء الإنسان بل فى بعض أنواع جنس يصدق البقاء فيما زال نوع وحصل نوع آخر.

وفيه: أن البقاء المضاف إلى الطبيعى بلحاظين: أحدهما _ عدم انقضاء انطباقاته طراً على الخارج والبقاء بهذا اللحاظ يصدق عقلاً ـ فى موارد عدم انقطاع النسل، وإن تبادل أفراد الطبيعى. والثانى _ استمرار الطبيعى بنفس ثبوته السابق وهذا لا يتحقق فى موارد انقضاء ثبوت وحدوث ثبوت آخر حتى بنظر العرف ولم يرد فى خطابات الاستصحاب عنوان الشك فى البقاء ليقال إنه يعم الشك فى بقاء الكلى بكلا ـ اللحاظين بل الوارد فيها التعبد بنفس الثبوت السابق للشىء وإن العلم بكونه السابق علم به فى ظرف الشك فى ذلك الثبوت، والمفروض فى موارد القسم الثالث من الكلى إحراز زوال ثبوته السابق الذى كان عين ذلك الطبيعى بالحمل الشايع، وبهذا الحمل كان موضوعاً للحكم وثبوت آخر له من حدوثه مشكوك فيكون محكوماً بعدم الحدوث.

وبتعبير آخر اعتبار البقاء استفيد من فرض فعليه اليقين والشك فى أخبار الاستصحاب، وبما أن الوصفين لا يمكن تعلقهما بشىء واحد من جميع الجهات فيعلم أن متعلق الشك بقاء الحاله السابقه هذا أولاً.

وثانياً _ أن المحتمل فى القسم الثالث بقاء الكلى فى ضمن فرد آخر والاستصحاب فى عدم حدوث فرد آخر ينفى الفرد والكلى الموجود فى ضمنه

....

فلا يكون فى البين شك بالإضافه إلى عدم بقاء الكلى حتى لو فرض ذكر عنوان البقاء فى أخبار الاستصحاب.

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ولو احتمل حدوث فرد آخر مع حدوث الفرد المقطوع زواله

ثمّ إنه قد تقدم أن الشيخ قدس سره التزم بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى فيما كان احتمال بقاء الكلى لاحتمال وجود فرد آخر كـان حادثـاً مع المتيقن ارتفـاعه وكـأن الوجه فى التفصـيل احتمال اسـتمرار ثبوته السابق لحصوله مع ذلك الفرد المحتمل، ولكن احتمال الاستمرار ليس فى الثبوت السابق المتيقن بل فى الثبوت السابق المحتمل المحكوم بعدم الحدوث.

وقـد أورد على الشـيخ قـدس سـره أيضاً بأن لازم التفصـيل فى القسم الثالث من الكلى الالتزام ببقاء حدث من نام وخرج منه فى نومه بلل مردد بين المنى وغيره وقـد توضأ بعـد القيام من نومه، ولكن النقض غير صـحيح لما ذكرنا من أن انتفاء طبيعى الحـدث مـترتب فى الآـيه المبـاركه بالإضـافه إلى محـدث لم يكن جنبـاً، ولاـ أقـل فى المحـدث بالأصـغر إذا لم يكن جنبـاً على وضـوئه والمفروض كونه محدثاً بالأصغر ومقتضى الاستصحاب أنه لم يجنب فيكون وضوءه رافعاً لحدثه.

وقـد اُجيب عن النقض بعـدم جريان الاستصـحاب فى الفرض فى ناحيه طبيعى الحـدث لعـدم أثر شـرعى له فإن الموضوع لعـدم جواز مسّ كتابه المصحف الشريف أو عدم جواز الدخول فى الصلاه فى الخطابات الشرعيه خصوص الجنب والحائض والنفساء والنائم ومن بال إلى غير ذلك، وهذا لا يقتضى كون الموضوع هو الجامع

. ...

وأنه يستفاد من الآيه المباركه أن الوضوء وظيفه كل محدث بالأصغر ممن لا يكون جنباً، بل لو كنا والآيه فقط لالتزمنا بوجوب الوضوء والغسل معاً للجنب الذى بال أو نام إلى غير ذلك. غايه الأمر قد دلت الروايات على عدم الحاجه إلى الوضوء بل عدم مشروعيته مع غسل الجنابه. وعلى الجمله طبيعى الحدث غير موضوع لعدم جواز مسّ كتابه القرآن أو عدم جواز الدخول فى الصلاه ليقال مقتضى جريان الاستصحاب فيه فى القسم الثالث من الكلى الجمع بين الوضوء والغسل ليحرز انتفاء طبيعى الحدث، ولكن لا يخفى ما فيه فإن عدم جواز المس فى الأدله مترتب على من ليس بمتطهر يعنى المحدث، وكذا عدم جواز الدخول فى الصلاه كما هو مفاد قوله سبحانه: «لا يمسه إلّا المطهرون»(۱) ولو بضميمه ما ورد فى تفسيره، ومفاد قوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور»(۲) أى بطهاره، وأن كون الوظيفه فى رفع الحدث من كل محدث بالأصغر لم يكن جنباً هو الوضوء لا الغسل مستفاد من الآيه، ولو بملاحظه الروايات الوارده فى عدم مشروعيه الوضوء من الجنب وإلّا فإن بقى حدثه الأصغر مع غسل جنابته كانت صلاه مع الحدث فلابد من الالتزام بأن المحدث بالأصغر إذا كان جنباً مع الاغتسال يكون متطهراً.

هل مقتضى الاستصحاب فى عدم تذكيه الحيوان بعد زهوق روحه كونه ميته أم لا؟

بقى الكلام فيما ذكره الفاضل التونى من إدراج الاستصحاب فى عدم تذكيه الحيوان فى القسم الثالث من الكلى حيث إن المشهور حكموا بنجاسه الجلد

۱- (۱) سوره الواقعه: الآيه ۷۹.

۲- (۲) وسائل الشيعه ۱ : ۳۶۵، الباب الأول من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

....

المطروح بالاستصحاب فی عدم تذکیه الحیوان المأخوذ منه وأورد علی ذلک بما حاصله أن عدم التذکیه لازم أعم لحیاه الحیوان وموته حتف أنفه، والموضوع للنجاسه لیس هو عدم التذکیه بل ملزومه الثانی وهو موت حتف الأنف، ومن الظاهر أن الاستصحاب فی عدم تذکیته لا یثبت ذلک الملزوم، وبتعبیر آخر المتیقن سابقاً هو عدم التذکیه اللازم لحیاه الحیوان، وعلی تقدیر ثبوته بعد موت الحیوان فهو عدم التذکیه اللازم لموته حتف أنفه، ولا یکون استصحاب عدم تذکیته إلّا کاستصحاب الضاحک فی الدار المتحقق بوجود زید فیها لإثبات وجود عمرو فیها بعد خروج زید.

ورده الشیخ قدس سره بما حاصله أن عدم تذکیه الحیوان مع زهوق روحه بنفسه موضوع لجواز أکل لحمه ولبس جلده وحمل أجزائه وتوابعه فی الصلاه، وکذا موضوع لطهارته فیکون مقتضی الاستصحاب فی عدم تذکیته مع زهوق روحه انتفاء الحلّیه والطهاره من غیر حاجه إلی إثبات موته بحتف الأنف أو کون زهوق روحه کان بغیر التذکیه کما یدلّ علیه قوله سبحانه «إلّا ما ذکیتم»(1) وفی موثقه ابن بکیر الوارده فی الصلاه وفی أجزاء الحیوان وتوابعه (لا یقبل اللّه تعالی تلک الصلاه حتی یصلی فیما یوءکل إذا کان ذکیاً)(2) وعلی ذلک فلا یکون الاستصحاب فی عدم تذکیه الحیوان المأخوذ منه الجلد المطروح من قبیل الاستصحاب الکلی فضلاً عن کونه من القسم الثالث.

ولکن یورد علی الجواب بأن الاستصحاب فی عدم التذکیه یترتب علیه عدم

1- (1) سوره المائده: الآیه 3.

2- (2) وسائل الشیعه 4 : 345، الباب 2 من أبواب لباس المصلّی الحدیث الأول.

....

جواز أكل لحمه وعـدم جواز الصـلاه فى جلده أو غيره من أجزائه، وأما الحكم بالنجاسه فلا لأن الموضوع للنجاسه هو الميته أى الحيوان الـذى زهق روحه بغير التـذكيه لا الحيوان الـذى زهق روحه ولم يقع عليه التذكيه ودعوى الإجماع على أن غير المذكى محكوم بالنجاسه كما عن الماتن خلط بين عـدم المذكى واقعاً حيث يتحقق معه كون الحيوان ميته لعدم اختصاص الميته بحيوان مات حتف أنفه بل كل حيوان لم يكن موته مسـتنداً إلى التـذكيه بأن كان مسـتنداً إلى غيرها فهو ميته فمع عـدم التذكيه الواقعيه يسـتند موته إلى غيرهـا لاـ محـاله بخلاف إحراز عـدمها بالتـذكيه فإنه لا يثبت زهوق روحه بغيرها، والثابت بالإجمال هو أن غير المـذكى واقعاً ميته حيث يسـتند موته إلى غير التـذكيه لا أن عنوان غير المذكى موضوع للنجاسه، وعليه فلا يثبت بالاستصـحاب الموضوع للنجاسه. هـذا، وقـد ذكرنا فى بحث الفقه فى باب نجاسه الميته أن ما ذكر فى معنى المـذكى والميته، وأن المـذكى ما كان زهوق روحه بالتـذكيه، والميته ما يكون زهوق روحه بغيرها صـحيح بالإضافه إلى الحيوان الذى تكون ذكاته بالصـيد، وأما بالإضافه إلى الحيوان الذى تكون ذكاته بفرى الأوداج فلا؛ لأن المستفاد من صحيحه زراره(۱) الوارده فى الحيوان الذى يقع فى الماء أو النار بعـد ذبحه هو أن زهوق روح الحيوان إلى الذبح غير معتبر فى تحقق التذكيه بل الحيوان المذكى ما جرى عليه فرى الأوداج حال حياته ويقابله الميته، وهى ما مات ولم يقع عليه فرى الأوداج بشـرايطه فى حال حياته وعليه فالاستصـحاب فى عـدم جريان فرى الأوداج على الحيوان مع إحراز زهوق روحه يثبت كونه ميته فيكون نجساً.

۱- (۱) التهذيب ۲ : ۲۰۹.

....

وذكر بعض الأجله قدس سره أن الاستصحاب فى عدم تذكيه الحيوان غير جار أصلاً فلا يثبت أنه غير مذكى لئلا يجوز الصلاه فى أجزائه ولا ـ يجوز أكل لحمه فضلاً عن ثبوت نجاسته وذلك فإن التذكيه عباره عن زهوق روح الحيوان بالكيفيه الخاصه، ويقابلها زهوق روحه بغير تلك الكيفيه أو بأى كيفيه لا ـ تكون تلك الكيفيه فالتذكيه وعدمها أى غيرها وصف للحيوان فى زهوق روحه، وعدم زهوق روح الحيوان بالكيفيه الخاصه وإن كانت صادقه حال حياه الحيوان بنحو القضيه السالبه بانتفاء الموضوع كما أنها صادقه قبل وجود الحيوان أيضاً لكن الموضوع لجواز الأكل وجواز الصلاه فيه فعليه زهوق روحه بالكيفيه الخاصه والموضوع لعدم جواز فعليه زهوق روحه بكيفيه لا تكون تلك الكيفيه أو بغير تلك الكيفيه ولا يكون شىء من الزهوق بتلك الكيفيه أو بغيرها حاله سابقه إلّا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع التى لا يثبت استصحابها السالبه بانتفاء المحمول.

وفيه: أولاً ـ ــ أن جريان الاستصحاب فى السالبه بانتفاء الموضوع وإثبات السالبه بانتفاء المحمول بعد إحراز وجود الموضوع لا يكون من الأصل المثبت كما تقدم ويأتى الكلام فيه فى الاستصحاب فى العدم الأزلى. وثانياً ــ أن الذكاه وصف للحيوان لا لزهوق الروح، وزهوق الروح غير معتبر فى تذكيه الحيوان بمعنى أن توصيف الحيوان بكونه مذكى لا يكون بزهوق روحه بتلك الكيفيه بل بنفس تلك الكيفيه ولذا لا يحرم استعمال جلد الحيوان بعد تذكيته فى المشروط بالطهاره ولا يكون شىء من لحمه إذا أخذ منه بعد ذبحه حراماً ولو قبل زهوق روحه فيجوز أكله، نعم الموت مأخوذ فى معنى الميته وهى كما تقدم الحيوان الميت إذا لم يجر عليه فرى الأوداج بشرايطه قبل موته.

....

جريان الاستصحاب فى القسم الرابع

ثمّ إنه قد يقال بالقسم الرابع من استصحاب الكلى وهو ما إذا علم بوجود فرد من الطبيعى وارتفاعه وعلم أيضاً بتحقق الطبيعى، ولكن يحتمل كون الطبيعى المعلوم تحققه انطباقه على الفرد المقطوع ارتفاعه وانطباقه على غيره الباقى فيما بعد كما إذا علم بوجود زيد فى الدار وخروجه منها بعد ذلك، وعلم أيضاً بوجود متكلم فى الدار يحتمل كونه زيداً وقد خرج ويحتمل كونه غيره الباقى فى الدار فعلاً، والفرق بين هذا القسم والقسم الثانى من الاستصحاب فيه هو أن الكلى كان مردداً فى حصوله بين فردين لم يعلم بحصول أى منهما تفصيلاً بل كان المعلوم حصول أحدهما إجمالاً بخلاف هذا القسم فإنه يعلم بحصول فرد من الطبيعى تفصيلاً وارتفاعه كذلك ويعلم أيضاً بتحقق الطبيعى أما فى ضمن ذلك الذى كان موجوداً وارتفع أو فى ضمن فرد آخر باق فعلاً ـ كما أن الفرق بين هذا القسم والقسم الثالث ظاهر فإن فى القسم الثالث كان المتيقن هو الكلى المتحقق بالفرد الموجود معيناً الذى زال ويحتمل وجود آخر منه بحصول فرد آخر مقارناً لحصوله أو ارتفاعه بخلاف هذا القسم فإن الكلى المتيقن حصوله لم يعلم انطباقه على الفرد المعلوم الارتفاع بل يحتمل انطباقه عليه أو على غيره الباقى، ولا ـ بأس فى الفرض بالاستصحاب فى ناحيه الكلى لو كان لبقائه أثر شرعى، ومثاله فى الشرعيات ما إذا اغتسل الجنب من جنابته ثمّ رأى ولو بعد مده المنى فى ثوبه فيعلم أنه كان جنباً عند خروج هذا المنى ويحتمل كونه من الجنابه السابقه التى اغتسل منها ويحتمل أنها جنابه جديده لم يغتسل منها فإن الاستصحاب فى ناحيه جنابته التى كانت عند خروجه جار لاحتمال بقائها بعد اليقين بها نعم لو كان هذا الاستصحاب بالمعارض

....

كما فى المثال حيث إن الاستصحاب فى عدم جنابته بعد اغتسالها من الأول أيضاً جار فيتساقطان بالمعارضه ويرجع إلى أصل آخر كقاعده الاشتغال فى المثال حيث يعلم المكلف باشتراط صلاته بالوضوء أو بالغسل، وقد يفصل فى المقام بين ما إذا علم بتحقق فردين من الكلى ويشک فى تعاقبهما وعدمه وبين ما لم يعلم بحصول فردين بل بحصول عنوانين أما بوجود واحد أو وجودين فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيه الكلى فى الأول دون الثانى.

كما إذا علم المكلف أنه توضأ بوضوءين وأنه صدر عنه موجب للوضوء لكن يحتمل كون الوضوء الثانى كان تجديدياً بأن تعاقب الوضوآن قبل الحدث المعلوم حدوثه فيكون فعلاً محدثاً، ويحتمل كون الوضوء الثانى أيضاً كالأول رافعاً فيكون متطهراً فعلاً ـ ففى الفرض يجرى الاستصحاب فى بقاء الطهاره المتيقنه وجودها بعد الوضوء الثانى وكونها متيقنه عنده أما لحصول الطهاره عنده بالوضوء الأول أو الثانى، ويحتمل بقاء تلك الطهاره ولو لاحتمال كون الحدث المعلوم صدوره قبل ذلك الوضوء غايه الأمر أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب فى الحدث المعلوم إجمالاً صدوره بخلاف ما إذا لم يعلم بحصول فردين كما فى مسأله روءيه المنى فى ثوبه المحتمل كونه من الجنابه السابقه التى اغتسل منها فإنه يجرى فى الفرض عدم حدوث جنابه أُخرى بعد الاغتسال من الأُولى ويكون هذا حاكماً على طبيعى الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلک المنى ولكن لا يخفى إن ما لا يجرى فى الفرض الاستصحاب فى ناحيه طبيعى الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلک المنى إذا أُحرز أن المنى من الجنابه السابقه وهذا لا يثبت بالاستصحاب فى عدم حدوث جنابه أُخرى، وعلى ذلک فالاستصحاب فى عدم جنابه أُخرى يكون عارضاً

ص : ٢٥٥

....

بالاستصحاب فی بقاء الجنابه المعلومه إجمالاً حدوثها عند خروج ذلک المنی، وبتعبیر آخر الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلک المنی لا یعین بالاستصحاب فی عدم جنابه اُخری أنها کانت هی الجنابه الاُولی التی اغتسل منها نظیر ما تقدم فی القسم الثانی من الاستصحاب فی الکلی أن الاستصحاب فی عدم حدوث الفرد الطویل لا یعین أن الطبیعی کان حاصلاً فی ضمن الفرد القصیر المعلوم زواله؛ ولذا یجری الاستصحاب فی ناحیه بقاء الجنابه المعلومه إجمالاً بخروج ذلک المنی مع الاستصحاب فی عدم حدوث جنابه اُخری بعد الاغتسال من الاُولی فیتعارضان، وبعد سقوطهما یرجع إلی أصاله الاشتغال فی إحراز اشتراط الصلاه بالطهاره من الحدث.

أقول: إن کان المراد أن التکلم قید للموضوع بأن کان الأثر مترتباً علی وجود من صدر عنه التکلم فی الدار فالعلم بوجود زید فی الدار لا- یخرج الاستصحاب فی بقاء المتکلم فی الدار بعد خروج زید من الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلی نظیر الاستصحاب فی بقاء الحیوان عند تردد فرده بین کونه البق أو الفیل، وإن کان المراد أن التکلم غیر دخیل فی الموضوع بل هو معروف لوجود الإنسان فی الدار الموضوع للحکم فالعلم بوجود زید فی الدار کون الاستصحاب فی کون إنسان فی الدار من الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلی، وإن قیل إن المستصحب لیس طبیعی الإنسان مطلقاً بل خصوص الطبیعی المنکشف بالتکلم السابق فهذا یدخل فی استصحاب الفرد المردد، وقد تقدم أنه لا فرق فی جریان الاستصحاب بین الکلی من القسم الثانی أو الفرد المردد، ودعوی عدم جریان الاستصحاب فی ناحیه الجنابه فی المثال وکذا الاستصحاب فی الطهاره التی کانت عند تمام الوضوء الثانی وذلک

لاـ يقـال: الأـمر وإن كان كما ذكر، إلاّ أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والإستحباب وهكـذا بين الكراهه والحرمه، ليس إلاّ بشـدّه الطلب بينهما وضـعفه، كان تبـدل أحـدهما بالآخر مع عـدم تخلل العـدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعى بينهما، لمساوقه الإتصال مع الوحده، فالشك فى التبدل حقيقه شك فى بقاء الطلب وارتفاعه، لا فى حدوث وجود آخر.

لاحتمـال انطبـاق الجنـابه فى الأـول على التى اغتسـل منهـا وانطباق الطهاره فى الثانى على الوضوء الأول الـذى انتقض بالحـدث المعلوم حـدوثه فيكون رفع اليـد عنهما من نقض اليقين باليقين، وبتعبير آخر استصـحاب الجنابه فى الأول والطهاره فى الثانى من التمسـك بالعام فى شـبهته المصـداقيه؛ لأن الموردين من الشـبهه المصـداقيه لأخبار لا تنقض اليقين بالشك لا يمكن المساعـده عليهـا فـإنه لا يعتبر فى جريان الاستصـحاب إلاّ احتمال بقاء الحاله السابقه التى تعلق بها اليقين لا الشك فيها على كل تقـدير ولا يتصور فى احتمال البقاء الشبهه المصداقيه؛ لأن موطن الاحتمال النفس لا الخارج على ما هو مقرر فى محله ويأتى فى الشك فى الحادثين فى المتقدم والمتأخر منها مزيد توضيح.

ولكن ربّما يقال بكفايه الوضوء فى مسأله روءيه المنى فى الثوب فيما أحدث بالأصـغر ولا يجب الاغتسال من احتمال جنابته بعد الجنابه التى اغتسل منها؛ لأن المسـتفاد من الخطابات الشرعيه أن من اغتسل من جنابته يصلى به ما لم يحصل منه موجب الوضوء والغسل وإن حصل موجب الوضوء يتوضأ لصـلاته ما دام لم يجنب وإذا أجنب يغتسل فالمكلف فى الفرض قد اغتسل من جنابته السابقه ومقتضـى الاستصـحاب أنه لم يجنب بعـده فيترتب على ذلك لزوم الوضوء لطهارته لصـلاته وغيرها إذا أحدث بالأصـغر وفيه أن المستفاد أيضاً من الخطابات الشرعيه من أجنب

فـإنه يقـال: الأمر وإن كان كـذلك، إلاّ أن العرف حيث يرى الإيجاب والإسـتحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحـد مختلف الوصف فی زمانين، لم يكن مجال للإستصحاب، لما مرّت الإشاره إليه وتأتی، من أنّ قضيّه إطلاق أخبار

فعليه لطهارته الغسل بعدها والمفروض أن المكلف عند خروج المنی الذی رآه فی ثوبه كان جنباً يقيناً ولم يحرز أنه أغتسل بعد تلـك الجنابه لاحتمال كونها جنابه غير التی اغتسل منها. نعم، لو كان الاستصـحاب فی عـدم جنابته بعـد اغتساله من السابقه مثبتاً بأن الجنابه عنـد خروج هـذا المنی كانت هی الجنابه السابقه لتم ما ذكر، ولكنه بالإضافه إلی ذلك أصل مثبت اللهم إلاّ أن يقال إثبـات أن المنی من الجنـابه الاُولی لاـ أثر له فـإن المفروض أنه اغتسل منها فيكون الاستصـحاب فی عـدم حـدوث جنابه اُخری مقتضاه عدم جنابته فعلاً فالمكلف إن كان محدثاً بالأصـغر يتوضأ وإن لم يكن محدثاً به فهو متطهر يجوز له الدخول فی الصـلاه وغيرها مما هو مشروط بالطهاره، والفرق فی المقام وما تقدم فی الاستصحاب فی القسم الثانی من الكلی من جريان الاستصحاب فی بقـاء الحـدث بعـد الوضوء والاستصـحاب فی عـدم كون البلـل الخـارج منياً يظهر بالتأمل وأن المستصـحب فی المقام الجنابه المردده مع أن مقتضـی الاستصـحاب هو عدم كونه جنباً بعد الاغتسال من الجنابه الاُولی وأن الاستصـحاب فی الجنابه المردده لا يثبت حـدوث جنابه جديـده فيجری الاستصـحاب فی عـدم حـدوثها ومع جريانه فالمكلف عالم بطهارته فعلاً أو بعـد التوضؤ إذا أحدث بالأصغر.

عدم جريان الاستصحاب فی القسم الثالث من الكلی مع تخلل العدم بين الفردين

بقی فی المقام أمر وهو أن ما ذهب إليه البعض من جريان الاستصـحاب فی القسم الثالث من الكلی ومنعنا جريانه فيه يختص بما إذا احتمل حدوث فرد آخر من الكلی فی زمان وجود الفرد المعين المتيقن أو مقارناً لارتفاعه بحيث لم يتخلل عدم

الباب، أن العبره فيه بما يكون رفع اليـد عنه مع الشک بنظر العرف نقضاً، وإن لم يکن بنقض بحسب الدقه، ولذا لو انعکس الأمر ولم يکن نقض عرفاً، لم يکن الاستصحاب جارياً وإن کان هناک نقض عقلاً.

الکلى بزمان بينهما، وأما إذا احتمل حـدوث فرد آخر من الکلى بعـد ارتفاع الفرد المعين بزمان فلا وجه لتوهم الاستصـحاب فى نـاحيه بقـاء الکلى بل يجرى الاستصـحاب فى ناحيه عـدم وجوده کما إذا احتمل المتوضـئ بعـد الحـدث الأصـغر أنه أجنب بعد وضوئه حيث يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدثه وجنابته بعد وضوئه.

ويترتب على مـا ذکرنا أنه يجرى أحکام العيـد وبقائه إلى آخر اليوم من بعـد يوم الشک فى أنه آخر شـهر رمضان أو أول شوال حيث يصح القول عند انقضاء يوم الشک بدخول الليل بأنّا على يقين من دخول أول شـهر شوال أى العيد فيحمل بقاؤه إلى آخر الغد فيترتب على هذا الاستصـحاب الآثار المترتبه على تحقق ليله العيد ويومه، وربما يعارض هذا الاستصـحاب باستصحاب آخر وهو دعوى العلم بأنه لم يکن زمان يوم العيد ويحتمل بقاء عدم العيد الکلى فيما بعد زمان يوم الشک، ولکن لا يخفى ما فيه فإن الاستصـحاب فى بقاء العيـد إلى آخر الغـد من الاستصـحاب فى الفرد المردد فهو جار على ما ذکرنا، وأما الاستصـحاب فى عدم العيد فهو من الاستصـحاب فى القسم الثالث من الکلى الذى تخلل زمان بين ارتفاع الفرد الأول وبين احتمال الفرد الثانى والوجه فى ذلک أن عدم العيد المنطبق على آخر رمضان معلوم الارتفاع بتحقق العيد يوم الشک أو ما بعده يقيناً وعدم العيد تحققه فيما بعد يوم الشک مشـکوک، والأصل بقاء العيد وعدم زواله، وعلى الجمله إذا تخلل الوجود للشىء بين عدميه يحسب العدم الثانى غير العدم الأول ولا يقاس بالاستصحاب فى عدم شىء

ومما ذكرنا فى المقام، يظهر ــ أيضاً ــ حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، فلا تغفل.

الرابع ــ أنه لا فرق فى المتيقن بين أن يكون من الاُمور القاره أو التدريجيّه غير القاره[١] فإن الاُمور غير القاره وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلاّ

يحتمل عدم انقطاعه وبقائه على ذلك العدم فإنه يحسب من استصحاب الفرد كالاستصحاب فى بقاء عدم تذكيه الحيوان إلى زمان زهوق روحه.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن ما سمى الاستصحاب فيه بالقسم الرابع إن كان المعلوم تحققه من العنوان محتملاً أن ينطبق على الفرد المقطوع زواله كالجنابه المعلومه بروءيه المنى فى ثوبه فلا مجال فيه للاستصحاب فى الكلى إذا كان الأثر المترتب على الكلى بعينه الأثر المترتب على الفرد الطويل وبالعكس وأن الاستصحاب فى عدم حدوث فرد آخر حاكم على الاستصحاب فى ناحيه الكلى، وإن كان للمعلوم حدوثه وجود آخر يتردد أمره بين كونه رافعاً للفرد الأول السابق أو رافعاً للفرد الثانى فيدخل ذلك فى مسأله العلم بحدوث الحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما كما إذا توضأ المحدث بالأصغر وضوءين مع علمه بحدوث البول منه ولكن لا يدرى أنه توضأ وضوءين وكان الثانى تجديداً فالبول بعدهما أو أنه بال بعد وضوئه الأول ثمّ توضأ والاستصحاب فى كل من الطهاره والحدث جار ويقع التعارض بينهما ولكن هذا من الشك فى المتقدم والمتأخر من الحادثين.

جريان الاستصحاب فى التدريجيات

[١] لا ينبغى التأمل فى جريان الاستصحاب فى المركّبات القارّه وهى التى تجتمع أجزاؤها فى زمان واحد فإن شمول أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك لها كشمولها لما إذا شك فى بقاء البسيط كعداله زيد واجتهاده ظاهر.

ص : ٢٦٠

بعـدما انصـرم منه جزء وانعـدم، إلاّ ـ أنه مـا لم يتخلل فى البين العـدم بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيه مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها ــ مع الشك فى استمرارها وانقطاعها ــ نقضا.

وأمـا المركبـات التـدريجيه غير القاره وهى التى لا تجتمع أجزاؤها فى زمان بل يوجـد جزء منها بعـد انعـدام جزء قبله سواء كان ذلـك المركب زماناً كما فى الاستصـحاب فى ناحيه بقاء الليل والنهار، أو زمانياً كالاستصـحاب فى ناحيه بقاء القراءه ونحوها أو كان تصـرمه لتقيـده بما هو متصـرم كالصوم فى النهار والصـلاه فى الوقت ففى جريان الاستصـحاب فيها تأمل أو منع عنـد بعض الأصحاب، ووجهه عدم إمكان البقاء فى المتيقن سابقاً ليشك فى بقائه ويستصحب.

وذكر الماتن قدس سـره فى دفع الإشـكال فى ناحيه الاستصـحاب فى الزمان والزمانى المتصـرم بنفسه ما حاصله أنه إذا لم يتخلل العـدم بين أجزاء الشـىء يكون الاتصـال بين أجزائه موجبـاً للوحـده بينهـا كما إذا قيل بأن النهار اسم لمجموع أجزاء زمان يكون تحققهـا بتحقق أول جزء منها وانتهاؤها بانتهاء الجزء الأخير منها وفى مثل ذلك ما لم يتحقق انتهاء الجزء الأخير يكون النهار باقياً وكذا فى بقاء الليل والشـهر والسنه لصدق احتمال البقاء فى ذلك مطلقاً حتى عقلاً بل لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخلاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاؤه كما فى القراءه والتكلم حيث لا يكون تخلل العـدم بـالتنفس ونحوه فى الأثنـاء موجبـاً لانتهـائه وكون ما قبله مع ما بعـده شـيئين من قراءتين أو تكلمين ففى مثل ذلك يجرى الاستصـحاب فى نـاحيه بقـائه عنـد ما شك فى انقضائه أو بقائه فإنه كما تقـدم لا يعتبر فى جريان الاستصـحاب إلاّ احتمال البقاء عرفـاً، وإن رفع اليـد عن اليقين بشـىء نقض له بالشـك ولا ـ يضـر عـدم كونه من احتمـال البقـاء عقلاً ثمّ إن ما ذكر من التصـرم والتدرج

....

فی أجزاء الشیء إنما کان الشیء عنواناً للحرکه القطعیه وهی کون الشیء فی کل آن فی حد کما فی غیر الحرکه الأینیه أو کل آن فی مکان کما فی الحرکه الأینیه، وأما إذا فرض کونه عنواناً للحرکه التوسطیه کما إذا قیل: بأن النهار اسم لکون قرص الشمس بین الاُفقین من بلده، واللیل لعدم کونها بین الاُفقین منه، وکون الشهر عنواناً لما بین الهلالین یکون الاستصحاب عند الشک فی بقاء النهار أو الیوم أو الشهر من الاستصحاب فی بقاء الشیء القار لاحتمال بقاء کونه بین المبدأین حتی بنظر العقل.

هذا کله فیما إذا کان الشک فی بقاء الأمر التدریجی من جهه الشک فی الرافع والمانع أو حصول الغایه أو عدم حصولها لا من جهه کمیه الماء النابع من الماده أو الدم فی الرحم وإلاّ یکون الاستصحاب فی جریان الماء أو خروج الدم مورد إشکال والشک فی البقاء من غیر هذه الجهه کما إذا شک فی بقاء الجریان من جهه بُط ء الحرکه وسرعتها.

ثمّ ذکر قدس سره ولعل عدم فرق فی الجریان بین هذه الجهه وجهه الشک بعدم إحراز المقدار والکمیه؛ لأن المعتبر فی الاستصحاب صدق نقض الیقین بالشک الکافی فیه اتحاد متعلق الیقین والشک عرفاً وبنظره المسامحی ویظهر من آخر کلامه فی المقام أن الموجب لوحده الفعل المتصرم بنفسه کالقراءه والتکلم لیس مجرد عدم الانقطاع وتخلل العدم عرفاً بل هو مع بقاء العنوان الخاص لتلک الأجزاء حیث قال: لو شک فی بقاء القراءه باعتبار الشک فی بقاء أجزاء السوره التی شرع فی قراءتها فمع معلومیه تلک السوره یکون الاستصحاب فی بقاء قراءتها من الشک فی بقاء الشخص أو القسم الأول من الکلی وإذا لم تعلم تلک السوره بعینها وترددت بین القصیره والطویله یکون الاستصحاب فی قراءتها من الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلی

ولا يعتبر فى الاستصحاب ـ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته ـ غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الإنصرام والتدرج فى الوجود فى الحركه ـ فى الأين وغيره ـ إنما هو فى الحركه القطعيه، وهى كون الشىء فى كل آن فى حدّ أو مكان، لا التوسطيه وهى كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قارّاً مستمراً.

وإذا أحرز الفراغ من السوره التى بدأ بقراءتها وشك فى الشروع فى قراءه السوره الاُخرى كان الاستصحاب فى بقاء القراءه من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ومقتضى هذا الكلام عدم جريان الاستصحاب فى القراءه فى القسم الأخير ولو مع عدم تخلل السكوت والعدم على تقدير الشروع فى الاُخرى.

وذكر المحقق النائينى قدس سره أن الأفعال التدريجيه الاختياريه كالمشى والقراءه تكون وحدتها وتعددها بوحده الداعى للفاعل وتعدده. ويترتب على ذلك أنه فيما أحرز ارتفاع الداعى المحرز واحتمل المشى والقراءه لحصول داع آخر له فلا يجرى الاستصحاب؛ لأن الشك يتعلق بحدوث غير ما كنا على يقين منه.

وربّما يورد على ذلك بأن الموجب للوحده عرفاً فى مثل الحركه ليس هو الداعى بل اتصال الأجزاء وعدم تخلل العدم بينها حتى مع تعدد الداعى فى قطعات الزمان، وعليه فلو أحرزت الحركه وشك فى بقائها أم انقطاعها فلا مانع من الاستصحاب، ويشهد لذلك أنه لو سجد للصلاه وبقى فى السجده بداع آخر من الدواعى المباحه كالاستراحه فلا يحكم ببطلان صلاته للزياده فيها. أقول: النقض غير وارد فإن كلام المحقق النائينى فى الأفعال غير القاره لا ـ فى مطلق الأفعال حتى ما يعد فى العرف من الأفعال القاره، والسجده من هذا القبيل. نعم، كون الموجب للوحده فى الأفعال التدريجيه هو الداعى غير تام؛ ولذا لو مشى إلى بلد بداع ثم حصل له داع

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال فی استصحاب مثل اللیل أو النهار وترتیب مالهما من الآثار، وکذا کلما إذا کان الشک فی الأمر التدریجی من جهه الشک فی انتهاء حرکته ووصوله إلی المنتهی، أو أنه بعد فی البین، وأما إذا کان من جهه الشک فی کمیّته ومقداره، کما فی نبع الماء وجریانه، وخروج الدم وسیلانه، فیما کان سبب الشک فی الجریان والسیلان الشک فی أنه بقی فی المنبع والرحم

آخر للمشی إلی بلد آخر یکون بینهما مسافه فلا یقال إنه سافر سفرین مع فرض عدم تخلل العدم فی البین، وکذا لو حصل له داع إلی قراءه نصف قصیده ثمّ حصل الداعی إلی إتمامها مع عدم تخلل العدم فی قراءه أجزائها فلا یقال أنه قرأ قراءتین إلی غیر ذلک.

أقول: توضیح الحال فی المقام بحیث یظهر حال ما ذکره الماتن وغیره قدس سرهم أن المصحح للوحده فی التدریجیات التی لا تعد من الأفعال الاختیاریه أحد أمرین:

الأول _ اتصال الأجزاء وعدم تخلل العدم بینها سواء کان تخلله قلیلاً أو کثیراً مثل وحده حرکه الشیء فإن المصحح لعدّ حرکته حرکه واحده عدم تخلل سکونه فی البین ولو توقفت السیاره من حرکتها لعارض ما ثمّ تحرکت یصح أن یقال عرفاً إنها تحرکت مرتین ففی الأُولی تحرکت ساعه وبعد توقفها فی ثوان تحرکت ثانیه ففی مثل هذه الموارد لا مجال للاستصحاب فی حرکتها إذا احتمل بقاء حرکتها بعد تلک الثوانی بل یجری فی بقائها علی توقفها، ومن هذا القبیل الاستصحاب فی جریان نبع الماء أو جریانه فی النهر فإنه مع إحراز توقفه عن النبع أو الجریان یجری الاستصحاب فی ناحیه توقفه لا نبعه أو جریانه، وما عن الماتن قدس سره من أن تخلل العدم غیر ضار لا یمکن المساعده علیه. نعم، لو اُحرز النبع أو الجریان بعد التوقف المفروض وشک فی بقاء النبع أو الجریان وحصول التوقف ثانیه فلا بأس بالاستصحاب فی ناحیه النبع

....

والجريان المحرزين بعد ذلك التوقف.

الأمر الثانى _ انطباق عنوان على مجموع الأجزاء بحيث لا ينافى انطباقه عليها تخلل الفصل بين تلك الأجزاء سواء كان قصيراً أو غير قصير كما فى بقاء الحيض حيث إن المرأه إذا رأت الدم ثلاثه أيام متواليه ثمّ حصل لها النقاء ثلاثه أيام أو أقل أو أكثر ثمّ رأت الدم يوماً قبل عشره أيام فالمجموع حيض واحد، ولو شكت المرأه بعد حصول فتره النقاء وعود الدم ثانياً فى انقطاع حيضها فالاستصحاب فى ناحيه حيضها لا إشكال فيه فى نفسه، وإذا شكت فى خروج الدم بعد نقائها يكون الاستصحاب فى عدم روءيتها الدم بعد نقائها ينفى حيضها.

وأما الأفعال الاختياريه التى ذكر المحقق النائينى قدس سره أن حافظ وحدتها هو الداعى إليها والقراءه التى تعرض لها الماتن قدس سره وفرض فيها أقسام الكلى فما كان منها مركباً اعتبارياً فالوحده فيه تابعه لاعتبار المعتبر فيمكن أن يعتبر الفعلين اللذين بينهما فصل طويل فعلاً واحداً، وفى غيره يكون المصحح لكون المجموع أمراً واحداً اتصال الأجزاء عرفاً وقد يكون الفصل القصير مضراً بالوحده كالتوقف فى المشى فإن التوقف قليلًا يوجب أن يكون المشى بعده مشياً ثانيه، وفى مثل ذلك لو أحرز التوقف عن المشى واحتمل تجدده فيستصحب عدمه إلّا إذا انطبق على المشى عنوان لا ينتفى بالتوقف فى الأثناء كعنوان السفر حيث لا يضر باستمرار السفر التوقف عن المشى فى الأثناء قصيراً أو طويلًا وقد لا يكون الفصل القصير مضراً بوحدته وصيروره المجموع عملاً ـ واحداً مستمراً كما إذا لم يكن عاده حصوله بلا ـ فصل بين الأجزاء كالقراءه والتكلم فإن الفصل المتعارف بين الكلمات والجمل لا يضر بوحده التكلم والقراءه وفى مثل ذلك لو شك فى بقاء القراءه وانقطاعها

ص : ۲۶۵

فعلاً شیء من الماء والدم غیر ما سال وجری منهما، فربما یشکل فی استصحابهما حینئذ، فإن الشک لیس فی بقاء جریان شخص ما کان جاریاً، بل فی حدوث جریان جزء آخر شک فی جریانه من جهه الشک فی حدوثه، ولکنه یتخیل بأنه لا یختل به ما هو الملاک فی الاستصحاب، بحسب تعریفه ودلیله حسبما عرفت.

یستصحب بقاؤها سواء کان منشأ الشک احتمال انقطاعها أو انتهائها ثم إن الموجود الخارجی فیما إذا عد بحسب اتصال الأجزاء فعلاً واحداً، وکان کل من قطعاته معنونه بعنوان خاص یعتبر ذلک الموجود بالإضافه إلی عناوین قطعاته أشیاء متعدده فإن کان الأثر المرغوب مترتباً علی عنوان تلک الأجزاء بعنوان وسیع یصدق علی البعض والکل فیجری الاستصحاب فی بقائها وعدم انقطاعها أو انتهائها، ویکون ذلک من قبیل الاستصحاب فی الشخص، وإن کان الأثر المرغوب مترتباً علی خصوص تلک العناوین الخاصه للأجزاء أو لمجموعها فلا یفید الاستصحاب فی بقاء الأجزاء حصول تلک العناوین فضلاً عن حصول مجموعها.

وعلی ذلک فلو کان لکون شخص حال قراءه القرآن أثر شرعی للغیر وشک ذلک غیر فی بقاء القارئ علی قراءته ولو بشروعه بقراءه سوره أُخری بعد الفراغ من السوره التی فرغ عنها فالاستصحاب فی بقاء قراءته جارٍ ولیس من الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلی؛ لأن القراءه علی تقدیر استمرارها قراءه واحده بالإضافه إلی عنوان قراءه القرآن.

نعم، لو کان الأثر لخصوص قراءه سوره فلانیه وفلانیه وعلمنا بشروعه فی أحدهما واحتملنا شروعه بعد قراءته فی الأُخری فلا یثبت بالاستصحاب أنه قرأ السوره الأُخری أیضاً لما ذکرنا من أن القراءه الواحده بالإضافه إلی عناوین قطعاته متعدده فما ذکر الماتن قدس سره من تصویر الاستصحاب فی أقسام الکلی خلط بین أثر

....

العناوين الخاصه ومجموعها وبين الأثر لعنوان العام والمفروض فى كلامه هو الأثر المترتب على القراءه لا على القطعات ولذا جرى الاستصحاب فى صوره تردد السوره المقروءه بين السورتين وسماه بالاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان لإتمام السوره الفلانيه أثر خاص وعلمنا أن القارئ شرع فى قراءتها واحتملنا أنه ارتدع ولم يتمها فالاستصحاب فى قراءتها لا يثبت أنه أتمها وإنما يترتب عليه أثر القارئ يقرأ تلك السوره كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم إتمامها ويظهر من كلام سيدنا الاستاد قدس سره أن الوحده فى مثل التكلم والقراءه مما ذكرنا أن لقطعاته عنواناً خاصاً ليست لاتصال الأجزاء أصلاً وذلك لتخلل العدم بينهما بالتنفس وغيره بل الموجب للوحده فيها العنوان الاعتبارى فيقال لمجموع الأجزاء أنها قصيده أو سوره فلانيه أو غير ذلك، ويعتبر فى جريان الاستصحاب رعايه احتمال بقاء ذلك العنوان، وإذا شرع فى قصيده وشك فى أنها القصيده الطويله أو القصيره يكون الشك فى بقاء القراءه من قبل الشك فى المقتضى، وإذا علم أنه شرع فى قراءه سوره فلانيه واحتمل تحقق المانع من إتمامها يكون الشك فى البقاء قبل الشك فى الرافع وإذا أحرز الفراغ عنها وشك فى أنه شرع فى سوره أُخرى فلا مجال للاستصحاب إلاّ فى ناحيه عدم الشروع فى قراءتها.

ولكن يرد على ما ذكره بأنه إذا شرع فى قراءه سوره طويله بقصد قراءتها ثمّ قطعها لطولها وشك أنه قرأ بعد ذلك باقيها ولو فى مجلس آخر أم لا ـ فاللازم الالتزام بجريان الاستصحاب فى قراءتها؛ لأن اعتبار المشكوك بقاءً لقراءتها ليس باتصال عرفى فى قراءه أجزائها بل وحده العنوان وهو حاصل مع الفصل الطويل أيضاً ولا أظن الالتزام بجريان الاستصحاب فى قراءتها بل يجرى فى الفرض الاستصحاب

ص : ٢٦٧

ثم إنه لا ـ يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجى، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّى بأقسامه، فإذا شك فى أن السوره المعلومه التى شرع فيها تمت أو بقى شىء منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلى، وإذا شك فيه من جهه ترددها بين القصيره والطويله، كان من القسم الثانى، وإذا شك فى أنه شرع فى أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى. هذا فى الزمان ونحوه من سائر التدريجيّات. وأما

فى عدم قراءتها بعد قطعها بل إذا أحرز قراءه باقيها يصدق أنه قرأ السوره بمرتين من القراءه وبقراءتين ولا يقاس فى عود دم الحيض بعد فتره النقاء وانقطاعه قبل عشره أيام حيث اعتبره الشارع ذلك الدم بتمامه حيضاً واحداً بحكمه على النقاء أنه جزء الحيض ولم يحكم بالسكوت الطويل بأنه جزء القراءه وهذا ظاهر كما هو الحال أيضاً فى فتره التوقف أثناء سفر واحد بيوم أو أكثر حيث حكم الشارع بدخولها فى السفر وأنه لا يقطعها إلّا إقامه عشره أيام أو البقاء ثلاثين يوماً متردداً.

عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه بلا فرق بين عناوين الأزمنه وغيرها

ثمّ إن ما تقدم من جريان الاستصحاب فى بقاء الزمان سواء قيل بأن الزمان داخل فى الحركه القطعيه أو التوسطيه فيما إذا كان الشك فيه بنحو الشبهه الموضوعيه، وأما إذا شك فى عناوين قطعات الزمان بنحو الشبهه المفهوميه كما إذا لم نحرز أن انتهاء اليوم ودخول الليل يكون باستتار قرص الشمس عن الاُفق الغربى أو بذهاب الحمره المشرقيه فلا مجال للاستصحاب فى ناحيه العناوين وجوداً وعدماً، ولا ـ فى ناحيه الحكم المترتب عليها حدوثاً أو عدماً بل لابد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءه أو الاشتغال وليس ذلك مختصاً بالزمان بل لا مجال للاستصحاب فى شىء من موارد الشبهه المفهوميه لا فى ناحيه الموضوع ولا فى ناحيه الحكم حيث

الفعل المقيد بالزمان، فتارةً يكون الشك فى حكمه من جهه الشك فى بقاء قيده، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهه أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لاأصله[۱]، فإن كان من جهه الشك فى بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذى قيد به الصوم مثلًا، فيترتّب

إن خطابات «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهرها فرض متيقن ومشكوك خارجيين وليس الأمر فى موارد الشبهه المفهوميه كذلك بل لا شك فى الخارج أصلًا مثلًا الأجزاء السابقه على استتار القرص كانت من النهار يقيناً فلا شك فى أنها قد انتهت والأجزاء التى تكون من بعد الاستتار وقبل ذهاب الحمره المشرقيه موجوده يقيناً والشك فى أنه يعمها اسم اليوم أو الليل بخلاف ما إذا كانت الشبهه موضوعيه فإن الشك فى بقاء الآنات التى تكون قبل استتار القرص واحتمال انتهائها خارجاً أما عدم جريانه فى ناحيه الحكم لعدم اتحاد القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه وجريان الأصل فى عدم جعل الحكم بنحو الوسيع كما هو الحال فى جميع الشبهات الحكميه التى يشك فيها فى سعه التكليف المجعول وضيقه.

جريان الاستصحاب فى الزمان فيما إذا شك فى الفعل المقيد

[۱] القسم الثالث من التدريجيات وهو الفعل المقيد بالزمان حيث تكون تدريجيه الفعل بتبع تدريجيه قيده يعنى الزمان فقد ذكر الماتن قدس سره أن الشك فى بقاء الحكم فى هذا القسم أما من جهه الشك فى بقاء قيد الفعل أى الزمان، وأُخرى يكون الشك فى بقاء حكمه من غير ناحيه الزمان بأن أحرز انقضاء ذلك الزمان واحتمل بقاء الفعل على حكمه بعده؛ لأن التقييد بالزمان فيه كان بلحاظ تمام المطلوب لا بلحاظ أصل مطلوبيته أما القسم الأول فلا بأس بالاستصحاب فى ناحيه القيد يعنى الزمان كالنهار المقيد به الصوم فيترتب على بقائه وجوب الفعل كوجوب الإمساك وعدم

عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل.

جواز الإفطار. نعم، هذا فيما إذا كان الشك فى بقاء النهار بنحو الشبهه الخارجيه، وأما إذا كان بنحو الشبهه الحكميه فلا مجرى للاستصحاب فى ناحيه الزمان كما تقدم وإن لم يتعرض لذلك الماتن قدس سره .

ولكن قد يورد على جريان الاستصحاب فى ناحيه الزمان فى هذا القسم بأن متعلق الوجوب الفعل المقيد به أى الفعل الخاص، والاستصحاب فى ناحيه نفس الزمان لا يثبت أن الفعل هو الفعل فى ذلك الزمان ليجب الإتيان به، وبتعبير آخر ليس الزمان مجرد شرط الوجوب والتكليف بل هو قيد للمأمور به فلا يحرز أن الفعل هو الفعل المقيد به ليجب، نعم يمكن إحراز ذلك فى مثل الصوم حيث نفس الفعل كان فى السابق هو الفعل المقيد بذلك الزمان، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه على ما كان، وأما إذا لم يكن لنفس الفعل حاله سابقه كما إذا شك المكلف لغيم ونحوه فى انقضاء النهار وغروب الشمس ولم يصلِّ الظهرين فالاستصحاب فى ناحيه النهار لا يثبت أن صلاته صلاه فى النهار وقبل غروب الشمس، وقد دفع هذا الإشكال بأنه يجرى فى ناحيه الفعل فى هذا الفرض الاستصحاب التعليقى بدعوى أنه لو صلى هذه الصلاه قبل ذلك كانت صلاه فى النهار وقبل غروب الشمس والآن هذه الصلاه كما كانت، وفيه ما لا يخفى فإنه لو بنى على جريان الاستصحاب التعليقى فى التكليف المشروط بدعوى أن التكليف المشروط قسم من الحكم الشرعى فيستصحب عند الشك فى بقائه فى موضوعه لم يتم ذلك فى التعليق فى متعلقات التكاليف وموضوعاتها فإن التعليق فيها مجرد أمر عقلى فإن العقل يستقل فى أنه مع حصول

....

ذات المقيد إن حصل قيده حصل المقيد بما هو مقيد، والمتحصل القضيه المذكوره ليست من التكليف ولا موضوع له ولا يحرز أن الفعل فى هذا الزمان إيجاد لمتعلق التكليف حتى يحرز وجوبه.

إحراز بقاء التكليف المتعلق بالفعل المقيد بالزمان بالاستصحاب فى ناحيه الزمان المشروط به التكليف

وقد يقال يمكن إحراز كون الصلاه فى الآن المشكوك صلاه فى النهار أو صوماً فى النهار بالاستصحاب فى ناحيه الزمان بمفاد (كان) الناقصه بدعوى أن الزمان بنفسه هويه واقعيه مستمره وكان متصفاً بالنهار أو قبل الغروب سابقاً ويشك فى بقائه على ما كان فيحرز أنه نهار أو قبل الغروب فمع الصلاه فى ذلك الزمان لتم إحراز الصلاه فى النهار. حيث لا معنى للصلاه فى النهار أو قبل الغروب إلاّ الإتيان بالصلاه فى زمان يكون متصفاً بالنهار أو قبل الغروب، ولكن لا يخفى ما فيه فإن الزمان لو لم يكن فى نفسه أمراً موهوماً وسلمنا أن له هويه واقعيه ولكن استمراره باتصال الأجزاء وعدم انقطاع الحركه ولكن تختلف قطعاته عرفاً بحسب العناوين والآن المفروض المشكوك كونه من النهار أو من الليل لم يحرز سابقاً ليستصحب، وبتعبير آخر المتصف بالنهار سابقاً ليس هذا الآن ولا يمكن إجراء الاستصحاب فى ناحيه الزمان بحسب العناوين إلاّ بمفاد (كان) التامه فإن كان استصحابه بهذا المفاد مفيداً فى إحراز أن المأتى به صلاه فى الليل أو فى النهار فهو، وإلاّ فلا يفيد استصحاب الزمان فى إثبات وجوب المتعلق بالفعل المقيد به حيث لا يحرز أن المأتى به هو الفعل المقيد به.

ص : ۲۷۱

كفايه الاستصحاب فى الزمان بمفاد كان التامه فى إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان

اللّهم إلاّ ـ أن يقال إحراز بقاء التكليف لا ـ يحتاج إلى إحراز أن المأتى به ينطبق عليه عنوان متعلق التكليف بل يكفى فيه احتمال الانطباق؛ ولذا لو قام المكلف من نومه وقد بقى إلى الغروب مقدار صلاه أربع ركعات وكان ثوبه منحصراً فى مشتبهين أحدهما طاهر والآخر نجس فإنه لا ينبغى التأمل فى أنه لا يجوز له ترك صلاه العصر بعذر أنه لا يمكن له إحراز الإتيان بصلاه العصر فى ثوب طاهر بل إذا لم يمكن الموافقه القطعيه للتكليف المحرز بالعلم أو بالأصل فعليه الموافقه الاحتماليه ومعها لا ـ يجب عليه القضاء لعدم إحراز فوت الفريضه فى وقتها، وفيما نحن فيه أيضاً الزمان شرط للتكليف أيضاً أو القدره على المتعلق موضوع له وبالاستصحاب فى الزمان أو القدره على المتعلق يثبت بقاء التكليف ومقتضاه مع عدم إمكان إحراز انطباق متعلق التكليف على المأتى به يكفى احتماله، ولعل ما ذكر الماتن قدس سره فإن كان الشك فى بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذى قيد به الصوم فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، وما فى ذيل كلامه من قوله فتأمل يكون إشاره إلى أن عدم جريان الاستصحاب فى الفعل المقيد بالزمان فى مثل الصلاه فى النهار وجعل الزمان قيداً للتكليف مع كونه شرطاً لمتعلقه لا ـ محذور فيه بل جعله قيداً للتكليف بنحو الشرط المقارن يوجب أن لا يجب على المكلف تحصيل مقدمات الواجب قبله وإلاّ لو كان قيداً لمتعلق التكليف فقط لكان الواجب بنحو الواجب المعلق المشروط بالقدره حال زمان الفعل فيجب تحصيل مقدماته ولو قبل ذلك الزمان.

....

لا يقال: الاستصحاب فی عدم تحقق الصلاه فی النهار بالصلاه فی الآن المفروض لا أثر له؛ لأنه لا يثبت فوت الواجب على تقدير الإتيان بها فی ذلک الوقت كما أنه لا يثبت أن التكليف بالصلاه فی النهار فی ذلک الوقت من تكليف العاجز عن المتعلق ليكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب الزمان المثبت للتكليف بها، أضف إلى ذلک أنه لا مجرى للاستصحاب فی عدم تحقق الصلاه فی النهار أصلًا بل يحرز بالاستصحاب فی بقاء النهار وفعل الصلاه تحقق الصلاه فی النهار فإنه كما يحرز بالاستصحاب فی غير الزمان من قيود الواجب كالوضوء وبقاء الستر تحقق الصلاه بالوضوء أو الستر كذلک بالاستصحاب فی ناحيه النهار مع الإتيان بذات الواجب يحرز تحقق الصلاه فی الزمان. وبيان ذلک أن اتصاف الفعل بالزمان أی واقع اتصافه به ليس من قبيل اتصاف المعروض بعرضه حيث إن الشیء على تقدير كونه موضوعاً لحكم أو متعلقاً لتكليف فلابد فی موارد إحرازه بالاستصحاب من ثبوت الحاله السابقه بمفاد (كان) الناقصه كما إذا حكم الشارع بالاعتصام على الماء الكر وبالتجهيز بالميت المسلم فإذا شک فی كريه ماء أو إسلام ميت فلابد من الحاله السابقه للاتصاف فی الحكم باعتصام ذلک الماء وإلاّ جرى الاستصحاب فی ناحيه عدم اعتصامه ولو بنحو الاستصحاب فی العدم الأزلی، وكذا فيما إذا كان الشک فی وصف الأفعال المعدود من العرض لها كالشده والضعف، وأما إذا لم يكن قيد الموضوع أو المتعلق من قبيل العرض لذات الموضوع أو المتعلق بل كان من الجوهر والعرض لمعروض آخر أو كان الموضوع أو المتعلق من عرضين فمعنى كونه قيداً لهما اجتماعهما مع ذات الموضوع أو المتعلق المعبر عنه بمفاد (واو) الجمع فإن ورد الأمر فی خطاب بإكرام زيد يوم الجمعه فمعنى كون يوم الجمعه قيداً لإكرامه أن

وإن كـان من الجهه الأُـخرى فلاـ مجـال إلاّ لإستصـحاب الحكم فى خصوص ما لم يوءخـذ الزمان فيه إلاّ ظرفاً لثبوته] ١] لا قيداً مقوماً لموضوعه وإلاّ فلا مجال إلاّ

يحصـل إكرامه مع حصول يوم الجمعه وليس المراد عنوان الجمع والمعيه بـل مـا هو منشـأ لانتزاعهمـا، وعلى ذلك فلو شك فى بقـاء نهار الجمعه فالاستصـحاب فى ناحيتها وإكرام زيـد فى ذلك الزمان موجب لإحراز إكرامه يومها. نعم، لو كان عنوان المعيه والحاليه وغيرها من العناوين الانتزاعيه بنفسه موضوعاً للحكم أو متعلقاً للتكليف فلا يفيـد الاستصـحاب فى ناحيه بقاء نفس القيد فى إحراز حصول ذلـك العنوان؛ ولـذا ذكر جماعه من الأصـحاب أنه لو كبر المأموم لصـلاه مع كون الإمام راكعاً وشك فى أنه أدرك فى ركوعه ركوع الإمـام يحكم ببطلاـن صـلاته كمـا عن بعض، وبطلاـن جماعته عن بعض آخر؛ لأن المعتبر فى إدراك الجمـاعه بحسب الروايه حصول عنوان الحـاليه كمـا هو ظاهر (الواو) الحاليه فى قوله عليه السـلام : «إذا ركع والإمام راكع»(١) لا بمعنى مجرد الاجتمـاع فى الزمـان ركوعهمـا كمـا هو مفاد (واو) الجمع فإن إثبات الأمر الانتزاعى بالاستصـحاب فى منشأ انتزاعه أصـل مثبت، والمتحصـل مـا ورد فى الخطابات الشـرعيه بصوم نهار شـهر رمضان والصـلاه فى الليل والنهار عـدم دخاله العناوين الانتزاعيه كالظرفيه ونحوها بل المطلوب واقع الاجتماع بين الفعل والزمان وهذا يحرز بالفعل وإحراز الزمان بالاستصحاب.

الشک فی التکلیف بعد انقضاء الزمان الذی کان قیداً للواجب

[١] وتعرض الماتن قدس سره لحكم الفعل فيما بعد ذلك الزمان وذكر ما حاصـله قد يلاحظ الزمان ظرفاً لثبوت الحكم المتعلق بالفعل من غير أن يكون قيداً مقوماً

١- (١) التهذيب ٣ : ۴٣.

لإستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك فى ثبوته له ــ أيضاً ــ شكّاً فى أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا فى بقائه.

لموضوعه ففى مثل ذلك لا ـ بأس بالاستصحاب فى ناحيه الحكم بعد ذلك الزمان فيما لم يتم الدليل على ارتفاعه بأن شك احتمل بقائه، بخلاف ما إذا كان الزمان قيداً مقوماً لموضوعه بحيث على تقدير ثبوت الحكم لذلك الفعل بعد ذلك الزمان يعد حكماً آخر ففى مثل ذلك لا يكون مجال إلاّ لاستصحاب عدم ثبوت هذا الحكم.

ثمّ ناقش أولاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الأول بأن الزمان مع أخذه فى خطاب الحكم يكون قيداً للموضوع ودخيلاً فى صلاح الفعل المقيد به وأجاب بأن هذا بحسب نظر العقل لعدم إمكان فرض دخاله أمر ولو يوءخذ فى خطاب الحكم ظرفاً إلاّ أنه بحسب نظره يرجع إلى قيد الموضوع والمراد من الموضوع كما يظهر من كلامه متعلق الحكم أى الفعل ولكن بنظر العرف يكون الموضوع هو الفعل وثبوت الحكم له فى الزمان الأول مقطوع وفى الثانى مشكوك.

وناقش ثانياً بأنه إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم فى الزمان فى الفرض الأوّل بنظر العرف وقيداً لموضوعه أى متعلقه بنظر العقل يكون المورد من موارد جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث تكليف آخر بعد ذلك الزمان بلحاظ النظر الدقى ومن موارد الاستصحاب فى بقاء الحكم لذلك الفعل بالنظر العرفى فيتعارضان كما ذكره الفاضل النراقى قدس سره وأجاب عن ذلك بأن أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك لم ترد بلحاظ كلا النظرين لعدم إمكان الأخذ بكل منهما للمنافاه بينهما فلابد من أن يكون بلحاظ أحدهما وحيث إنها ناظره إلى الشك فى البقاء بنظر العرف يكون الاستصحاب فى ناحيه التكليف فى فرض ظرفيه الزمان للحكم بلا معارض كما أن الاستصحاب فى ناحيه عدم حكم آخر فيما إذا كان الزمان قيداً للفعل بعد ذلك

لا ـ يقـال: إن الزمـان لا محاله يكون من قيود الموضوع وإن أخـذ ظرفاً لثبوت الحكم فى دليله، ضـروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلّا لإستصحاب عدمه.

فـإنه يقـال: نعم، لو كانت العبره فى تعيين الموضوع بالـدقه ونظر العقل، وأمّا إذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه فى أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد فى

الزمان بلا معارض وذلك لعدم كون الحكم بعد ذلك الزمان من بقاء التكليف الأول حتى بنظر العرف ثمّ قال: نعم، لا يبعد فيما إذا تعلق التكليف بالفعـل المقيـد بالزمـان واحتمـل تعـدد الملاـك الملزم؛ أحـدهما قـائم بـذات الفعل، والآخر بوقوعه فى ذلك الزمان ليكون الفعل فيه تمام المطلوب وكامله أن يجرى الاستصـحاب بعـده فى نفس الفعل فإنه يتحد المتعلق فى إحدى مرتبتى الطلب حتى بنظر العقل.

لا يخفى أن الزمان بنفسه ظرف فيكون بما هو ظرف قيـداً للفعل أو الحكم والتكليف أو لهما معاً وإذا فرض أنه قيد للفعل يكون التكليف المتعلق بالفعل المقيـد بـذلك الزمان متعلقاً لتكليف واحـد سواء كان فيه ملاكان ملزمان أو كان فيه ملاك ملزم واحد، وإذا كان فيه ملاكان أحـدهما قائم بذات الفعل، والآخر بالفعل فى خصوص ذلك الزمان فالتكليف المتيقن هو التكليف المتعلق به فى ذلك وقـد ارتفع بعـده يقيناً فيكون الشك فى تعلق تكليف آخر بـذاته عنـد ارتفاع التكليف الأول، وبتعبير آخر الفعل فى ذلـك الزمـان الخـاص ليس من الفعلين بأن يتعلق لكل منهما تكليف؛ ولـذا لو أتى المكلف به فى ذلك الزمان يكون المأتى به مصـداقاً لمـا تعلق به التكليف ولو أمر الشـارع بالإتيـان فى أول ذلـك الزمـان لا ـ يكون أمره إلّا إرشاداً إلى أفضل الأفراد لا أمراً تكليفياً ندبياً مستقلاً غير ما تعلق به التكليف الإلزامى.

الزمـانين، قطع بثبوت الحكم له فى الزمـان الأول، وشـک فى بقاء هـذا الحكم له وارتفاعه فى الزمان الثانى، فلا يكون مجال إلاّ لإستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجرى لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الإستصحابين، كما قيل.

فى عدم جريان الاستصحاب فى وجوب الفعل المقيد بزمان بعد انقضاء ذلک الزمان

وعلى الجمله الاستصحاب فى بقاء التكليف بعد انقضاء الزمان المقيد به الفعل يكون من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى الذى اعترف الماتن بعدم جريانه على ما تقدم. نعم، لو كان التكليف المجعول مشروطاً بمجىء زمان ويشک فى أن التكليف دائر مدار بقاء ذلک الزمان أو أن مجىء ذلک الزمان دخيل فى فعليه ذلک التكليف فقط لا فى بقائه كما إذا علم بوجوب إخراج الفطره بدخول أول شوال، ولكن لم يعلم أن بقاء وجوبه دائر مدار بقاء أول شوال أيضاً أو أن دخوله موجب لفعليه وجوب إخراج الفطره وبقائه نظير ما إذا علم بانفعال الماء الكثير بحدوث التغير فيه بأوصاف النجس الذى أصابه ولكن لا يدرى أن بقاء تنجسه أيضاً دائر مدار بقاء التغير وعدمه ففى مثل ذلک لا بأس بالاستصحاب فى بقاء التكليف المتعلق بالفعل بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ويكون الفرض فى الحقيقه من الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى؛ لأن المكلف لا يدرى أن الوجوب الفعلى قصير ينقضى بانقضاء ذلک كانقضاء الانفعال عن الماء الكثير بانقضاء تغيّره أو أن الوجوب الفعلى فرد طويل من التكليف لا ينقضى بانقضائه ولكن هذا خارج عن المفروض فى المقام حيث إن المفروض فى المقام تعين الإتيان بالفعل قبل خروج ذلک الزمان والشک فى تعينه أيضاً بعد ذلک الزمان لمن عصى وتركه فى الزمان الأول أو تركه فيه لعذر عقلى أو شرعى والاستصحاب فى مفروض

....

المقـام لاـ يكون إلّا من الاستصـحاب فی القسم الثالث من الکلی کما تقـدم بل لو کان الشک فی التکلیف من القسم الثانی من الکلی أیضاً لکان الاستصـحاب فی عدم جعل التکلیف بنحو الوسیع حاکماً علی الاستصحاب فی بقاء التکلیف بعد انقضاء ذلک الزمـان بـل الاستصـحاب فی عـدم جعـل التکلیف الوسـیع عین نفی الوجوب الفعلی بعـد انقضـاء الزمـان الأول ولا یعارض هـذا الاستصـحاب بالاستصـحاب فی عدم جعل التکلیف المختص بالزمان الأول؛ لأنه لا أثر له لأن ثبوته فی الزمان الأول قطعی وعدم جعله لخصوصه لا یثبت جعل الوسیع.

حتی لو قیل بأن الاستصـحاب فی بقاء التکلیف الفعلی بعد انقضاء زمان الأول من الاستصحاب فی القسم الأول من الکلی بل من الاستصـحاب من الشـخص أی شـخص التکلیف الفعلی لکان الاستصـحاب فی عـدم جعله بالإضافه إلی ما بعد ذلک الزمان نافیاً لثبوته بعـده فـإن ثبوت التکلیف بعـد ذلـک الزمان ثبوتاً یحتاج إلی الجعل؛ لأن الحکم والتکلیف أمر اعتباری یحتاج إلی الجعل والاعتبـار والاستصـحاب فی عـدم جعله نفی لـذلک الحکم المجعول فی مقام الجعل والاستصـحاب فی بقاء المجعول الفعلی لا یثبت جعله بنحو الوسیع کما ذکرنا سابقاً فی عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه.

عدم جریان الاستصحاب فی بقاء التکلیف مع عدم الدلیل علی إطلاقه

وقـد ظهر ممـا ذکرنا أنه لو ثبت حکم وتکلیف متعلق بالفعل فی زمان وشک فی کون ذلک التکلیف ینتهی بانتهاء ذلک الزمان أو أن یبقی بعـد ذلک الزمان أیضاً بحیث یکون ذلک الزمان دخیلاً فی حـدوثه فقط دون بقائه فإن لم یکن فی البین فی خطاب ذلک الحکم إطلاق بحیث یقتضی بقاءه بعد ذلک الزمان أیضاً ووصلت النوبه إلی

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان فى الـدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلّا فلا يكاد يصـح إلّا إذا سـبق بأحـدهما، لعدم إمكان الجمع بينهمـا لكمـال المنافاه بينهما، ولا يكون فى أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلّا استصـحاب واحـد، وهو استصـحاب الثبوت فيما إذا أخـذ الزمان ظرفاً، واستصـحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً، لما عرفت من أن العبره فى هذا الباب بالنظر العرفى، ولا شبهه فى أنّ الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله متحد فى الأول ومتعدد فى الثانى

الأصل العملى لا يجرى الاستصـحاب فى بقاء ذلك الحكم المجعول الفعلى، وهـذا فيما إذا كان الحكم انحلالياً بانحلال المتعلق ظاهر كما إذا علمنا بحرمه وطى الحائض بحـدوث حيضه ويشك فى أن حرمته ثابته حتى بعـد انقطاع الدم وقبل اغتسالها أو داير مدار بقاء الحيض فلا يجرى الاستصحاب فى ناحيه حرمه وطيها إلى زمان اغتسالها؛ لأن المتيقن من جعل الحرمه هو الوطى زمان الحيض والأصل عدم جعل الحرمه لوطيها بعد الحيض وقبل الاغتسال.

وعلى الجمله ففى مثـل هـذا المورد بما أن الحصه من الوطى فعل آخر يشك فى ثبوت حرمه مسـتقله لها فمقتضـى الأصل عـدم جعـل الحرمه لتلـك الحصه، وأمـا إذا لم يكن الحكم والتكليف انحلاليـاً بـأن كان متعلق التكليف صـرف وجود الفعل أو الفعل المسـتمر بحسب عمود الزمـان بحيث يحسب ذلك الفعل على تقـدير بقاء التكليف هو الفعل الأول كما إذا شك فى أن المبيت بمنى فى ليـالى المبيت هـل ينتهى وجوبه بانتصـاف الليـل إلى طلوع الشـمس أو بانتصـاف بملاحظه طلوع الفجر أو شك فى أن وجوب إخراج الفطره ينتهى أمـده إلى انقضاء يوم الفطر أو أن وجوبه يسـتمر إلى ما بعده أيضاً ففى مثل ذلك الاستصـحاب فى عدم جعل الوجوب بالإضافه إلى ما بعد ذلك الزمان يجرى لا أنه يتعارض مع الاستصحاب فى بقاء الحكم المجعول الفعلى

....

ویتعارضان ویتساقطان بل الاستصحاب فی عدم جعل الحکم بالإضافه إلی ما بعد ذلک الزمان علم بعدم سعه الحکم المجعول فلا یبقی موضوع للاستصحاب فی ناحیه بقاء المجعول.

لا۔ یقال: ما الفرق بین الاُمور الواقعیه الخارجیه التی لها أثر شرعی فی حدوثها وبقائها أو فی بقائها فقط وبین الاُمور الاعتباریه التی یدخل فیها الحکم الشرعی والتکلیفی، ولا۔ ینبغی التأمل بل لا خلاف فی جریان الاستصحاب فی ناحیه بقاء تلک الاُمور الواقعیه فیما إذا شک فی بقائها ولم یتوهم أحد الاستصحاب فی ناحیه عدمها السابق علی وجوداتها بعد انتقاض ذلک العدم بالوجود وکیف یقال بالاستصحاب فی ناحیه عدم التکلیف بعد انقضاء الزمان المتیقن من وجوده مع أن عدم التکلیف السابق أیضاً انتقض بالتکلیف الحادث یقیناً مثلاً إذا وجب الإمساک عن المفطرات قبل غیبوبه قرص الشمس عن الاُفق الغربی ویحتمل بقاؤه إلی ذهاب الحمره الشرقیه فلا محذور فی الاستصحاب فی ناحیه بقاء وجوب الإمساک الفعلی المتیقن السابق إلی ذهابها. نعم، إذا علم بوجوب فعل مقید بزمان مخصوص وشک فی وجوب الفعل بعد ذلک الزمان بحیث یکون علی تقدیر وجوبه تکلیفاً آخر فیجری الاستصحاب فی عدم جعل وجوب آخر بعد ذلک الزمان فالقائل بالتعارض بین استصحاب بقاء الحکم الفعلی المجعول وبین الاستصحاب فی ناحیه عدم الجعل متهافت فی قوله فإنه یأخذ الزمان ونحوه قیداً للفعل فیدعی الاستصحاب فی عدم الجعل بالإضافه إلی ما بعد ذلک الزمان ونحوه، وینظر إلی الظرفیه والحالیه للفعل فیدعی الاستصحاب فی بقاء المجعول مع أنه لا مورد فی الأول إلاّ لاستصحاب عدم تکلیف آخر کما أنه لا مورد فی الثانی إلاّ للاستصحاب فی ناحیه

بحسبه، ضروره أن الفعل المقيد بزمان خاص غيرالفعل فی زمان آخر، ولو بالنظر المسامحی العرفی.

نعم، لا ـ يبعد أن يكون بحسبه _ أيضاً _ متحداً فيما إذا كان الشک فی بقاء حکمه، من جهه الشک فی أنه بنحو التعدد المطلوبی، وأن حکمه بتلک المرتبه التی کان مع ذاک الوقت وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلّا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلک المرتبه من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيداً.

بقاء التکليف المجعول.

فإنه يقال: ليس المعارض للاستصحاب فی المجعول الفعلی عدم فعليه ذلک المجعول قبله ليقال بأن ذلک العدم قد انتقض بالوجود کما فی الاستصحاب فی ناحيه الاُمور الخارجيه، بل المعارض له عدم جعل التکليف الوسيع بحيث يعم الزمان الثانی أو الحال الطاری فإن بقاء عدم هذا الجعل فی مقام جعل الأحکام محتمل کما ذکروا فی وجه المعارضه وثبوت التکليف الوسيع لکونه أمراً اعتبارياً تکون سعته کأصله بالاعتبار ومقتضی الاستصحاب عدم اعتباره وجعله.

لا يقال: استصحاب عدم جعل التکليف الوسيع بحيث يعم الزمان الثانی أو الحال الطاری لا يثبت عدم ثبوت التکليف المجعول الفعلی فی ذلک الزمان أو الحال لعدم ترتب شرعی بين ثبوت الجعل وثبوت المجعول لينفی الثانی بنفی الأول.

فإنه يقال: نفی المجعول بنفی جعله لا ـ يکون من الأصل المثبت، وإلاّ ـ لم يمکن إثبات المجعول الفعلی باستصحاب بقاء جعله وعدم نسخه، والسر فی ذلک ما ذکرنا من أن الحکم فی مقام الفعليه بعينه الحکم فی مقام الجعل، وليس الاختلاف بينهما فی نفس المنشأ المجعول بل الاختلاف بينهما بفعليه الموضوع وکونه بنحو التقدير حيث إن الموضوع فی مقام الجعل التقديری وفی مقام الفعليه فعلی ومقتضی

....

الاستصحاب عدم هذا المجعول فى مقام إنشاء الأحكام واعتباراتها بعدم اعتباره، وهذا فيما إذا كان الجعل بعنوان القضيه الحقيقيه، وأما إذا كان الجعل بنحو القضيه الخارجيه ففعليه الحكم عين اعتباره واعتباره عين فعليته أوضح؛ ولهذا ذكرنا أن مع جريان الاستصحاب فى عدم الجعل لا ـ يبقى شك بالإضافه إلى ثبوت المجعول بل يعلم عدمه، وعلى الجمله اعتبار المجعول يعنى المنشأ مقوم للإنشاء وجعل الحكم وداخل فيه، والاستصحاب فى عدم الجعل فى مقام جعل الأحكام بنفيه والاستصحاب فى بقاء المجعول الفعلى السابق لا يثبت جعله الوسيع، ونظير ذلك ما قلنا فى اختلاف الزوجين فى دوام العقد وانقطاعه من أنّ الأصل الجارى فى عدم إنشاء عقد النكاح الدائمى ينفى الزوجيه بالإضافه إلى مده الانقطاع والاستصحاب فى بقاء الزوجيه الفعليه السابقه لا ـ يثبت العقد الدائم والاستصحاب فى عدم عقد الانقطاع لا ـ أثر له لكون الزوجيه فى تلك المده محرزه بالوجدان.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم التكليف الوسيع بحيث يعم حال انقضاء الزمان الأول أو الحاله الأوليه يعارض مع استصحاب عدم جعل الإباحه للفعل بعد ذلك الزمان أو تلك الحاله فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى السابق.

فإنه يقال: قد ذكرنا سابقاً أن كون الأصل المسببى فى طول الأصل السببى إنما هو فى فرض جريان الأصل السببى وأما مع عدم جريانه فإن كان الأصل المسببى مستفاداً من خطاب خاص فلا بأس بالأخذ به وأما إذا كان مستفاداً مما يستفاد منه الأصل السببى يكون الأصل المعارض للأصل المسببى معارضاً مع المسببى أيضاً، والمفروض أن الأصل الجارى فى المقام مستفاد من خطابات لا تنقض اليقين

إزاحه وهم: لا يخفى أن الطهاره الحدثيه والخبثيه[۱] وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك فى بقائها إلّا من قبل الشك فى الرافع لها، لا من قبل الشك فى مقدار تأثير أسبابها، ضروره أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما

بالشك، وعلى ذلك فالاستصحاب فى عدم جعل التكليف يعارض الاستصحاب فى عدم جعل الإباحه الاستصحاب فى بقاء التكليف ويرجع بعد تساقطها إلى أصاله البراءه عن التكليف بالإضافه إلى ما بعد ذلك الزمان أو الحال مع أنه يمكن أن يقال بأن الاستصحاب فى عدم جعل الإباحه لا ينافى عدم جعل التكليف لإمكان خلو الواقعه عن الحكم المجعول واقعاً بل عدم جعل التكليف الإلزامى لفعل عين الترخيص الشرعى فيه.

[۱] ثمّ إنه قد ذكر النراقى قدس سره جريان المعارضه بين الاستصحابين فى الأحكام الوضعيه أيضاً فيما إذا كانت الشبهه حكميه كما إذا شك فى كون المذى ناقضاً للوضوء أو كون الغسل مره كافياً فى الحكم بطهاره المغسول وظاهر كلامه أن الأصل فى عدم كون الوضوء سبباً للطهاره بعد خروج المذى مقتضاه عدم بقاء الطهاره فيكون معارضاً للأصل فى عدم رافعيه المذى المقتضى لبقائها، وكذا الحال فى الخبث فإن الأصل فى عدم كون الغسل مره رافعاً للخبث يعارضه الأصل فى عدم كون الملاقاه سبباً للتنجس بعد الغسل مره فيتساقطان وأورد الماتن قدس سره على ما ذكره بأنه لا معنى فى موارد الشك فى الرافعيه والناقضيه للشك فى مقدار تأثير السبب، بل يبقى المسبب إلى أن يوجد أحدهما، ولا فرق فى ذلك بين الاُمور الخارجيه والاعتباريه؛ ولذا لا مورد للاستصحاب فى مثل الفرضين إلّا لعدم كون المذى رافعاً أو كون الغسل مره مطهراً.

أقول: التأثير فى الوضوء ونحوه لا مورد له فى الأحكام الشرعيه بالإضافه إلى

لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيه أو الأمور الإعتباريه التى كانت لها آثار شرعيه، فلا أصل لأصاله عدم جعل الوضوء سبباً للطهاره بعد المذى، وأصاله عدم جعل الملاقاه سبباً للنجاسه بعد الغسل مره، كما حكى عن بعض الأفاضل، ولا يكون ها هنا أصل إلاّ أصاله الطهاره أو النجاسه.

الخامس ــ أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً لا ينبغى الإشكال فيما إذا كان مشروطاً] ١] معلقاً.

موضوعاتها، بل الشك يرجع إلى سعه الحكم الذى هو أمر اعتبارى سواء كان الملاک فى متعلق التكليف أو فى الموضوع للحكم الوضعى والشک فى المثالين فى أن اعتبار الوضوء السابق طهاره حتى بالإضافه إلى ما بعد خروج المذى أو أنه اعتبر طهاره إلى خروجه الذى ينتزع منه عنوان الناقض والرافع فالاستصحاب فى ناحيه بقاء الوضوء أو كونه طهاره بعد خروج المذى يعارضه الاستصحاب فى ناحيه عدم اعتباره طهاره إلى ما بعد خروجه، وكذا الكلام فى الاستصحاب فى ناحيه الخبث ونحوه بل ذكرنا أن الاستصحاب فى عدم اعتبار الوضوء طهاره كما ذكر حاكم على الاستصحاب فى ناحيه الطهاره الفعليه السابقه ما بعد خروج المذى.

الاستصحاب فى الحكم التعليقى

[١] يقع الكلام فى المقام فى جهتين:

الاُولى ــ جريان الاستصحاب فى ناحيه الحكم التعليقى كجريانه فى الحكم التنجيزى أو أنه لا يجرى فى ناحيه الحكم التعليقى لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى موارد الشك فى الحكم التعليقى.

والثانيه ــ فى معارضه الاستصحاب على تقدير جريانه فيه بالاستصحاب فى الحكم التنجيزى الثابت فى مورده أو عدمها، وقد ذكر الماتن أنه لا فرق فى اعتبار

فلو شك فی مورد لأجل طروء بعض الحالات علیه فی بقاء أحکامه، ففیما صح استصحاب أحکامه المطلقه صح استصحاب أحکامه المعلقه، لعدم الإختلال بذلک فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من الیقین ثبوتاً والشک بقاءً.

الاستصحاب بین کون المتیقن حکماً تنجیزیاً أو حکماً مشروطاً معلقاً فلو شک فی بقاء الحرمه التعلیقیه التی کانت للعنب بعد صیرورته زبیباً فکما یجری الاستصحاب فی بقاء حکمه التنجیزی السابق لو شک فیه بعد صیرورته زبیباً ککونه ملکاً کذلک یجری فی ناحیه بقاء حرمته التعلیقیه لعدم الاختلال فی رکنی الاستصحاب بتعلیق الحکم المتیقن السابق والشک فی بقائه. وعلی الجمله الحرمه التعلیقیه التی کانت للعنب سابقاً سنخ من الحرمه فی مقابل الحرمه التنجزیه وکان ذلک السنخ ثابتاً له حال کونه عنباً ویشک فی بقائه بعد صیرورته زبیباً ودعوی أن الحرمه التعلیقیه لیست بشیء فإن المعلق علی شیء لم یحصل غیر حاصل لا یمکن المساعده علیها.

فإنه إذا لم تکن الحرمه المعلقه شیئاً أصلاً فکیف یتوجه الخطاب بها إلی المکلف فیقول: اجتنب عن العنب إذا غلی وعلی ما ذکره سابقاً من کون خطابات الاستصحاب متممه لدلاله الدلیل الدال علی الحاله السابقه فیما کان مهملاً أو مجملاً بالإضافه إلی حکم الحاله اللاحقه یکون الاستصحاب فی المقام متمماً لدلاله ما دلّ علی حرمه العنب إذا غلی حیث ببرکته یحرز ثبوت الحکم المذکور للعنب بعد صیرورته زبیباً أیضاً.

أقول: المثال المذکور فی المقام غیر صحیح فإن العنوان المحکوم علیه بحکم قد لا یکون دخیلاً فی بقاء الحکم وأن المعنون به إذا دخل تحت عنوان آخر أیضاً یبقی حکمه کما إذا حکم بحلیه الحنطه فإن تلک الحلیه تثبت للمعنون وإن دخل تحت عنوان العجین والخبز کما أنه قد یکون الحکم الثابت للشیء بعنوان یکون

....

بقاؤه أيضاً دائراً مدار ذلك العنوان كحرمه الخمر ونجاستها فإن الحرمه كالنجاسه ترتفع بارتفاع عنوان الخمر بصيرورته خلًا فلا مجال للاستصحاب فى هذا القسم إلّا بالإضافه إلى الشبهه الخارجيه كما إذا شك فى صيرورته خمراً أو صيروره الخمر خلًا أما القسم الأول فلا ـ مجال للاستصحاب فيه، وقد يكون المأخوذ عنواناً للموضوع أو قيداً له دخيلًا فى فعليه الحكم حدوثاً ولكن يحتمل ثبوته للمعنون بعد زوال العنوان بأن يكون العنوان أو القيد دخيلاً ـ فى فعليه الحكم حدوثاً لا ـ بقاءً، والكلام فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه ناظر إلى اعتباره فى هذا القسم بأن يكون العنوان أو القيد من قبيل الجهه التعليليه بالإضافه إلى الحكم عرفاً، وعلى ذلك لو كان الوارد فى الخطابات الشرعيه النهى عن العنب بطبخه لكان البحث فى الاستصحاب فى حرمه الزبيب عند طبخه من الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ولكن الوارد فيها حرمه العصير العنبى إذا غلى وبعد صيروره العنب زبيباً لا يبقى ماء العنب فلا بقاء للمعنون خارجاً بعد صيرورته زبيباً، وأن الحرمه الثابته للعنب بغليانه لا تختلف ثبوتاً بين إن ورد فى الخطاب الشرعى العنب إذا غلى يحرم، وبين إن ورد حرمه العنب المغلى وذلك فإن كون شىء قيداً للحكم فى الخطاب مقتضاه فرض وجود ذلك القيد وفعليته فى فعليه ذلك الحكم ومع عدم حصوله لا حكم لعدم جعل ذلك الحكم فى فرض عدمه كما أن مقتضى أخذ القيد قيداً للموضوع فى الخطاب فرض فعليه ذلك القيد فى فعليه الحكم فلا اختلاف بين قيد الحكم وقيد الموضوع فى مقام الثبوت، وإنما يختلف كون شىء قيداً للحكم وقيداً للموضوع فى مقام الإثبات والدلاله حيث لو كان قيداً للموضوع فى الخطاب لما كان له دلاله على عدم ثبوت الحكم للموضوع مع حصول أمر آخر غير ذلك القيد كالنشيش فى العصير فيرجع فى مورد ذلك الأمر الآخر إلى دليل آخر أو أصل عملى كأصاله الحليه والبراءه بخلاف ما

....

إذا كان فى الخطاب قيد لنفس الحكم كما إذا كان الخطاب بنحو القضيه الشرطيه فإنه بمفهوم الشرطيه يدلّ على عدم الحرمه للعصير والعنب مع عدم الغليان، وهذا يرتبط بمقام الإثبات والدلاله والحاصل مجرى الاستصحاب هو بقاء الحكم المتيقن السابق ثبوتاً، وأما انتفاء مدلول الخطاب فهو أمر قطعى، وما فى كلام الماتن من أن الاستصحاب متمم لدلاله الدليل الدال على الحاله السابقه كما ترى.

والمتحصل الشك فى المجعول ثبوتاً وأنه وسيع يعمّ الزبيب بغليانه أم لا ـ وإذا فرض الغليان فى زبيب فليس للحرمه فى ذلك الزبيب حاله سابقه عند كونه عنباً لعدم غليانه فى تلك الحال فلا مورد لاستصحاب الحرمه فيه حتى بناءً على جريانه فى الشبهات الحكميه، وبتعبير آخر ليس ـ بحسب مقام الثبوت ـ للحرمه سنخان: حرمه تنجيزيه، وحرمه مشروطه تعليقيه بحيث تكون للحرمه فعليه قبل حصول الشرط وفعليه القيد ليقال: إن المستصحب فى موارد الاستصحاب التعليقى ذلك السنخ من الحرمه. نعم، فيما كان الشك فى بقاء الجعل ثبوتاً أو اختصاصه بزمان كما فى النسخ الشرعى بحيث لا يكون للعنب بعد ذلك الزمان حرمه عند غليانه فهذا يدخل فى الاستصحاب عند الشك فى النسخ، ويأتى الكلام فيه فى بحث الاستصحاب فى الأحكام الثابته فى الشرايع السابقه، وهذا الاستصحاب أمر آخر لا ـ يرتبط بالبحث فى المقام، والاستصحاب عند الشك فى النسخ راجع إلى بقاء الحكم المجعول فى مقام جعله بحسب عمود الزمان، وفى المقام الشك فى سعه الحكم الفعلى السابق بحيث يعم الموجود الفعلى أى الزبيب فى المثال أو ضيقه مع العلم ببقاء المجعول أولاً بحسب مقام الجعل يقيناً وعدم نسخه بحسب عمود الزمان.

لا يقال: الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فى ناحيه بقاء الحكم والتكاليف

... .

لا يتوقف على فعليه ذلك الحكم والتكليف وأشغالهما صفحه الوجود فى زمان وإلّا لم يجر الاستصحاب فى شيء من الشبهات الحكميه التى يصحح جريانه فيها فرض فعليه التكليف والحكم بفرض فعليه الموضوعات والقيودات لها. فإنه يقال: نعم، يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكميه بفرض فعليه التكليف والحكم بفرض فعليه الموضوعات لهما والاستصحاب فى الحكم التعليقى أيضاً يكون بفرض فعليه الشرط فى المتيقن.

فإنه يقال: فرض فعليه الموضوع فى الاستصحاب فى الشبهات الحكميه إنما يصحح الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحاله المشكوكه فى بقاء الحكم منافيه لفرض الفعليه السابقه بأن يمكن ثبوت الحكم وفعليته فى الحاله السابقه وبقاء تلك الفعليه فى الحاله اللاحقه وهذا لا يتحقق فى موارد الاستصحاب التعليقى؛ لأن الزبيب حالته لا تجتمع مع غليانه حاله العنب.

ما قيل فى تقرير جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه

ومما تقدم يظهر ما فى كلام بعض الأعلام (طاب ثراه) حيث ذكر ما حاصله أن التعليق فى المقام يتصور على أنحاء:

منها ــ ما إذا كان ترتب حكم على موضوع تعليقياً بمعنى أن ثبوت الحكم على الموضوع على تقدير حصول أمر كما هو مفاد قوله عليه السلام : «الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء»(۱) أو أنه: إذا غلى العصير حرم(۲) فإن الاعتصام المجعول للماء على تقدير

۱- (۱) الكافى ۳ : ۲، الباب ۲، الماء الذى لا ينجسه شيء.

۲- (۲) انظر وسائل الشيعه ۱۷ : ۲۲۹، الباب ۳ من أبواب الأشربه المحرمه.

وتوهم أنه لا ـ وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد، فإنّ المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنه لا يكون موجوداً أصلًا، ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض أنه مورد فعلاً ـ للخطاب بالتحريم ـ مثلاً ـ ـ أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحاله فيشك فيه بعده، ولا يعتبر فى الاستصحاب

حصول الكرّيه فيه وترتب الحرمه على العصير على تقدير تحقق غليانه.

ومنها ـ ما إذا جعل الحكم لموضوع مقيد كما إذا ورد الماء الكر لا ينفعل، وأن العصير المغلى حرام.

ومنها ـ السببيه فى الحرمه بأن يجعل لغليان العصير السببيه فى حرمه العصير، وللكريه السببيه فى اعتصام الماء.

ومنها ـ جعل الملازمه بين كريه الماء واعتصامه أو بين غليان العصير وحرمته والسببيه والملازمه كل منهما حكم وضعى والحكم الوضعى كالحكم التكليفى قابل للجعل والتشريع ولا يقاس بالسببيه التكوينيه أو الملازمه التكوينيه وإجراء ما للثانيه على الأُولى خلط بين التكوين والتشريع.

ثمّ إن الجعل إذا كان بالنحو الأول من الأنحاء الأربعه يكون تعليق حكم الموضوع على حصول ذلك الأمر شرعياً، وعلى تقدير الجعل بالنحو الثانى يكون تعليق حكم الموضوع على حصول ذلك الأمر عقلياً حيث جعل الحكم على الموضوع المقيد وحيث إن المعتبر فى جريان الاستصحاب فعليه نفس اليقين والشك ومدلول أخبار الاستصحاب هو أن اليقين لإبرامه لا يرفع اليد عنه بالشك ولا يعتبر فيه فعليه المتيقن والمشكوك بل لابد من كون المستصحب مما له أثر عملى أو ينتهى إلى الأثر العملى فورود الخطاب بأنه إذا غلى العصير يحرم مع كونها قضيه تعليقيه ولا يتضمن حكماً فعلياً عملياً إلاّ أن مقتضى الاستصحاب بقاء القضيه

التعليقيه حال صيرورته زبيباً، وبقاؤها ينتهى إلى الأثر العملى حيث تترتب الحرمه على الزبيب بغليانه، ولا يكون هذا من الأصل المثبت؛ لأن ترتب الحرمه على العنب والزبيب بالغليان شرعى، ولا يعتبر فى الاستصحاب أزيد من ذلك. ودعوى رجوع تحريم العصير على تقدير غليانه فى الحقيقه إلى جعله للعصير المغلى خلاف الفهم العرفى؛ لأن الغليان فى النحو الأول واسطه فى الثبوت فى التحريم، وفى الثانى واسطه فى العروض ولو فرض اتحادهما بنظر العقل فإنه لا يمنع من الاستصحاب؛ لأن العبره فى جريانه بالنظر العرفى لا ـ العقلى بل لو فرض رجوعهما إلى أمر واحد فيمكن أيضاً جريان الاستصحاب فى بقاء العنب بعد صيرورته زبيباً فى كونه جزءاً لموضوع الحرمه، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب كون شىء تمام الموضوع أو الحكم الشرعى الفعلى.

ثمّ ذكر أن السببيه والملازمه وإن يمكن جعلها شرعاً ويجرى الاستصحاب فيهما بعد صيروره العنب زبيباً إذ معنى الاستصحاب ومقتضاه التوسعه فى السببيه والملازمه وعدم اختصاصهما بحال العنب إلّا أن ترتب الحرمه على الزبيب بعد غليانه لا تثبت بهذا الاستصحاب حيث إن حصول المسبب أو اللازم بوجود السبب والملازمه عقلى إلّا أن يفسر الملازمه بترتب الحرمه على العنب أو الزبيب بعد غليانهما فيكون هذا رجوعاً عن المبنى يعنى كون المجعول نفس الملازمه والسببيه.

فى الجواب عما قيل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه

أقول: قد تقدم عند التكلم فى الحكم الوضعى أن جعل السببيه لشىء بالإضافه إلى حكم تكليفى بل وضعى غير معقول حيث إن الحكم أمر جعلى اختيارى فيحتاج ثبوته لموضوعه إلى الجعل والإنشاء فإن اُريد من سببيه غليان العصير أو العنب

إلّا الشک فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتاً فی ذلک.

وبالجمله: یکون الاستصحاب متمّماً لدلاله الدلیل علی الحکم فیما أهمل أو أجمل، کان الحکم مطلقاً أو معلقاً، فببرکته یعم الحکم للحاله الطارئه اللاحقه کالحاله السابقه، فیحکم ـ مثلًا ـ بأن العصیر الزبیبی یکون علی ما کان علیه سابقاً فی حال عنبیّته، من أحکامه المطلقه والمعلّقه لو شک فیها، فکما یحکم ببقاء

لحرمتها أن بالغلیان یحدث فی تناول العصیر والعنب مفسده تدعو إحرازه الحاکم إلی جعل الحرمه فهذا یکون بالتکوین لا بالجعل الشرعی بلا فرق بین أن یکون الموجد للمفسده نفس الغلیان أو کان الغلیان یستلزم حصولها وإن اُرید بالسببیه أن حدوث الغلیان للعصیر بعد جعل السببیه توجب حدوث الحرمه بلا إنشاء الحرمه بأن تکون الحرمه من الاُمور القهریه فهذا أمر غیر معقول؛ لأن الأثر الإنشائی لا یوجد إلّا بالإنشاء ولو کان إنشاؤه من قبل بنحو القضیه الحقیقیه، وإن اُرید من السببیه جعل الحرمه للعصیر عند غلیانه فهذا یرجع إلی جعل الحرمه للعصیر أو العنب بأحد النحوین الأولین، ومرجعهما إلی جعل الحرمه للعصیر باعتبار أن غلیانه قید لحرمته أو لموضوعها وذکرنا أن الخطاب إذا تضمن ثبوت الحرمه للعصیر أو العنب فقد یکون الغلیان فی ذلک الخطاب قیداً لنفس الحرمه کما هو مدلول قوله: العصیر إذا غلی یحرم، وقد یکون قیداً لنفس العصیر کما إذا قال: العصیر المغلی حرام، ولکن هذا الاختلاف إنما هو فی المدلول الاستعمالی ومقام الإثبات، وأما بالإضافه إلی مقام الثبوت لا اختلاف بین الفرضین وهو کون الحرمه مجعوله للعصیر عند غلیانه فلا یکون الحرمه المجعوله بالإضافه إلی عصیر أو عنب لا غلیان فیه، وإنما یکون اختلاف الخطابین فی المدلول الاستعمالی فقط حیث إنه إذا اُخذ الغلیان قیداً

ملكيّته يحكم بحرمته على تقدير غليانه.

إن قلت: نعم، ولكنه لا- مجال لإستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق[١] فيعارض استصحاب الحرمه المعلقه للعصير باستصحاب حليّته المطلقه.

الموضوع فلا يكون له مفهوم بناءً على الصحيح من عدم المفهوم للوصف، بخلاف ما أخذ فى الخطاب شرطاً لنفس الحرمه من غير ذكر عدل له فإن مقتضاه ثبوت دلاله اُخرى للخطاب المسمى بالمفهوم وإذا ظهر أن العصير أو العنب الذى لم يحدث له غليان لم يجعل له حرمه، ومجرى الاستصحاب كما ذكرنا هو الحكم الثابت فى مقام الثبوت فى الحاله السابقه تكون نتيجه ذلك أن الزبيب الفعلى عند كونه عنباً لم يكن لا تمام الموضوع للحرمه ولا جزأه إذ لم يحدث فيه غليان وإلاّ لم يمكن أن يصير زبيباً فكيف يصح أن يقال يستصحب جزئيته لموضوع الحرمه بعد صيرورته زبيباً.

[١] هذه هى الجهه الثانيه وهى دعوى أن استصحاب الحرمه التعليقيه للعنب مثلاً- بعد صيرورته زبيباً يعارضه الاستصحاب فى ناحيه حليه الزبيب التى كانت قبل غليانه فإن مقتضاه بقاؤها بعد غليانه أيضاً، وقد أجاب الشيخ والنائينى بأن الاستصحاب فى الحرمه التعليقيه وثبوتها حال الزبيب أيضاً حاكم على الاستصحاب فى حليه الزبيب؛ لأن الشك فى حليه الزبيب بعد غليانه مسبب عن الشك فى بقاء الحرمه التعليقيه التى كانت عند كونه عنباً، ولكن لا يخفى أن الاستصحاب فى ناحيه الحرمه التعليقيه مقتضاه فعليه الحرمه للزبيب عند غليانه، وأما ارتفاع حلّيه الزبيب عند غليانه فهو لازم عقلى لبقاء تلك الحرمه التعليقيه؛ لأن الزبيب كسائر الأشياء لا- يمكن أن يكون بعد غليانه حراماً وحلالاً، وإذا ثبتت حرمته ترتفع حليته، وإذا ثبتت حليته لا يمكن أن تثبت حرمته. وبتعبير آخر مجرد كون الشك فى شيء موجباً

....

للشک فی شیء آخر لا یوجب أن یکون بین الشیئین ترتب شرعی بأن یکون التعبد بأحدهما أو بالعلم بأحدهما موجباً لرفع الشک عن الآخر بل التسبیب الشرعی ینحصر فی موردین:

الأول _ ما إذا کان ثبوت شیء أو عدمه أثراً شرعیاً لثبوت الآخر أو عدمه کترتب طهاره المغسول المتنجس علی طهاره الماء المغسول به.

والثانی _ ما إذا کان مفاد أحد الأصلین الحکم عند الشک فی شیء ومفاد الأصل الآخر نفی الشک فی ذلک الشیء کما فی حکومه الاستصحاب فی حرمه شیء بالإضافه إلی أصاله الحلیه أو أصاله البراءه فی حرمه ذلک الشیء مثلاً إذا شک فی بقاء العصیر علی حرمته بعد غلیانه وصیرورته دبساً قبل ذهاب ثلثیه حیث إن مقتضی الاستصحاب العلم بحرمته فلا یبقی موضوع لأصاله الحلیه أو البراءه عن حرمته حیث إن مفاد القاعده أو البراءه حلیه المشکوک ورفع الاحتیاط عن احتمال الحرمه لا العلم بالحلیه، ولذا یعتبر فی هذا القسم من الحکومه اختلاف الأصل الحاکم والأصل المحکوم فی السنخ، وفی غیر ذلک یقع التعارض بین الأصلین وان کان الشک فی أحدهما موجباً للشک فی الآخر إذا لم یکن بین المشکوکین ترتب شرعی کما فی ما نحن فیه حیث إن التعبد بالحلیه الفعلیه بعد غلیان الزبیب لا یجتمع مع التعبد بحرمته الفعلیه بعده.

وأجاب الماتن قدس سره عن المعارضه بأن الحلیه الثابته للزبیب قبل غلیانه بعینها هی الحلیه الثابته للعنب قبل غلیانه غایه الأمر أن الحلیه للعنب قبل غلیانه وحرمته بعد غلیانه کانتا بدلاله الدلیل ولکن الحلیه للزبیب ما لم یغل وحرمته بعد غلیانه کانتا

....

بالاستصحاب فى الحليه والحرمه المعلقه وثبوتها حال الزبيب، ومن الظاهر عدم المنافاه بين الاستصحاب فى كل منهما مع الاستصحاب فى الاُخرى ولو فرض أنهما كانتا مدلولى الخطابين كنا نأخذ بكلا الخطابين بلا منافاه بينهما وعلى ذلك فمقتضى ثبوت الحليه للزبيب ما لم يغل ارتفاعها بعد غليانه حيث إن ارتفاعه عنده أثر شرعى لكون الحليه مغياه بعدم الغليان كما أن مقتضى الاستصحاب فى ناحيه الحرمه المعلقه بالغليان حصولها بحصول الغليان، وبتعبير آخر الحليه للزبيب قبل غليانه وإن كانت متيقنه إلاّ أنها مردده بين أن تكون هى الحليه التى كانت له عند كونه عنباً وبين كونها الحليه المطلقه الاُخرى والاستصحاب فى بقاء تلك الحليه التى كانت له عند كونه عنباً وعدم حدوث حليه اُخرى فيه مقتضاه ارتفاع حليته بالغليان فيكون ارتفاع الحليه عنه بحصول الغليان من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه نظير إثبات ارتفاع الحدث لمن كان محدثاً بالأصغر ثمّ خرج منه بلل مردد بين البول والمنى بالوضوء حيث إن ارتفاعه بالوضوء مقتضى الاستصحاب فى بقاء حدثه السابق وعدم تبدله بالجنابه.

لا يقال: المستصحب بعد غليان الزبيب هى الحليه المتيقنه الثابته له قبل الغليان وتلك الحرمه مردده بين كونها هى التى كانت له عند كونه عنباً أى الحليه المغياه وبين كونها هى الحليه المطلقه الحادثه عند كونه زبيباً فالمستصحب هو الجامع بنحو الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى.

فإنه يقال: لا ـ مجال فى المقام للاستصحاب بنحو الكلى من القسم الثانى بل الاستصحاب يجرى فى نفس الحليه التى كانت له عند كونه عنباً حيث يحتمل بقاؤها عند كونه زبيباً أو تبدلها بحليه اُخرى مطلقه ومقتضى الاستصحاب بقاؤها

....

على ما كانت وعدم تبدلها بغيرها نظير ما ذكرنا فى مثل احتمال تبدل الحدث الأصغر بالأكبر.

لا يقال: إذا جرى الاستصحاب فى ناحيه الحليه التى كانت للزبيب حال كونه عنباً وأحرز أن تلك الحليه ثابته أيضاً فى الزبيب ما دام لم يغل بالاستصحاب فيحكم بعدم حليته بعد غليانه ولا حاجه إلى إتعاب النفس فى استصحاب الحرمه التعليقيه التى كانت له حال العنب ليقال: إن الاستصحاب فى تلك الحرمه غير جار لعدم فعليه الحرمه حال كونه عنباً ليجرى الاستصحاب فيها عند كونه زبيباً.

فإنه يقال: الاستصحاب فى ناحيه الحليه المغيّاه بالغليان غايته إحراز عدم الحليه بعد غليانه، ولكنه لا يثبت حرمته بالغليان حيث إن الحليه الثابته للعنب قبل غليانه كانت الحليه بالمعنى الأخص لا الحليه المقابله للحرمه. نعم، يمكن أن يقال: لا مجال للاستصحاب فى الحليه بعد صيروره العنب زبيباً؛ لأن حليته بعد صيرورته زبيباً ما لم يغل يقينيه ولكن الاستصحاب فى الحرمه التعليقيه بعد صيرورته زبيباً جارٍ ومقتضى هذا الاستصحاب العلم بحرمه الزبيب بغليانه فلا يبقى شك فى حرمته وحليته بعد غليانه ليجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء حليته.

ثمّ إن الشيخ قدس سره ذكر فى الرساله جريان الاستصحاب فى ناحيه حرمه العصير بعد صيرورته عصيراً زبيبياً مع كون المستصحب حرمه تعليقيه والتزم بأن هذا الاستصحاب يقتضى حرمه العصير الزبيبى بعد غليانه، ولا يعارضه الاستصحاب فى الحليّه الفعليه الثابته للعصير الزبيبى قبل غليانه بل يقدم الأول على الثانى، وذكر فى بحث أصاله اللزوم فى العقود فى المكاسب أن الاستصحاب فى بقاء الأثر وإن كان يقتضى اللزوم إلّا أنه لا يجرى فى مثل عقد المسابقه مما لا يتضمن أثراً فعلياً بأن

....

يكون أثره أمراً تعليقياً لكون العوض ملكاً للسابق مع فعليه سبقه أو ملكاً للموصى له على تقدير موت الموصى إلى غير ذلك فإنه يجرى بعد فسخ أحد المتعاقدين وتحقق ما علق عليه الأثر الاستصحاب فى ناحيه عدم الأثر، ولا يخفى أن ما ذكره فى المكاسب متهافت مع ما ذكره فى الرساله مع أنه لابد فى مورد الشك فى انفساخ العقد بفسخ أحد المتعاقدين من جريان الاستصحاب فى ناحيه بقاء العقد.

هذا كله بالإضافه إلى جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه، وأما بالإضافه إلى التعليق فى الموضوعات سواء كان مقتضى الاستصحاب الجارى فى الموضوع التعليقى إحراز حكم كما إذا علم بأن الماء الخارجى بحيث لو أضيف إليه دلو من الماء لكان كراً ويشك فى بقائه على ما كان فيراد إثبات كريته بعد إضافه الدلو ليترتب عليه اعتصامه أو كان الاستصحاب لإحراز سقوط التكليف بإحراز حصول متعلقه خارجاً كما إذا كان المصلى قبل لبسه اللباس المشكوك فيه بحيث لو صلى لما كانت صلاته فى غير مأكول اللحم وبعد لبسه يشك فى كون صلاته كما كانت فلا مجرى للاستصحاب فى شىء من الموردين حتى بناءً على جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه وذلك فإن التعبد بالقضيه التعليقيه فى موارد الأحكام التعليقيه يقتضى فعليه ذلك الحكم بفعليه المعلق عليه بنحو العينيه وليس الأمر كذلك فى الموضوعات التعليقيه؛ لأن الحكم الشرعى لم يترتب على الأمر التعليقى بحسب جعل الشارع بل لموضوعه الفعلى الذى يكون تحققه أمراً قهرياً بتحقق المعلق عليه فيما إذا كانت لتلك القضيه التعليقيه واقعيه والاستصحاب لا يصحح الواقعيه الفعليه بقاءً إذا كان غير محرز وجداناً.

ولا يخفى أن كون المثال الثانى من موارد الاستصحاب فى الموضوع التعليقى

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحاله التى شك فى بقاء حكم المعلّق بعده، ضروره أنه كان مغيّىً بعدم ما علق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضادّه بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاه

مبنى على كون المطلوب الصلاه مقيده بعدم وقوعها فى أجزاء ما لا يوءكل(۱) لحمه وتوابعه كما هو ظاهر النهى عن الصلاه فيما لا يوءكل وأما لو بنى بالصلاه لم تتقيد بعدم وقوعها فيما لا يوءكل بل هى مقيده بكون المصلى لو كان لابساً يعتبر فى ذلك اللباس والمحمول أن لا يكون مما لا يوءكل لحمه فلا مورد لتوهم الاستصحاب التعليقى؛ لأن اللباس أو محموله المفروض كونه من أجزاء الحيوان وتوابعه من أول أمره مردد بين كونه من مأكول اللحم أومن غيره فالاشتراط فى نفس اللباس أو المحمول لا يحرز بذلك الاستصحاب. نعم، لو كان المعتبر والاشتراط فى ناحيه المصلى بأن لا يكون المصلى لابساً لما لا يوءكل فالاستصحاب الجارى تنجيزى ويحرز وصف المصلى فهذه الفروض الثلاثه وإن تكون نتيجتها فى مقام الثبوت أمراً واحداً إلّا أنه يختلف الحال بحسب مقام الإثبات بحسب جريان الاستصحاب وعدمه.

وذكر النائينى قدس سره فى وجه عدم جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات ومتعلقات التكاليف أنه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه ببقاء الجزء المقوم للموضوع فيهما، والجزء المقوم له فى مثال اللباس المشكوك هو الصلاه الواقعيه خارجاً بالفعل وهذه الصلاه التى يشك فى كونها فى غير المأكول لحمه لم تكن فى السابق ليقال: إنها لم تكن مع غير مأكول اللحم قبل

۱- (۱) وسائل الشيعه ۳ : ۲۵۱، الباب ۲ من أبواب لباس المصلى.

أصـلًا، وقضـيه ذلک انتفاء الحکم المطلق بمجرد ثبوت ما علّق علیه المعلّق، فالغلیان فی المثال کما کان شـرطاً للحرمه کان غایه للحلّیه، فـإذا شـک فی حرمته المعلّقه بعـد عروض حـاله علیه، شـک فی حلیّته المغیّـاه لا محاله أیضاً، فیکون الشک فی حلیّته أو حرمته فعلًا بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشک فی بقائه علی ما

لبس المشکوک واُجیب عن ذلک بأنه وإن یعتبر فی جریان الاستصحاب الموضوع فی القضیتین إلّا أن المراد من البقاء لیس هو الوجود الخارجی للمستصـحب مطلقاً وإلّا لم یجر الاستصحاب فی ناحیه وجود الشیء وبقاء حیاه زید، بل المراد اتحاد الموضوع فی القضـیتین المتیقنه والمشـکوکه، ومن الظـاهر أن الموضوع فی مثال الصـلاه الطبیعی، وأنها لو وقعت قبل لبس المشـکوک أو أخذه معه لم یکن الطبیعی فی غیر مأکول اللحم، ومقتضی الاستصحاب أنّ الطبیعی بعد لبسه أو أخذه معه کما کانت.

والحاصـل أن متعلقـات الأحکـام لیست هی الأـفراد والوجودات الخـارجیه من الطبـایع، والفرد الخارجی بما أنه حصول للطبیعی یکون مسـقطاً للتکلیف فیقال فی المثال أن التکبیره إلی التسـلیمه لو کانت قبل لبس اللباس المشـکوک لکان من إیجاد الطبیعی المتعلق به الوجوب والآـن کمـا کـانت وظرف الاستصـحاب قبـل أن یشـرع المکلف بالإتیـان بـالطبیعی وهـذا بناءً علی أن متعلق التکلیف هو المقـارن لعـدم طبیعی مـا لاـ یوءکـل، ولیس المراد عنوان التقـارن بـل واقعه المعبر عنه بواو الجمع. وأمـا إذا کـانت المانعیه فی غیر مأکول اللحم انحلالیه فالاستصـحاب المذکور لا یفید عدم مانعیه المشکوک، ولا یثبت أنه من غیر مأکول اللحم بـل لاـ یفیـد جریـان الاستصـحاب فی بقـاء الطـبیعی کمـا کـان فی إثبـات الطبیعی بنـاءً علی عـدم الانحلاـل أیضـاً وذلـک فـإن الاستصحاب المذکور یعارضه الاستصحاب فی عدم وقوع صلاه فی غیر ما لا یوکل.

كان عليه من الحليه والحرمه بنحو كانتا عليه، فقضيّه استصحاب حرمته المعلّقه بعد عروضها الملازم لإستصحاب حليّته المغيّاه حرمته فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضيه نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل.

السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعه أو الشريعه السابقه، إذا شك فى بقائه وارتفاعه[۱] بنسخه فى هذه الشريعه، لعموم

أقول: الصحيح عدم الجريان فى ناحيه عدم تحقق الصلاه ولا فى ناحيه غيره فإن ظاهر خطاب النهى عن الصلاه فيما لا يوءكل لحمه إرشاداً إلى المانعيه انحلالى فكل من أفراد ما لا يوءكل عدم لبسه وعدم مصاحبته قيد للصلاه المأمور بها فيدور الأمر فى الصلاه بين أن يتقيد بعدم هذا المشكوك أيضاً أو لا يتقيد به فيدخل الفرض بين كون الواجب هو المطلق أو المقيد، وقد تقدم فى بحث الأقل والأكثر الارتباطيين جريان البراءه فى ناحيه وجوب المشروط كما تجرى فى ناحيه عدم وجوب الأكثر.

هذا فيما لم يجر فى ناحيه المشكوك أصل ينقّح خروج المشكوك من أفراد المانع من عدم كونه جزءاً من غير مأكول اللحم ولو بنحو الاستصحاب بنحو العدم الأزلى وإلاّ فلا تصل النوبه إلى أصاله البراءه.

[۱] قد يقال: كما أنه يجرى الاستصحاب فى موارد الشك فى نسخ حكم هذه الشريعه على ما اتفق عليه أصحابنا حتى الأخباريين منهم كذلك يجرى فى مورد الشك فى بقاء حكم من الشريعه السابقه فإن أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك يعم كلا الحكمين على حد سواء، وربما يناقش فى ذلك بعدم اليقين بثبوت الحكم بالإضافه إلى أهل الشريعه اللاحقه، والمتيقن من ثبوته أنه حكم لأهل الشريعه السابقه، وإذا لم يكن يقين بثبوته لأهل الشريعه اللاحقه فلا يكون الشك فى بقائه

أدلّه الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعه السابقه لا محاله، إما لعدم اليقين بثبوتها فى حقهم، وإن علم بثبوتها سابقاً فى حق آخرين، فلا شك فى بقائها أيضاً، بل فى ثبوت مثلها، كما لا يخفى، وإمّا لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعه السابقه بهذه الشريعه، فلا شك فى بقائها حينئذ، ولو سلم اليقين بثبوتها فى حقّهم، وذلك لانّ الحكم الثابت فى الشريعه السابقه حيث كان

أيضاً؛ لأن ما كان متيقناً منه قد انتفى بانقضاء أهل الشريعه السابقه وثبوته لآحاد الشريعه اللاحقه مشكوك من الأول ويناقش أيضاً على تقدير العلم بالثبوت لا يكون الشك فى البقاء للعلم بكون الشريعه اللاحقه ناسخه للشريعه السابقه، ولا معنى لنسخها إلاّ نسخ الأحكام الثابته فى السابقه. وذكر الماتن قدس سره أنه لا مجال لشيء من المناقشتين أما عدم العلم بالحاله السابقه بالإضافه إلينا فيرده بأن الحكم المجعول فى الشريعه السابقه كالمجعول فى شريعتنا كان بنحو القضيه الحقيقيه لا بنحو القضيه الخارجيه وإذا كان المجعول كذلك فلا يختلف الحكم المجعول باختلاف الأشخاص وتبدلهم فحرمه شرب الخمر على البالغ العاقل لا تنقضى بانقضاء الموجودين فى زمان الجعل بل تبقى وتثبت فى حق كل مكلف فى ظرف بلوغه وعقله ولو فى آخر الزمان، وقد تقدم أن الاستصحاب فى بقاء الحكم المجعول وعدم إلغائه وانتهائه وإحرازه بفعليه موضوعه لا يكون من الأصل المثبت، وعلى الجمله الاستصحاب فى الحكم الثابت فى الشريعه السابقه كالاستصحاب فى بقاء الحكم المجعول فى شريعتنا عند الشك فى بقائه واحتمال نسخه داخل فى عموم أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك.

أقول: كون الحكم المجعول فى الشريعه السابقه كالمجعول فى الشريعه اللاحقه بنحو القضيه الحقيقيه دون القضيه الخارجيه صحيح إلاّ أن إثبات أن

ثابتاً لأفراد المكلف، كانت محققه وجوداً أو مقدّرهً، كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله، وهی قضايا حقيقيّه، لا خصوص الأفراد الخارجيّه، كما هو قضيه القضايا الخارجيه، وإلّا لما صح الاستصحاب فی الأحكام الثابته فی هذه الشريعه، ولا النسخ بالنسبه إلی غير الموجود فی زمان ثبوتها، كان الحكم فی الشريعه السابقه ثابتاً لعامّه أفراد المكلّف ممن وجد أو يوجد، وكان الشک فيه

الموضوع فی ذلک الجعل بحيث يعم أهل الشريعه اللاحقه وعدم كونه بحيث ينتهی أمد الجعل بمجیء الشريعه اللاحقه غير محرز لنا إذ من المحتمل كما أن الموضوع لوجوب الحج المجعول بنحو القضيه الحقيقيه البالغ المستطيع ولا يعم غير المستطيع كذلک يحتمل كون الموضوع للحكم المجعول فی الشريعه السابقه البالغ العاقل قبل مجیء الشريعه اللاحقه فيكون الحكم من الأول مجعولاً بحيث لا يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلک قبل مجیء الشريعه اللاحقه، وبما أن المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلک فلا يكون ذلک الحكم مجعولاً بالإضافه إلی أهل الشريعه اللاحقه، وهذا القيد بما أنه يحتمل كونه قيداً مقوماً للموضوع فالمتعين فی المقام الاستصحاب فی عدم جعله لعنوان عام ويجری مثل هذا الكلام فی الاستصحاب فی الحكم الثابت فی أول شريعتنا ولذا يتمسک فی إحراز عموم الأحكام الثابته فی صدر الإسلام بإطلاقات خطابات الأحكام وبالضروره فی الاشتراک فی التكليف وأن حكمه صلی الله عليه و آله علی واحد حكم علی الأُمه.

وأما المناقشه بدعوی العلم بارتفاع الحكم السابق الثابت فی الشريعه السابقه لكون اللاحقه ناسخه لها ولا معنی لنسخ الشريعه إلّا ارتفاع أحكامها فلا يمكن المساعده عليها لأن نسخ الشريعه السابقه ليس بمعنی نسخ جميع أحكامها كيف واللاحقه مكمله للسابقه ومتممه لها، وهذا لا يقتضی إلّا نسخ بعض أحكامها والعلم

كالشك فى بقاء الحكم الثابت فى هذه الشريعه لغير من وجد فى زمان ثبوته، والشريعه السابقه وإن كانت منسوخه بهذه الشريعه يقيناً، إلّا أنه لا يوجب اليقين بإرتفاع أحكامها بتمامها، ضروره أن قضيّه نسخ الشريعه ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالاً ـ بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك فى بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالًا، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلًا، أو فى موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما فى موارد الأحكام الثابته فى هذه الشريعه.

الإجمالى بوقوع النسخ فى السابقه لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى الحكم الثابت فى السابقه لانحلال المعلوم بالإجمال إما بالعلم التفصيلى بمقدار من الأحكام المنسوخه واحتمال انحصار النسخ عليها أو العلم الإجمالى بالنسخ فيما لا يدخل المشكوك فى أطرافه كما إذا علم بوقوع النسخ فى العبادات من الشريعه السابقه ولم يكن المشكوك كان من غير حكم العبادات أو للعلم بثبوت أحكام فى هذه الشريعه فلابد من العمل بها سواء كانت بعضها من قبل أو شرعت فى شريعتنا ويحتمل أن يكون النسخ المعلوم بالإجمال فيها فلا يكون فى الشريعه السابقه نسخ آخر فيجرى الاستصحاب فى المشكوك، وما فى عباره الماتن قدس سره من اعتبار العلم بالنسخ فى موارد الأحكام الثابته فى هذه الشريعه فى انحلال العلم الإجمالى لا يمكن المساعده عليه حيث يكفى فى الانحلال احتمال انحصار المنسوخ المعلوم بالإجمال فى تلك الموارد ولا يلزم حصول العلم.

وقد أجاب الشيخ قدس سره عن المناقشه الاُولى أى دعوى عدم العلم بحدوث الحكم بالإضافه إلى أهل الشريعه اللاحقه بأمرين:

الأول ــ أن الحكم كان ثابتاً فى الشريعه السابقه للجماعه على نحو لم يكن

ثم لاـ يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامه ــ أعلى اللّه فى الجنان مقامه ــ فى ذب اشكال تغاير الموضوع فى هذا الاستصحاب من الوجه الثانى إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلى، كما أن الملكيه له فى مثل باب الزكاه والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها، ضروره أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بدّ من تعلقه بالأشخاص، وكذلك

لأشخاصهم دخل فى ذلك الحكم، وقد فهم بعض من كلامه هذا بأن مراده كما أن الملكيه فى الزكاه لطبيعى الفقير، وملكيه العين فى الوقف العام للعنوان لاـ للأشخاص كذلك الحكم فى الشريعه السابقه كان للطبيعى لا الأشخاص فيستصحب ثبوت الثابت للطبيعى ولو بعد انقضاء أهل الشريعه السابقه؛ ولذا أُورد عليه بأن ثبوت الحكم الوضعى للطبيعى أمر معقول، وأما توجه التكليف إلى مجرد العنوان دون الاشخاص فغير معقول لعدم قبول الطبيعى بمجرده بعثاً أو زجراً ولكن الظاهر أن مراد الشيخ كما ذكر الماتن قدس سره من كون الحكم الثابت فى الشريعه السابقه كان بنحو القضيه الحقيقيه لا الخارجيه وقد ذكرنا أن مجرد الالتزام بكونه ثابتاً بنحو القضيه الحقيقيه غير كاف أيضاً فى ثبوت الحاله السابقه، وأنه لا يمكن لنا إحراز عدم أخذ قيد فى موضوعه ككونه للبالغ العاقل قبل مجىء الشريعه اللاحقه ليكون الشك فى بقائه بالإضافه إلينا لا فى أصل ثبوته فى حقنا.

نعم، يمكن فرض الحاله السابقه فى حق اللاحق بنحو التعليق فى الموضوع وأن اللاحق لو كان فى السابق لكان داخلاًـ فى الموضوع يقيناً، ولكن تقدم عدم اعتبار الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه فى خطاب الشارع فضلاً عن الموضوعات التعليقيه التى تدخل فى حكم العقل مع فرض المعلق عليه وبدون فرضه لا حكم له أصلاً.

ص : ۳۰۳

الثواب أو العقاب المترتّب على الطاعه أو المعصيه، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّه، فافهم.

وأما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو وإن كان وجيها بالنسبه إلى جريان الاستصحاب فى حق خصوص المدرک للشريعتين، إلاّ أنه غير مجد فى حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم، بضروره اشتراک أهل الشريعه الواحده أيضاً، ضروره أن قضيه الإشتراک ليس إلاّ ـ أن الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشک، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلک بلا شک، وهذا واضح.

والثانى ــ الذى أجاب به عنها بأنه يستصحب الحكم فى حق المدرک للشريعتين وبعد إحراز ثبوته فى حقه وبقائه يثبت فى حق الآخرين من أهل الشريعه اللاحقه لضروره الاشتراک فى التكليف، وأنه إذا ثبت فى حق أحد من أهل الشريعه اللاحقه يثبت فى حق الآخرين أيضاً وفيه أن الاشتراک فى حق أهل الشريعه إنما فيما كان الثابت لبعض أهل الشريعه بعنوان يشترک الباقين معه فى ذلک العنوان، ولا يعم ما إذا اختصّ العنوان بذلک البعض ففى المثال الثابت لمدرک الشريعتين بعنوان كونه متيقناً بثبوت الحكم فى حقه ويشک فى بقائه، وهذا العنوان لا يجرى فى حق الآخرين، ولا يختلف الحال بين كون المتمسک بالاستصحاب هو نفس مدرک الشريعتين أو كنا أردنا الإجزاء فإن ثبوت الحكم فى حقه بما أن للحكم بالإضافه إليه حاله سابقه ولسنا نحن على هذه الخصوصيه.

وقد ذكر النائينى قدس سره أنه يلزم فى اتباع الحكم الثابت فى الشريعه السابقه أنه مما أبلغه الصادع بالشريعه اللاحقه ولا يثبت ذلک بالاستصحاب وأن الحكم المفروض مما أمضاه الشارع للشريعه اللاحقه وفيه:

ــــ أنه إن اُريد بالإمضاء الإبلاغ كما هو مقتضى استدلاله على الإمضاء

السابع: لا ـ شبهه فی أن قضیه أخبار الباب[۱] هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام، ولأحکامه فی استصحاب الموضوعات،

بقوله صلی الله علیه و آله : «ما من شیء یقربکم من الجنه ویباعدکم من النار إلاّ وقد أمرتکم به، وما من شیء یقربکم من النار ویباعدکم من الجنه إلاّ وقد نهیتکم عنه»(۱) فمع عموم خطابات الاستصحاب وشمولها للحکم الثابت فی الشریعه السابقه یحصل إبلاغه وإمضاؤه.

ـــــ وإن اُرید الإبلاغ بخطاب یخص ذلک الحکم بعینه فلا دلیل علی اعتباره فی لزوم العمل بالحکم.

[۱] ذکر الماتن قدس سره فی هذا الأمر عدم اعتبار الأصل المثبت ومنه عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافه إلی مثبتاته بخلاف الطرق والأمارات حیث إنها معتبره حتی بالإضافه إلی مثبتاته، وذکر فی تقریر ذلک أن المستفاد من أخبار النهی عن نقض الیقین بالشک فیما إذا کان المستصحب نفس الحکم الشرعی سواء کان تکلیفیاً أو وضعیاً جعل نفس ذلک الحکم فی ظرف الشک وحیث إن المجعول فی ظرف الشک حکم ظاهری یکون مماثلاً للحکم الذی یکون المکلف علی یقین منه حدوثاً فیترتب علی الحکم الظاهری أثره الشرعی والعقلی فالأول کما إذا کان نفس ذلک الحکم موضوعاً لحکم شرعی آخر، والثانی کوجوب الإطاعه الذی یترتب علی إحراز التکلیف سواء کان واقعیاً أو ظاهریاً بمعنی أنه یترتب علی مخالفته استحقاق العقاب کما أن مقتضی أخبار النهی عن نقض الیقین بالشک فی الاستصحاب الجاری فی الموضوعات جعل حکم مماثل لحکم المستصحب، ولکن لا یخفی بما أن

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۲ : ۲۷، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات التجاره، الحدیث ۲.

كما لا ـ شبهه فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعيه والعقليه، وإنما الإشكال فى ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطه غير شرعيه عاديه كانت أو عقليةً، ومنشأه أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؟ بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزيله بلوازمه

الحكم الظاهرى المجعول والمنكشف من أخبار الاستصحاب طريقى يوجب تنجز الواقع فيما أصاب التكليف الواقعى وتكون موافقته عذراً فيما أوجب موافقته مخالفه التكليف الواقعى ولكن الماتن قدس سره ذكر فى بحث الإـجزاء ما يقتضى كون المجعول بالاستصحاب حكماً نفسياً يوجب التوسعه فى الواقع كما فى استصحاب الحليه والطهاره ونحوهما، وقد تعرضنا لما ذكره فى ذلك البحث وقلنا: إنه لا يمكن الالتزام به فالحكومه الواقعيه لا تجرى بالإضافه إلى الأحكام الظاهريه بأن يكون جعلها وثبوتها موجباً للتوسعه الواقعيه فى الأحكام الواقعيه ولو بالإضافه إلى شرايط متعلق التكليف فى العبادات وغيرها.

وكيف كان فلا ينبغى التأمل فيما كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً يترتب عليه الأثر الشرعى المترتب عليه وأثره العقلى من لزوم رعايته وموافقته وإذا كان من الموضوع لحكم شرعى يترتب عليه ذلك الحكم الشرعى وإنما الكلام فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً لا ـ على نفس ذلك المستصحب من الحكم والموضوع بل كان مترتباً على لازمه العقلى أو العادى أو ملازمه كذلك ولم يكن ذلك اللازم أو الملازم مما له حاله سابقه فهل يفيد الاستصحاب فى ذلك المستصحب فى ترتب الأثر الشرعى المترتب على لازمه العقلى أو العادى أو على ملازمه كذلك أم لا؟ ومنشأ الإشكال دلاله أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك على سعه التنزيل فى تنزيل المشكوك منزله المتيقن بأن يكون المشكوك منزلته فى مطلق ما للمتيقن من الأثر

العقليه أو العـاديه؟ كمـا هو الحـال فى تنزيـل مؤديـات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسـطه؟ بناءً على صحه التنزيل بلحاظ أثر الواسطه أيضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر.

الشـرعى ولو بلحـاظ لاـزمه أو ملاـزمه العقليين أو العاديين أو أنه ينزله منزلته مع لازمه وملازمه أو أنه لا دلاله لها إلاّ على تنزيل نفس المشـكوك منزله المتيقن بلحـاظ نفسه أو بلحاظ أثره الشـرعى فقط فعلى الأولين يكون الاستصـحاب معتبراً حتى بالإضافه إلى مثبتـاته كالأمـارات بخلاـفه على الأخير فإنه لا يعتبر إلاّ بالإضافه إلى إثبات نفسه فيما إذا كان المستصـحب حكماً شـرعياً أو إثبـات حكمه الشـرعى فيما إذا كان من الموضوع للحكم الشـرعى، وتظهر الثمره بين القولين فيما إذا كان للمستصـحب لازماً أو ملازماً عقلياً أو عادياً على تقـديره بقائه زمان الشك فقط وإلاّ فلو كان للازمه أو ملازمه حصول فى السابق كنفس المستصـحب يكون الاستصحاب جارياً فى ناحيه نفس اللازم أو الملازم.

أقول: لو كان مفاد أخبار الاستصـحاب تنزيل المشـكوك منزله المتيقن السابق فمن الظاهر أنه قد لا يكون الشـىء زمان اليقين به ذا أثر شـرعى، ويكون على تقدير بقائه زمان الشك ذا أثر شرعى ولو كان مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله ذات المتيقن السابق فلا تفيد شـيئاً لعدم ثبوت وجه التنزيل فإن وجه التنزيل هو الأثر الشرعى المترتب على نفس المتيقن السابق مع أن المـاتن قـدس سره كغيره يلـتزم بجريـان الاستصـحاب فى مثـل هـذه الموارد ودعوى أن المنزل عليه هو المـتيقن بقـاءً بمعنى أن المشـكوك الفعلى قـد نزل منزله المتيقن الفعلى مرجعهـا إلى تنزيـل الشـك فى البقاء منزله العلم به، وحيث إن التنزيل بملاحظه الأثر المترتب على المنزل عليه غير محتاج إليه فيما كان المنزل عليه بنفسه قابلاً للجعل والاعتبار ففى الحقيقه يعتبر

....

العلم بالحاله السابقه علماً ببقائها عند الشک ما لم يعلم الخلاف ويساعد على ذلک نفس ظواهر أخبار النهى عن نقض اليقين بالشک؛ لأن مدلولها أن رفع اليد عن اليقين بالحاله السابقه عند الشک فى بقائها نقض لذلک اليقين فيترتب على هذا الاعتبار ما يترتب على العلم بالبقاء عقلاً وشرعاً من تنجيز الواقع على تقدير كون الواقع تكليفاً أو موضوعاً له وحتى ما إذا كان إحراز الواقع موضوعاً لحكم شرعى آخر حيث إن خلاف العمل على مقتضى العلم بالواقع وإحرازه نقض لليقين السابق ما لم يعلم خلافه هذا بالإضافه إلى أثر شرعى مترتب على الواقع وإحرازه ولو بتوسيط أثر شرعى آخر، وكذا بالإضافه إلى الأثر العقلى أى التنجيز والتعذير المترتب على إحراز الواقع وجداناً أو تعبداً وأما اللازم العقلى المترتب على الوجود الواقعى للشىء فقط فلا يثبت بالاستصحاب الجارى فى ناحيه الملزوم وكذا اللازم العادى فإنه لا يترتب أثرهما الشرعى بالاستصحاب فى ناحيه الملزوم حيث إن العلم الاعتبارى والتعبدى بالملزوم لا يستلزم العلم بوجود اللازم العقلى أو العادى حتى يترتب بالاستصحاب المفروض أثرهما الشرعى، وترتب أثرهما فيما كان العلم بالملزوم وجدانياً؛ لأن العلم الوجدانى بالملزوم يوجب العلم بتحقق اللازم العقلى والعادى فيحرز ثانياً الموضوع للأثر الشرعى المترتب عليهما بخلاف العلم التعبدى بالملزوم فإنه يحرز به العلم بالملزوم فقط وبضميمه الكبرى الداله على ثبوت الحكم الشرعى لذلک الملزوم يحرز حكمه وكذا الحكم الشرعى المترتب على إحراز الحكم الثابت للملزوم فيما كان حكمه أو إحراز حكمه موضوعاً لحكم شرعى آخر وما ذكرنا هو الوجه فى عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافه إلى مثبتاته فلو اغتسل المكلف أو توضأ مع احتمال وجود الحاجب فى بعض أعضاء غسله أو وضوئه فالاستصحاب فى

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتّباً عليها، لعدم إحرازها حقيقةً ولا تعبداً، ولا۔ يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلاله لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لا يكون

عدم وجود الحاجب لا يثبت غسل تمام أعضاء غسله أو وضوئه والاستصحاب فى بقاء حياه زيد إلى زمان قطع رأسه لا يثبت أنه مقتول إلى غير ذلك، ومن يلتزم باعتبار الاستصحاب حتى بالإضافه إلى مثبتاته فلابد من أن يلتزم بأن تحقق الشىء فى زمان أماره على بقائه زمان الشك، وهذه الأماره معتبره كسائر الأمارات التى تثبت لوازمها العقليه والعاديه أو يلتزم بأن اعتبار الاستصحاب مستفاد من أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك ولكن الأثر الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى يعد أثراً شرعياً للملزوم كسائر الآثار الشرعيه المترتبه عليه أو يلتزم بأن تلك الأخبار ظاهره فى بقاء المتيقن حتى بلوازمها العقليه أو العاديه زمان الشك، ولكن ضعف هذه الالتزامات ظاهر مما ذكرنا فلا نعيد ثمّ على تقدير القول باعتبار الأصل المثبت تظهر ثمره الخلاف فيما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب زمان الشك وإلّا فلو كان اللازم لازماً من حين تحقق الملزوم فيجرى الاستصحاب فى ناحيتهما كما يجرى فى ناحيه الملزوم فلا تظهر ثمره عمليه.

فى عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافه إلى اللازم العقلى والعادى والمعارضه بين الاستصحابين على تقدير القول به

ثمّ إنه قد يقال: إن اللازم العقلى إذا كان لازماً لبقاء المستصحب فقط وكذا اللازم

كذلك، كما هى محل ثمره الخلاف، ولا على تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطه، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلاله هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

العادى فالاستصحاب فى ناحيه عدم تحققهما زمان الشك يعارض الاستصحاب فى ناحيه بقاء الملزوم فيسقط اعتبار المستصحب بالإضافه إلى ما يترتب على لازمه العقلى أو العادى لمعارضته بالاستصحاب فى ناحيه عدم اللازم العقلى أو العادى.

وأجاب الشيخ قدس سره عن المعارضه بأن الاستصحاب فى ناحيه الملزوم حاكم على الاستصحاب فى ناحيه عدم اللازم العقلى أو العادى، ولكن لا يخفى أن دعوى الحكومه صحيحه على تقدير الالتزام بأماريه الاستصحاب؛ لأن العلم بحدوث الملزوم سابقاً إذا كان مفيداً للظن بالبقاء نوعاً أو شخصاً كان مفيداً للظن بحدوث لازمه العقلى والعادى أيضاً، وكما أن العلم ببقائه يوجب العلم بحدوثهما كذلك الظن به إذا كان الشخص ملتزماً بأن الأثر الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى يعد من أثر الشرعى للملزوم أيضاً بدعوى أن أثر الأثر أثر، وهذه الدعوى وإن كانت سخيفه فإن ما ذكر إنما هو فى ترتب الآثار الشرعيه بعضها على بعض لا بالإضافه إلى المترتب على الأثر التكوينى المترتب على الملزوم تكويناً إلّا أنه على فرض صحتها الجواب بالحكومه غير صحيح؛ لأن جريان الاستصحاب فى الملزوم لا يكون علماً بحصول اللازم العقلى أو العادى بل يعد علماً بما يترتب على هذا اللازم العقلى أو العادى إذا لم يكن فى البين تعارض، ولكن يكون الاستصحاب فى عدم حدوث اللازم العقلى أو العادى نافياً لذلك الأثر المترتب عليها وهذا معنى المعارضه بين الاستصحابين بالإضافه إلى ذلك الأثر الشرعى الذى يكون أثر اللازم العقلى أو

نعم لاـ يبعـد ترتيب خصوص مـا كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته[۱]، بـدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقه، فافهم.

العـادى ويعـد من أثر ملزومهمـا أيضـاً. نعم، لو بنى أن مفـاد أخبار لا تنقض تنزيل المشـكوك منزله المتيقن الفعلى بمعنى كونه علمـاً بالإضـافه إلى نفس الملزوم ولازمه العقلى والعادى فلا يبقى للاستصـحاب فى ناحيه عـدم اللازم العقلى أو العادى موضوع فدعوى الحكومه حينئذٍ لا بأس بها لإحراز نفس اللازم العقلى أو العادى بالاستصحاب فى ناحيه المتيقن السابق يعنى الملزوم.

[۱] قـد ذكر الشـيخ قدس سـره فى الرسائل اعتبار الأصل المثبت فى مورد خفاء الواسـطه وفسـره بما إذا كان الأثر الشـرعى، وإن كـان مترتباً على الواسـطه إلاّ أن العرف يرون ذلك الأثر أثراً لما له حاله سابقه، ومثل لـذلك بما إذا شك فى الرطوبه المسـريه لأحـد المتلاقيين فـإن الاستصـحاب فى بقـاء تلـك الرطوبه يفيـد تنجس الطاهر منهما حيث إن العرف يرى أن ملاقاه الطاهر مع النجس بالرطوبه المسريه موضوعاً لتنجس الطاهر مع أن الموضوع لتنجس الطاهر تأثره برطوبه المتنجس، وكذا فيما إذا شك فى وجود الحاجب فى بعض أعضاء الوضوء أو الغسل فإن صب الماء على أعضائهما مع عدم الحاجب المحكوم بعدمه وإيصاله إلى تلـك الأعضـاء شـرط لصـحه الصـلاه بحسب نظر العرف مع أن الموضوع لشـرط الصـلاه غسـل البشـره والاستصـحاب فى عـدم الحاجب لا يثبت وصول الماء إليها.

وأضاف الماتن قدس سـره إلى خفاء الواسـطه جلاها بحيث لا يمكن عرفاً التعبد بالشىء وعدم التعبد بلازمه العقلى أو العادى أو كان وضوح اللزوم بينهما بنحو يعد الأثر الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى من أثر الملزوم أيضاً.

أقول: أما مسأله خفاء الواسطه فالظاهر أنه لا يمكن الالتزام باعتبار الأصل

كمـا لاـ يبعـد ترتيب مـا كـان بوسـاطه مـا لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصـحب تنزيلًا، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابه عـد اثره اثراً لهما، فإن عـدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً، فافهم.

المثبـت فيـه، وذلـك فـإنه لـو كـان المسـتفاد من الأـدله أن الموضـوع لتنجس الطـاهر تـأثر الطـاهر من الرطـوبه النجسه فلاـ يفيد الاستصـحاب فى بقاء الرطوبه المسريه فى الحكم بتنجس الطاهر فإنه لا يثبت تأثر الطاهر بتلك الرطوبه النجسه والتأثر بها ليس له حـاله سـابقه وإن كـان الموضـوع بحسـب المسـتفاد مـن خطابـات تنجس الطـاهر نفس ملاقـاته مـع النجس مـع الرطـوبه فيجرى الاستصـحاب فى بقـاء الرطوبه المسـريه ويحرز ببقائهـا تمـام الموضوع لتنجس الطـاهر ولاـ يكون الأصـل مثبتاً كما يسـتفاد كون الموضوع للتنجس ذلك الأمر بغسل الأشـياء من مسـها للنجس كالكلب والميته والعذره وغيرها المقيد إطلاقها بالرطوبه فى أحد المتلاـقيين لمـا دل على أن كـل يـابس ذكى. نعم، إذا كـانت الرطـوبه النجسه فى أعضـاء الحيـوان ولاـقى طـاهر بعضـو الحيوان كالـذباب الواقع على الثوب من العـذره ونحوهـا واحتمـل عـدم بقاء الرطوبه النجسه فى عضوه عنـد وقوعه على الثوب فلا يحكم بنجاسه الثوب الملاقى حيث إن بـدن الحيوان لا يتنجس والرطوبه إثبات بقائها بالاستصـحاب لا يثبت ملاقاتها الثوب أو غيره من الطاهر. ومما ذكرنا يظهر أن الاستصـحاب فى ناحيه عـدم الحاجب فى أعضاء الوضوء أو الغسل لا يفيد شـيئاً فإنه لا يثبت وصول الماء إلى تمام البشره من أعضائهما.

وأمـا مسـأله جلاـء الواسـطه فلو ثبت فى مورد امتناع التفكيك عرفاً بين التعبـد بشـىء وبين التعبـد بلازمه العقلى بأن يترتب الأثر الشرعى لذلك الشىء ولا يترتب الأثر الشرعى المترتب على لازمه العقلى فلا بأس بالالتزام بالتعبد الثانى المكشوف

....

من التعبـد بالأـول حيث إنه المـدلول الالـتزامى لخطـاب لا تنقض اليقين الشامل للملزوم ولكن فى وجود الصـغرى لـذلك تأملاً والتمثيل لذلك بالاستصحاب الجارى فى بقاء الشهر يوم الشك وإثبات كون الغد أوّل الشهر الآتى لا يخلو عن الإشكال وذلك فـإن الاستصحاب يجرى فى بقـاء الشـهر ولا يلازم التعبـد بكون الغـد أوّل الشـهر الآتى بل الحكم بكون الغـد أوّل الشـهر الآتى لجريان الاستصحاب فى بقاء أوّل الشـهر الآتى المعلوم تحققه عند الغروب من يوم الشك مع احتمال بقائه إلى غروب الغد على ما ذكرنا سابقاً من غير أن يكون أول الشـهر عباره عن كون يوم من شهر وعدم سبقه بمثله قبله ومن غير حاجه إلى دعوى جريان السـيره المسـتمره على جعل يوم الشك آخر السابق واليوم اللاحق أول الشـهر الآتى فإن هذه السيره غير محرزه فى غير يوم عرفه ومـا بعـده فيمـا إذا ثبت يومهـا بحكم القاضـى من العامه حيث جرت السـيره على متابعه العامه فى ثبوت يوم عرفه مع عـدم العلم بالخلاف وجعل ما بعـده يوم العيـد وهكذا وهذا لأن قضاءهم طريق شـرعى لثبوت هلال ذى الحجه ولو كان هذا الاعتبار لرعايه التقيه يعنى أن حكمه الاعتبار هى رعايتها.

وقـد يقـال: الاستصحاب فى نـاحيه بقـاء أول شوال إلى غروب الشـمس من بعـد يوم الشـك مبتلى بالمعـارض وذلـك فإنه قبل الغروب من يوم الشـك لنا علم بأنه لم يكن أول شوال ونحتمل عـدمه أيضاً بعـد يوم الشك لاحتمال كونه يوم الشك، ولكن لا يخفى ما فيه فإن عـدم أول شوال الملازم لأيام شـهر رمضان قـد انقطع وتبدل إلى العيد إما بيوم الشك أو ما بعده، والمتيقن من عـدمه الثـانى هو اليوم الثانى ما بعـد يوم الشك فالاستصـحاب المـذكور قريب إلى القسم الثالث من الكلى الـذى لا موضوع فيه للاستصحاب.

ص : ٣١٣

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبديّه وبين الطرق والأمارات[۱]، فإن الطريق والأماره حيث إنّه كما يحكى عن المؤدّى ويشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها، وقضيته حجيه المثبت منها

وأما مسأله وضوح اللزوم بين الملزوم ولازمه العقلى أو العادى بحيث يعد الأثر الشرعى المترتب على اللازم يعد أثراً للملزوم أيضاً فقد تقدم فى بيان وجوه اعتبار الأصل المثبت وقوع المعارضه فى مثل ما فرضه بين الاستصحاب الجارى فى ناحيه الملزوم وبين عدم حدوث لازمه العقلى والعادى.

الفرق بين الأماره والأصل

[۱] وتفترق الأُصول العمليه عن الطرق والأمارات بأن الأماره كما تحكى عن موءداها كذلك تحكى عن أطراف موءداها من لازمه أو ملازمه أو ملزومه ومقتضى إطلاق اعتبارها تصديقها فى كل من حكاياتها ويترتب الأثر الشرعى المترتب على كل واحد منها لاعتبارها فى جميع تلك الحكايات هذا ما ذكر الماتن وغيره قدس سرهم ولكن قد يورد عليه بأن ملاک الاعتبار لو كان ما ذكر لانحصر اعتبارها فى مثبتاتها بما إذا كان المخبر عن الموءدى قاصداً لها وملتفتاً إلى الملازمه ولا يجرى ما إذا كان منكراً للملازمه كما إذا قُدَّ زيد الملتف باللحاف نصفين ولا نعلم بحياته أو موته حين قده نصفين ولكن نعلم أن من قدّه هو عمرو وشهدت البينه أنه كان حياً، ولكن لا نعرف من قدّه أو قالا: أن من قده ليس بعمرو ولو كان ملاک اعتبارها الحكايه عن أطرافها لا يثبت أن قاتله عمرو؛ ولذا لا يحكم بكفر من ينكر أمراً يلازم إنكاره إنكار النبوه ولكن المنكر لذلك الشىء لا يرى الملازمه ولو كان الإخبار بشىء إخباراً عن لوازمه أيضاً مطلقاً لزم الحكم بكفره.

كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوته، ولا دلاله له إلّا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلاله له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التعبديه، إلّا فيما عدّ أثر الواسطه أثراً له لخفائها، أو لشده وضوحها وجلائها، حسبما حقّقناه.

وقد يقال: إن الأمارات كلّها عقلائيه قد أمضاها الشارع وبناء العقلاء فى الأمارات إثبات الواقع وإحرازه بها بنظر من قامت عنده الأماره، وإذا ثبت الواقع بها ثبتت لوازمه وملازماته بعين ملاك ثبوت الواقع بها فالعلم بشىء علم بلوازمه وملازماته وملزومه فكذلك الوثوق به فإنه يوجب الوثوق بأطرافه، وبتعبير آخر كما يحتج بقيام الأماره بشىء بالإضافه إلى ذلك الشىء كذلك يحتجون بها بالإضافه إلى أطرافه.

أقول: احتجاج العقلاء بالإضافه إلى الأمارات التى من قبيل الإخبار بالشىء والخطاب لبيان ثبوته واقع حتى بالإضافه إلى أطرافه ولكن لا يختص اعتبار الخبر والشهاده بما إذا حصل الوثوق لمن يقوم عنده الخبر بل تكفى وثاقه المخبر وإن لم يحصل لمن يقوم عنده الخبر الوثوق بالواقع كما بينا ذلك فى بحث اعتبار الظواهر والخبر الواحد إلّا أن ما ذكر لا يجرى فى اعتبار مطلق الأماره. أضف إلى ذلك أن بعض الأمارات معتبره تأسيساً من الشارع كالظن بالقبله لمن لا يمكن له العلم بها ولو ظن أن القبله فى جهه يوجب الظن بكونها قبله دخول الوقت فلا سبيل لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله، وسوق المسلمين أماره بتذكيه الحيوان، ولكن لا يكون أماره بكون المشترى منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاه فيه وإن ظن بكونه من مأكول اللحم.

والحاصل أن ما هو المعروف فى ألسنتهم من اعتبار الأماره بالإضافه إلى

....

أطرافها أيضاً لا أساس له بل لابد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الأماره من أن مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص وأما ما ذكر فى مسأله عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعه فهو من جهه أن الموجب للكفر أن يظهر الشخص أنه لا يعتقد بالنبوه، ومن الظاهر أن منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده أنه مما أخبر به النبى صلى الله عليه و آله لا يوجب إنكاره النبوه ليحكم بكفره، وذكر المحقق النائينى قدس سره فى المقام كلاماً حاصله: أن افتراق الأُصول العمليه عن الأمارات يكون فى ناحيه الموضوع وفى ناحيه الحكم أما اختلافهما وامتياز الأماره عن الأصل فى ناحيه الموضوع ففى جهات:

الأُولى ــ أن الجهل بالواقع فى الأمارات مورد لاعتبارها ولكنه موضوع فى الأُصول بمعنى أن ما دل على اعتبار الأماره كما فى قوله عليه السلام : «العمرى ثقه فما يوءدى يوءدى عنى»(۱) يقتضى الأخذ بقوله وحيث إن التعبد بطريق فى حق العالم بالواقع بلا معنى فيختص اعتبار قوله بغير العالم بالواقع، وهذا بخلاف الأُصول فإن المأخوذ فى خطاب اعتبارها موضوعاً لها الجهل بالواقع كقوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشک» و«رفع عن اُمتى ما لا يعلمون».

الجهه الثانيه ــ أن الكشف عن الواقع فى الأمارات كشف ذاتى ناقص لا تكاد تناله يد الجعل بخلاف الأُصول فإن الموضوع الجهل بالواقع من غير ملاحظه الكشف فيها أصلاً.

والجهه الثالثه ــ أن الكشف الناقص فى الأمارات ملحوظ فى اعتبارها وخطاب

۱- (۱) الغيبه (للشيخ الطوسى): ۳۶۰. طبعه مؤسسه المعارف الاسلاميه.

....

الاعتبار ناظر إلى تتميمه بإلغاء احتمال الخلاف بخلاف الأُصول العمليه فإنه لو كان للجهل الموضوع جهه كشف لم تلاحظ تلك الجهه فى اعتبار الحكم المعبر عنه بمفاد الأصل، وأما اختلافهما من ناحيه الحكم فقد ذكر قدس سره أنه فى العلم الوجدانى جهات أربع حيث إن العلم وهو الصوره المرتسمه للنفس وصف وكشف وفيه جرى عملى وتنجيز وتعذير فإن كونه وصفاً وجدانياً لا ينبغى التأمل فيه كما أن تلك الصوره المنكشفه بالذات تكشف عن ذى الصوره بالعرض لا كلام فيه وانكشاف ذى الصوره بها يعبر عنه بجهه الكشف، مثلاً: إذا علم العطشان بوجود الماء فى المحل الفلانى تكون تلك الصوره المرتسمه محركه له نحو ذلك الماء ليشربه وكل من كونه وصفاً وكشفاً ومحركاً مترتب على ما قبله وكونه محركاً وجرياً عملياً من كونه تنجيزاً وتعذيراً فى مرتبه واحده فالمجعول فى الأمارات يختلف عن المجعول فى الأُصول العمليه فإن المجعول فى الأمارات هى الجهه الثانيه من العلم يعنى الكشف عن ذى الصوره بتتميم كشفها الذاتى بإلغاء احتمال الخلاف وبعد هذا الجعل يترتب عليه الجرى العملى والتنجيز والتعذير حيث كانا للعلم بالذات بخلاف الأُصول العمليه فإن المجعول فيها الجرى العملى الذى كان للعلم بالبناء على إحراز الواقع كما فى الأُصول المحرزه أو بالبناء على أحد طرفى الشك من غير بناء على أنه الواقع كما فى الأُصول غير المحرزه.

أقول: ما ذكره قدس سره من كون الجهل بالواقع فى الأماره مورداً وفى الأُصول موضوعاً إن كان المراد اعتبار الأماره ثبوتاً حتى فى حق العالم بالواقع فهذا أمر غير معقول ولا فرق فى اعتبار الأماره والأصل، وأن كلًا منهما يعتبر فى حق الجاهل بالواقع غايه الأمر يكون اعتبار الأصل فى طول اعتبار الأماره. وإن كان المراد أنه

ص : ٣١٧

....

لم يـذكر فى دليـل اعتبـار الأمـاره موضوعـاً لاعتبارهـا كما فى الروايه التى ذكرها وأما فى خطابات اعتبار الأُصول يـذكر الجهل بـالواقع موضوعـاً لاعتبارها فهـذا صـحيح فى الجمله ولكن لا يطرد كما فى قوله عليه السـلام : إذا لم تعرف الميقات يجزيك أن تسأل أهله أو من يعرفه(١). وما ورد فى اعتبار سوق المسلمين بعد ما سألوا الإمام عليه السلام عن شراء اللحوم ولا يدرى ما صنع القصـابون قـال: «كـل إذا كان ذلك فى سوق المسـلمين ولا تسأل عنه»(٢) وقـد اشـتهر التمسك فى اعتبار الفتوى بقوله سـبحانه «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»(٣).

نعم يمكن أن يقـال: إن مع أخـذ الجهـل بـالواقع فى اعتبار أمر عـدم أخـذه موضوعاً فى خطاب أمر آخر يوجب أن يكون الثانى حاكمـاً على اعتبـار الأول فى مقام اجتماعهما وتعارضـهما، أضف إلى ذلك أنه لو كان للأماره المعتبره جهه كشف نوعى فهـذا الكشف لا ـ يكون إلاّ ـ حكمه لاعتبارهـا، وهـذه الجهه تجرى فى بعض الاُـصول كقاعـده الفراغ كمـا يفصـح عن ذلك قوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر»(٤) ومع ذلك لا تعتبر مثبتات قاعـده الفراغ، وعلى الجمله مجرد كون شـىء أماره لا يقتضـى اعتبارها فى لوازمهـا العقليه والعـاديه بـل الالـتزام باعتبـار أماره حتى بالإضافه إلى ما يترتب على لازمها العقلى والعادى يحتاج إلى ثبوت الدليل عليه نظير ما قلنا بالإضافه إلى لوازم المخبر به أو قيام البينه لموضوع.

١- (١) انظر من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٩٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦ : ٢٩٤، الباب ٢٩ من أبواب الذبايح، وفيه حديث واحد.

٣- (٣) سوره النحل: الآيه ٤٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

....

الموارد التی وقع الخلاف فیها فی الاُصول الجاریه فیها

ثمّ بعد ما ذکرنا فی عدم اعتبار الاُصول فی مثبتاتها وقع الخلاف فی بعض الاُصول فی بعض الموارد أنها مثبته فیها أم لا وینبغی التعرض لها:

منها ـ ما إذا تلف مال غیر بید شخص وقال مالکه: إن الید کانت عادیه فعلی ذی الید: ضمانه وقال ذو الید کان المال أمانه فلا ضمان علیه، ومثله ما إذا قال المالک: کان المال بیدک بالشراء وإنک اشتریته بکذا فیطالبه بالثمن، وقال ذو الید: إنه کان هبه فلا ضمان علیه بالثمن حیث قیل فی الفرضین بالضمان لأصاله عدم کون المال أمانه بمعنی عدم إذن المالک فی الإمساک به وأصاله عدم هبته ماله، وقد اُورد علی ذلک بأن أصاله عدم إذن المالک فی الإمساک بماله لا یثبت کون الید عادیه فی الفرض الأول کما أن أصاله عدم الهبه لا تثبت وقوع البیع واشتغال ذمته بالثمن مع أن الأصل عدم وقوع البیع وعدم اشتغال ذمته بالبدل وقد یقال فی الفرضین بالضمان لقاعده المقتضی وعدم المانع فإن وضع الید علی مال غیر مقتض للضمان إذا لم یثبت المانع المدفوع بالأصل.

أقول: الحکم بالضمان فی الفرض الأول صحیح یعنی یقدم قول مثبت الضمان؛ لأن الموضوع للضمان کما ذکرنا فی بحث قاعده ما یضمن وما لا یضمن هو إتلاف مال غیر أو تلفه بیده من غیر استیمان وهبه أو الإذن فی الإتلاف مجاناً والمراد بالعدوان هو ذلک کما هو المستفاد من الخطابات الشرعیه والسیره العقلائیه والتلف فی الید فی الفرض محرز، والأصل عدم الأذن، وعدم الاستیمان فیتم الموضوع للضمان، والعدوان بمعنی الظلم لا أثر له فی الضمان.

وأما فی الفرض الثانی فمع تلف المال کما هو الفرض یقدم قول مدعی الهبه

....

لأصاله عدم وقوع البيع ولا يعارض بأصاله عدم الهبه؛ لأنها بالإضافه إلى وقوع البيع من الأصل المثبت ولا أثر لوقوعها ونفيها بعد تلف المال حيث إن استحقاق المطالبه بالبدل المسمى أثر للبيع المنفى بالأصل وقاعده المقتضى وعدم المانع لا أساس لها رأساً غير ما ذكرنا من السيره العقلائيه والمستفاد من الخطابات الشرعيه، وأما إذا كان الاختلاف فى البيع والهبه قبل تلف العين فإن كان من يدعى الهبه له ممن لا يجوز استرجاع الهبه منه فالمرجع التحالف لأصاله عدم وقوع البيع ولا عدم وقوع الهبه؛ لأن لكل منهما أثراً خاصّاً، وإن كان ممن يجوز استرجاع الهبه يقدم قول مدعى الهبه أخذاً بإقراره بأن المالك يجوز له استرجاع ماله فلا يكون لأصاله عدم الهبه أثر خاص مع فرض نفوذ إقراره.

ومنها ـ ما إذا اختلف الجانى وولى الميت فادعى ولى الميت أن موت المجنى عليه كان بجنايته سواء كانت الدعوى سرايه الجنايه أو أن جنايته كانت قتلاً بأن ادعى أن الملفوف باللحاف كان حياً عندما قدّه نصفين وأنكر الجانى.

فالمنسوب إلى الشيخ قدس سره التردد فى المثالين نظراً إلى معارضه أصاله عدم سبب آخر فى الفرض الأول، وأصاله بقاء الحياه عند القدّ فى المثال الثانى بأصاله عدم الضمان فى كليهما، وعن العلامه اختيار الضمان، وعن المحقق عدمه، ولكن المعارضه بين الأصلين غير وارده فى كلام الشيخ ليقال: ظاهر كلامه يعطى التردد فى اعتبار الأصل المثبت.

وكيف كان فموضوع الضمان بتعلق القود على الجانى أو الديه عليه استناد الموت إليه بحيث يقال: إنه قتله، ومن الظاهر أن أصاله عدم سبب آخر فى البين فى الفرض الأول لا تثبت السرايه واستناد الموت إلى الجانى وكذا لا يثبت استصحاب

الثـامن ــ أنه لا تفاوت فی الأثر المترتب علی المستصـحب بین أن یکون مترتباً علیه بلا وساطه شـیء [۱] أو بوساطه عنوان کلّی ینطبق ویحمل علیه بالحمل الشایع ویتحد معه وجوداً کان منتزعاً عن مرتبه ذاته، أو بملاحظه بعض عوارضه

الحیاه فی الملفوف أن القـد کان قتلاً، وعلیه فالأصل عـدم کونه قاتلاً ومع هـذا الأصل یحلف الجانی ویثبت علیه دیه الجرح فی صوره الخطأ والقصاص منه بالجرح فی الفرض العمد وفی الصوره الثانیه دیه الجنایه علی المیت أخذاً بإقرار الجانی فیهما.

[۱] قد تعرض قدس سره فی هذا التنبیه لاُمور وبیان أن الاستصـحاب الجاری فی تلک الموارد لا یکون من الأصل المثبت وقال قدس سـره کما لا یکون الاستصـحاب مثبتاً فیما کان الأثر الشـرعی مترتباً علی نفس المستصحب ابتداءً أی بلا واسطه أصلاً کما إذا نـذر التصـدق فی کل یوم بـدرهم ما دام حیاه والـده حیث یترتب علیه وجوب التصـدق ما دام یجری الاستصـحاب فی حیاته کـذلک لا یکون مثبتـاً فیمـا کـان الأـثر الشـرعی مترتباً علی عنوان ینطبق ذلک العنوان علی المستصـحب، ویحمل علیه بالحمل الشایع کالاستصـحاب فی کون مایع خمراً لترتب النجاسه وحرمه شـربه وهـذا فیما کان العنوان منتزعاً عن نفس ذلک الشـیء أو منتزعـاً عنه بلحـاظ أمر خـارج عن نفسه ولکن کـان ذلـک الخروج بنحو خـارج المحمول لا من قبیـل المحمول بالضـمیمه فإن الاستصحاب فی حیاه زید لترتیب آثار کونه مالکاً لأمواله وعدم انتقالها إلی ورثته أو أن المعامله علی أمواله موقوفه علی أذنه أو إجـازته أو لترتیب کونه زوجاً فلا یجوز التزویـج بزوجته حتی بعـد انقضـاء المـده إلی غیر ذلـک لا یکون مثبتـاً فـإن الأـثر فی الصورتین فی الحقیقه للفرد حقیقه فلا یکون الاستصـحاب فی بقاء الفرد لترتیبها من الأصل المثبت غایه الأمر لا دخل فی ثبوتها لخصوصیه ذلک الفرد بأن لا یثبت ذلک الأثر لفرد آخر من ذلک العنوان والوجه فی کون الأثر فی الحقیقه للفرد؛ لأن الأثر أثر

مما هو خارج المحمول لا بالضميمه، فإن الأثر فى الصورتين إنما يكون له حقيقه، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه، لا ـ لغيره مما كـان مباينـاً معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضـميمه كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك لأن الطبيعى إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضى كالملكيّه والغصبيّه ونحوهما

لوجود العنوان ولا ـ وجود فى الخـارج غير الفرد بخلاـف مـا إذا كـان العنوان الـذى رتب عليه الأـثر مباينـاً له أو من أعراضه التى يكـون من المحمـول بالضـميمه بـأن يكـون مـا بـإزاء الخارج عن نفس الشـىء تحقـق خـارجى كسـواد الجسم وبيـاضه فـإن مع الاستصـحاب فى بقـاء الجسم لا ـ يترتب عليه أثر سواده أو بيـاضه مثلاً إذا شك فى بقاء حياه زيـد أو موته لا يفيـد فى ترتيب أثر اجتهاده من جواز تقليده.

أقول: ظـاهر كلاـمه قـدس سره أن ما يحمل عليه عنوان المالك أو الزوج يجرى الاستصـحاب فى ناحيته ويترتب عليه ما يترتب على عنوان الزوج والمالك ونحوهما ولكن ما يحمل عليه عنوان العادل والعالم فلا يترتب بالاستصحاب أثر عدله واجتهاده فيقال عليه مـا الفرق بين الاستصـحاب فى حيـاه زيـد لترتيب أثر المـالكيه والزوجيه عليه وبين الاستصـحاب فى حياته بالإضافه إلى أثر اجتهـاده وعـدله فـإنه لو لـم يكن لمـالكيته للمـال أو زوجيه المرأه له حـاله سـابقه فلا ينبغى التأمل فى أن الاستصـحاب فى حياته لإثبـات كونه مالكـاً أو زوجـاً من أظهر أنحـاء الأصـل المثبت؛ لأـن مقتضـى الأصل عـدم كونه مالكاً أو زوجاً وإن كان لمالكيته المـال أو كونه زوجـاً للمرأه حاله سابقه فيجرى الاستصـحاب فى بقائهما ويترتب عليه أثر كونه مالكاً للمال أو كون المرأه زوجه له وهذا يجرى بالإضافه إلى سواد الجسم وبياضه واجتهاد شخص وعدالته.

والحاصل أن التفكيك بين المحمول من خارج المحمول والمحمول بالضميمه

لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الإنتزاع فى الخارج هو

بـدعوى أن الاستصـحاب فى نـاحيه بقـاء مـا يحمـل عليه فى الأول غير مثبت بالإضافه إلى أثار المحمول لكن فى الثانى مثبت لا يمكن المساعـده عليه هـذا مع كلًا من عنوان العالم والعادل والمالك والزوج وغيرها أُمور انتزاعيه وإنما المبدأ الذى يحمل على الذات العنوان بملاحظه قيامه به حقيقى فى الأولين واعتبارى عرفى فى الأخيرين، وهذا يوجب الاختلاف فى جريان الاستصحاب على ما تقدم كما أنه فى مثل الفوق والتحت أمر اعتبارى عقلى يعبر عنه بالانتزاعيات فإن أراد الماتن قدس سـره أن الاستصحاب فى بقـاء مـا يحمل عليه الفوق والتحت يكفى فى ترتيب أثر الفوقيه والتحتيه فما كان لهما أثر شـرعى فهـذا لا بأس به؛ لأن الفوق مع بقائه وكذا التحت مع بقائه واجدان للفوقيه والتحتيه لا محاله.

وأمـا الاستصـحاب الجـارى فى كون مـايع خمراً لترتيب آثـار الخمر من النجاسه وحرمه شـربه فصـحيح إلّا أن الأثر الشـرعى فى خطـاب تحريم الخمر ونجاسـته لم يجعـل للعنوان ليسـرى إلى المعنون الخـارجى بـل الأـثر مجعول ابتـداءً لمـا يحمل عليه الخمر بالحمـل الشـايع فـالعنوان فى الخطـاب يوءخـذ مرآه للمعنونـات حيث إن الملاـك والمفسـده فيها لا فى العنوان والعنوان للحاظ المعنون؛ ولذا لا فرق فى مقام بين أن يقول هذا المايع مشـيراً إلى الخمر الخارجى وما كان من قبيله نجس وشـربه حرام أو يقول الخمر حرام ونجس. نعم، لاـ يكـون فى الحكم لكـل من وجودات الخمر بنحو الانحلاـل دخـاله لميز بعض الوجودات عن بعض آخر فى الخصوصـيات ويشـهد لثبوت الحرمه والنجـاسه لمـا كـان خمراً بالحمـل الشـايع اعتبار ثبوت الحاله السابقه بمفاد (كان) النـاقصه ولاـ يترتب على وجود الخمر بمفـاد (كـان) التـامه أى أثر ولاـ يخفى أيضاً أنه إذا كان نفس المبـدأ الاعتبارى الموضوع للحكم الشرعى بنفسه أثراً شرعياً

ص : ٣٢٣

عين مـا رتب عليه الأـثر، لا شـيء آخر، فاستصـحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم، وكـذا لا تفاوت فى الأثر المستصـحب أو المترتب عليه، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف[١] وبعض أنحاء الوضع، او بمنشأ انتزاعه كبعض

لأمر آخر كملكيه المال لشخص وزوجيه المرأه له بمعنى أن موضوع بقاء الملكيه أمواله أو زوجيه امرأته أثر شرعى لحياه ذلك الشخص حيث إن الشارع حكم ببقاء مالكيته لأمواله ما لم يمت أو يخرجها عن ملكه وببقاء زوجيه امرأته ما دام لم يمت أو لم يطلقها وفى مثل ذلك يترتب على الاستصحاب فى ناحيه حياه ذلك الشخص بقاء أمواله على ملكه وبقاء زوجيه امرأته بضميمه أنه لم يخرجها عن ملكه أو عدم طلاقه زوجته فلا يجوز التصرف فى أمواله ولا التزويج بامرأته ولو بعد انقضاء مده عده الوفاه ومع الاستصحاب المفروض لكونه من الاستصحاب فى الموضوع لا تصل النوبه إلى الاستصحاب الحكمى أى استصحاب كونه مالكاً أو زوجاً له بل قد يكون الاستصحاب فى حياه شخص محرزاً لحدوث ملكيه المال له كما إذا علم بموت المورث وشك فى حياه ولده الغائب عند موته فإنه إذا جرى الاستصحاب فى حياته يحكم بعدم انتقال أمواله إلى الورثه، ومثل ذلك ما إذا شك الأب فى حياه ابنته الغائبه فإنه إذا جرى الاستصحاب فى ناحيه حياتها وزوّجها من رجل يحكم بأن البنت زوجه له فتصير ذات بعل، والحاصل أنه وإن يترتب أثر المالك والزوجه على استصحاب الحياه إلاّ أن الترتب لكون الموضوع لذلك الأثر من الأثر الشرعى حياه الشخص ولعلّ ملاحظه مثل هذه الموارد أوقع الماتن قدس سره أن يفصل بين المبادى التى يكون من خارج المحمول والتى يكون من المحمول بالضميمه.

[١] قد ذكر قدس سره أنه إذا كان المستصحب نفس الأثر الشرعى أو كان المستصحب ما يترتب عليه الأثر الشرعى فلا فرق بين أن يكون نفس ذلك الأثر مجعولاً شرعياً

أنحائه كالجزئيه والشرطيّه و المانعيّه، فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيده الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه.

ولاـ وجه لإعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاًـ مستقلاًّ كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيّه أو المانعيّه بمثبت، كما ربما توهم بتخيّل أن الشرطيّه أو المانعيّه ليست من الآثار الشرعيّه، بل من الأمور الإنتزاعيه، فافهم.

بنفسه كالتكليف، وبعض الأحكام الوضعيه التى تعتبر كالتكليف مجعولاً بنفسه كالطهاره والنجاسه والولايه وغيرها أو كان الأثر الشرعى المترتب مجعولاًـ بالتبع كالجزئيه والشرطيه والمانعيه حيث إنها تجعل بتبع جعل التكليف وتعلقه بالكل والمشروط والمقيد بعدم المانع، والوجه فى عدم الفرق أن المجعول بالتبع أيضاً قابل للوضع والرفع شرعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه أو برفعه، ولا وجه للالتزام بأن المستصحب أو المترتب عليه يلزم أن يكون أثراً شرعياً مجعولاً مستقلاً، ولا يكفى كونه مجعولاً بالتبع وفرع على ذلك بأن جريان الاستصحاب فى نفس الشرط أو المانع وجوداً وعدماً لترتيب أثر الشرطيه أو المانعيه وجوداً وعدماً لا محذور فيه بتخيل أن الشرطيه والمانعيه ليستا من الآثار الشرعيه بل هما من الاُمور الانتزاعيه.

أقول: ما ذكر قدس سره من أن الشرطيه والمانعيه مجعولتان بالتبع وأمرهما بيد الشارع رفعاً ووضعاً ولو برفع منشأ الانتزاع ووضعه إنما يصح بالإضافه إلى الوضع الواقعى أو رفعه الواقعى وأما الرفع الظاهرى أو الوضع الظاهرى فهو إنما هو بالترخيص الظاهرى فى ترك الشرط المحتمل أو ترك رعايه المانع المحتمل حيث يكون هذا الترخيص ووضعه إنما يكون بإيجاب الاحتياط فى رعايتهما من غير أن يحصل التغيير والتبديل

....

بالإضافه إلى التكليف الواقعى سواء كان متعلقه ثبوتاً مطلقاً أو مقيداً بالشرط وعدم المانع، وقد أوضحنا ذلك فى التمسك بحديث الرفع فى مورد الشك فى جزئيه شىء أو شرطيته فى دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما ما ذكر من جريان الاستصحاب فى ناحيه الشرط والمانع لإثبات الشرطيه والمانعيه فهو خلط بين الاستصحاب الجارى لإحراز الحكم والتكليف وبين جريانه فى مرحله الامتثال لإحراز سقوط التكليف بالإتيان بمتعلقه وما تقدم من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى إنما هو عند جريانه فى مقام إحراز الحكم والتكليف، وأما إذا أُريد به إحراز الامتثال وسقوط التكليف كما هو مفاد قاعده الفراغ وقاعده التجاوز والاستصحاب المحرز للإتيان بمتعلق التكليف أو عدم الإتيان به فنفس هذا قابل للتعبد لارتفاع موضوع حكم العقل بالاشتغال وعدمه بذلك.

والفرق بين قاعده الفراغ والاستصحاب الجارى فى مقام الامتثال أن بقاعده الفراغ يحرز صحه العمل المفروغ عنه وبالاستصحاب يحرز نفس القيد المعتبر فى العمل كما إذا فرغ من صلاته وشك فى أنه توضأ لتلك الصلاه فإنه يحكم بصحه صلاته، ولكن لابد من التوضؤ للصلوات الآتيه بخلاف ما إذا شك فى انتقاض وضوئه السابق فإنه مع جريان الاستصحاب يجوز له الإتيان بالصلوات الآتيه ما لم يحرز الانتقاض، والوجه فى الفرق أن المتعبد به بقاعده الفراغ تماميه الصلاه التى فرغ عنها وهو تقيد تلك الصلاه بالوضوء لا بنفس الوضوء بل يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم التوضؤ بالإضافه إلى الصلوات الآتيه بعد سقوطه عن الاعتبار بالإضافه إلى الصلاه المفروغ عنها بخلاف الاستصحاب فى ناحيه نفس الوضوء فإنه عالم ببقائه ما

وكذا لا تفاوت فى المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه] ١] ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر.

إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للإشكال فى الإستدلال على

لم يتيقن أو يحرز انتقاضه ولا وجه لتوهم أن الاستصحاب فى نفس الوضوء لا يثبت تقيد الصلاه المأتى بها بالوضوء لما تقدم من أن الاستصحاب لا يثبت اللازم العقلى أو العادى للمستصحب وذلك لأن واقع التقيد المعتبر فى الصلاه هو مفاد واو الجمع؛ لأن الصلاه فعل والوضوء فعل آخر لا يكون الاعتبار بينهما إلاّ بمعنى (واو) الجمع وهو معنى حرفى يكون واقعه متقوماً بالدخول، وإنما ينتزع كونه شرطاً تاره وجزءاً أُخرى من خروج نفس المدخول عن متعلق الأمر النفسى بالأمر النفسى بالحصه فى مورد الشرط، وبالأمر النفسى بعده أُمور يدخل فيها ما يطلق عليه الجزء.

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما عن الماتن قدس سره من أن مفاد أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب أو جعل المماثل لحكمه وذلك فإن الاستصحاب يجرى فى مقام الامتثال كما يجرى فى إحراز الأحكام وموضوعاتها بمدلول واحد ومفاد واحد وهو كون اليقين بالحاله السابقه علم ببقائها أيضاً فإن هذا التعبد يفيد إحراز الحكم وموضوعه تاره وإحراز الامتثال وسقوط التكليف أُخرى.

[١] ما ذكره قدس سره إشاره إلى ما يقال من عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم الموضوع أو عدم الحكم فإن العدم فيهما لا يكون موضوعاً لحكم شرعى ولا بنفسه حكم شرعى، والمجعول الشرعى جهه ثبوت الحكم يحصل بالتعبد به أو بالموضوع له ما لم يحصل العلم بالخلاف وأجاب قدس سره بأنه إذا كان الحكم فى جهه ثبوته قابلاً

البرائه باستصحاب البراءه من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما فی الرساله(۱) من انّ عدم استحقاق العقاب فی الاخره لیس من اللوازم المجعوله الشرعیّه، فان عدم إستحقاق العقوبه وان کان غیر مجعول، إلاّانه لا حاجه إلی ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الإستحقاق مع کونه عقلیاً علی استصحابه، إنما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع ولو فی الظاهر، فتأمل.

للتعبد یکون التعبد فی ناحیه عدمه أیضاً ممکناً لتساوی القدره بالإضافه إلی طرفی

الشیء وبقاء عدم الحکم علی عدمه مقدور للشارع، ویقبل التعبد به أو بالتعبد علی عدم الموضوع له، وعدم تسمیه عدم الحکم والتکلیف حکماً لا یضر بعد کونه قابلاً للتعبد وعدم أخذ عنوان الحکم وثبوته فی أخبار النهی عن نقض الیقین بالشک موضوعاً للاعتبار وقد فرع قدس سره علی ما ذکره أنه لا یصح ما استشکل به الشیخ قدس سره علی الاستدلال بالبراءه بالاستصحاب فی ناحیه عدم التکلیف بأنه إن کان المراد من الاستصحاب نفی استحقاق العقاب فهو من اللوازم العقلیه لنفی التکلیف.

والوجه فی عدم الصحه أنه لا یعتبر فی جریان الاستصحاب فی عدم التکلیف ترتب أثر شرعی علیه فإن عدم التکلیف بنفسه قابل للتعبد ویترتب علیه عدم استحقاق العقاب علی عدم موافقه هذا التکلیف وإن کان أثراً عقلیاً لکونه من الأثر العقلی الأعم کما یأتی.

أقول: یظهر من عباره الماتن قدس سره أن الشیخ قدس سره لا یری جریان الاستصحاب فی العدمیات ولذا ذکر أن عدم التکلیف کالتکلیف قابل للتعبد وأنه یترتب علی نفی استحقاق العقاب وإن کان الاستحقاق وعدمه أثراً عقلیاً.

۱- (۱) هذا مفاد کلام الشیخ فی التمسک باستصحاب البرائه فی اول أصل البرائه فرائد الأصول / ۲۰۴.

التاسع ـ أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر غير الشرعی ولا الشرعی بوساطه غيره من العادی أو العقلی بالاستصحاب إنما هو بالنسبه إلی ما للمستصحب واقعاً فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّا أثره الشرعی الذی كان له بلا واسطه، أو بوساطه أثر شرعی آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلی ما كان للأثر الشرعی مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ

ولكن الظاهر أن مراد الشيخ قدس سره أن الاستصحاب فی البراءه عن التكليف حال الصغر وعدمه لا يترتب عليه نفی استحقاق العقاب فإنه بعد العلم إجمالاً بتعلق حكم بالفعل بعد ذلك أما لمنع عن الفعل أو الترخيص والإذن الشرعی فی ارتكابه يترتب نفی استحقاق العقاب علی ثبوت الترخيص الشرعی فی الارتكاب والاستصحاب فی ناحيه البراءه السابقه لا يثبت هذا الترخيص الشرعی؛ لأنه من إثبات أحد الضدين بنفی الآخر وإذا لم يثبت هذا الترخيص يبقی احتمال العقاب علی ارتكاب الفعل بحاله فلابد فی نفيه من التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان ومع انضمامها لم يكن حاجه لاستصحاب عدم التكليف وبراءه الذمه؛ لأن قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفی الاستحقاق ـ سواء كان فی الواقع تكليف أو لم يكن ـ والصحيح فی الجواب أن يقال: إن الاستصحاب فی ناحيه عدم حرمه الفعل فی نفسه بيان لعدم التكليف ويترتب علی نفسه قبح العقاب علی الارتكاب ولا يبقی معه موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان ومن غير حاجه إلی إثبات الترخيص الشرعی فی ارتكاب نفس الفعل؛ لأن مع ثبوت البيان لعدم التكليف لا يبقی احتمال العقاب.

ولا يخفی أن المستصحب هو عدم جعل الحرمه للفعل فی الشريعه علی البالغين بنحو القضيه الحقيقيه فی مقام الجعل لا نفس البراءه الحاصله حال الصغر أو الجنون ليقال: إن البراءه فی تلك أما بمعنی حكم العقل بعدم استحقاق الصغير

آثاره شرعيّه كانت أو غيرها يترتّب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلاً ـ يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقه وحرمه المخالفه واستحقاق العقوبه إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهه ولا ارتياب، فلا تغفل [١].

والمجنون العقاب الأُخروى على الارتكاب فالحكم من العقل غير قابل للاستصحاب، وأما بمعنى عدم ثبوت الحرمه الشرعيه فيناقش فيه بما تقدم وبالشك فى بقاء الموضوع كما ذكر الشيخ مناقشه بقائه أيضاً فى آخر كلامه.

[١] تعرض قدس سره فى هذا التنبيه لما لم يتعرض له فى التنبيه السابق حيث ذكر فيه أنه لا يترتب على الاستصحاب فى الحكم الشرعى أو فى الموضوع له الأثر العقلى أو العادى للمستصحب، وكذا لا يثبت الأثر الشرعى المترتب على ذلك اللازم العقلى أو العادى بل يترتب على المستصحب فى موارد استصحاب الحكم الشرعى نفس ذلك الحكم الشرعى، وفى موارد استصحاب الموضوع نفس الحكم المترتب على ذلك الموضوع. نعم، إذا كان الحكم الشرعى بالاستصحاب موضوعاً لحكم شرعى آخر يثبت ذلك الحكم الآخر أيضاً بثبوت موضوعه هذا ما تعرض له سابقاً، وأما ما بقى فهو أنه إذا كان الأثر العقلى لازماً لوجود المستصحب مطلقاً ولو كان ثبوت وجوده بالأصل بأن يكون اللازم العقلى أعم من وجود الشىء واقعاً أو التعبد به ظاهراً ولو بالأصل فيترتب هذا اللازم على الاستصحاب، وكذا يترتب الأثر المترتب على هذا اللازم العقلى ولو كان أثراً شرعياً كاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الثابت بالاستصحاب مطلقاً أو فيما صادف الواقع على ما تقدم عند الكلام فى استحقاق المتجرى العقاب، وكوجوب الموافقه وعدم جواز المخالفه عقلاً.

العاشر ــ إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك [١] لكنه لا يخفى أنه لابد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان فى زمان استصحابه كذلك ــ أى حكماً أو ذا حكم ــ يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول فى الأزل ولا ـ ذا حكم، إلاّ أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا

أقول: ما ذكره قدس سره من الكبرى المذكوره صحيح ولكن ما ذكره من المثال فيه منع فإن وجوب المتابعه أو استحقاق العقاب على المخالفه ليس من الأثر العقلى لنفس التكليف بل أثر لإحرازه والاستصحاب كالإماره القائمه بالتكليف إحراز له على ما تقدم بل لو كان مفاد أخبار الاستصحاب جعل المماثل للمستصحب أو المماثل لحكمه بتحقق إحراز التكليف فيترتب الأثر العقلى لإحرازه.

[١] تعرض قدس سره فى هذا التنبيه لما ذكر فى تعريف الاستصحاب من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه، وأنه لا يلزم أن يكون ذلك الحكم أو الموضوع أثراً أو ذا أثر حدوثاً بل يكفى أن يكون المستصحب كذلك بقاءً حيث إنه لو لم يكن فى حدوثه كذلك وكان عند الشك فى بقائه أثراً شرعياً أو ذا أثر أمكن التعبد ببقائه، وقد تقدم أن عدم التكليف ولو لم يكن فى الأزل بحكم ولا ذا أثر إلاّ أنه قابل للتعبد حيث إن نفيه كثبوته بيد الشارع وكذا الاستصحاب فى استصحاب أمر لا يكون فى حدوثه ذا حكم وله حكم على تقدير بقائه كل ذلك لشمول أخبار لا تنقض للشك فى البقاء فى مثل ذلك أيضاً أقوى، هذا فيما إذا اُريد الاستصحاب فى ثبوت الحكم

قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتاً فيه وفى تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً _ كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم _ فاسد قطعاً، فتدبر جيداً.

الحادى عشر _ لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع، وأما إذا كان الشك فى تقدّمه وتأخّره بعد القطع بتحققه وحدوثه فى زمان فإن لوحظا بالإضافه إلى أجزاء الزمان فكذا لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبه إليها مثبتاً إلاّ بدعوى خفاء الواسطه ، أو عـدم التفكيك فى التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناءً على أنه عباره عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق وعدم الوجود فى السابق [١].

وأما الاستصحاب الجارى فى إحراز الامتثال وعدمه فقد تحقق أن هذا المقام فى نفسه قابل للتعبد من غير أن يكون المراد فيه التنزيل لثبوت حكم شرعى أو موضوع له وأن حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال لملاك دفع الضرر المحتمل فى عدم إحرازه وإذا حكم الشارع بحصول الامتثال كما فى موارد الاستصحاب فى شرط الواجب أو عدم مانعه لا يبقى لحكم العقل موضوع فيكون الاستصحاب وارداً على حكم العقل بالاشتغال.

[١] قد تقدم جريان الاستصحاب فى بقاء الحاله السابقه عند احتمال انتقاضها بلا فرق بين كون الحاله السابقه أمراً وجودياً أو عدمياً وإذا كانت الحاله السابقه أمراً عدمياً فقد يحتمل عدم انتقاض ذلك العدم أصلاً، وقد تقدم جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوثه وقد يعلم بانتقاض الحاله السابقه وشك فى تقدم الانتقاض

وإن لوحظا بالإضافه إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، وشك فى تقدم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين، وشك فى المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولى التاريخ:

فتارةً كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو

وتأخره والشك فى التقدم والتأخر يلاحظ تاره بحسب أجزاء الزمان كما إذا علم بحدوث الكريه للماء وشك فى حصولها يوم الخميس أو يوم الجمعه وأُخرى يلاحظ بلحاظ زمان الحادث الآخر كما إذا علم بموت الوالد والولد وشك فى بقاء حياه الولد زمان موت الوالد أو موته قبل موت الوالد فإن كان الشك فى التقدم والتأخر بلحاظ أجزاء الزمان كما إذا غسل ثوبه المتنجس فى الماء فى المثال المتقدم يوم الخميس وشك فى بقاء ذلك الماء على عدم كريته يوم الخميس، ويترتب على ذلك يعنى الاستصحاب فى ناحيه بقائه على عدم كريته يوم الخميس تنجس الماء وعدم طهاره الثوب المغسول فيه؛ لأن وقوع المتنجس فى ذلك الماء محرز بالوجدان وبالاستصحاب يحرز عدم كريته فيتم موضوع تنجسه وعدم غسل الثوب بالماء الطاهر نعم لا يثبت بهذا الاستصحاب حدوث الكريه للماء يوم الجمعه؛ لأن حدوث شىء نحو وجود لا أنه مركب من وجود الشىء فى زمان وعدم وجوده فى زمان سابق عليه، ولو كان حدوث الشىء مركباً من الأمرين أمكن إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل فى إحرازه ولكن الحدوث عنوان بسيط ينتزع عن وجود شىء موصوف بعدمه سابقاً.

وأما إذا شك فى بقاء الحاله السابقه بالإضافه إلى زمان الحادث الآخر فقد ذكر الماتن قدس سره ما حاصله أنه قد يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص كتقدمه أو تأخره أو تقارنه بأن يكون الموضوع للحكم فى خطاب الشارع أحد

التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لإستصحاب العدم فى واحد، للمعارضه باستصحاب العدم فى آخر، لتحقق أركانه فى كل منهما. هذا إذا كان الأثر المهم مترتّباً على وجوده الخاص الذى كان مفاد كان التامه.

هذه العناوين فى ناحيه أحد الحادثين بحيث لا يكون شىء منها موضوعاً للحكم فى ناحيه الحادث الآخر ولا العنوان الآخر فى ناحيه هذا الحادث موضوعاً لحكم آخر وفى مثل ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث ذلك النحو من الوجود بلا معارض كما يقال: إن تقدم المصلى فى صلاته على قبر الإمام قدس سره مانع عن صلاته فإنه بالاستصحاب فى عدم تقدمه فيما إذا شك فى قبره عليه السلام يحكم بصحه صلاته، وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك العنوان فى ناحيه الحادث الآخر موضوع الحكم بالخلاف أو كان العنوان الآخر فى ناحيه ذلك الحادث موضوعاً له فإنه يقع التعارض بين الاستصحاب فى ناحيه كل من نحوى الوجود مع الاستصحاب فى ناحيه النحو الآخر هذا كله بالإضافه إلى كون الموضوع أحد العناوين فى ناحيه أحد الحادثين بمفاد (كان) التامه.

أقول: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على الوجود الخاص فى ناحيه كل من الحادثين فلا يوجب مجرد ذلك وقوع المعارضه بين الاستصحاب كما إذا كان الموضوع لإرث الولد تقدم موت والده على موته والموضوع لإرث الوالد تقدم موت ولده على موته فإن الاستصحاب يجرى فى ناحيه عدم تقدم موت الوالد على موت الولد، وعدم تقدم موت الولد على موت والده فإنه إذا احتمل تقارن موتهما لا يرث كل منهما عن الآخر. نعم، لو علم عدم التقارن وسبق موت أحدهما على موت الآخر

وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم، أو بأحد ضديه الذى كان مفاد كان الناقصه، فلا مورد ها هنا للإستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا إرتياب.

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للإستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث، بأن يكون

وقع التعارض بينهما؛ لأن جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم تقدم موت أحدهما معيناً على الآخر بلا مرجح، وفى كل منهما يوجب الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل.

ثمّ أردف الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى الأقسام الثلاثه الباقيه المتصوره فى المقام:

الأول ـ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على اتصاف أحد الحادثين بأحد العناوين المتقدمه يعنى التقدم والتأخر بالإضافه إلى الحادث الآخر بمفاد (كان) الناقصه وذكر قدس سره فى وجه عدم الجريان فى اتصاف أحد الحادثين بأحدها بمفاد (كان) الناقصه عدم الحاله السابقه فى مفاد (كان) الناقصه ولكن هذا بالإضافه إلى اتصاف أحد الحادثين بأحد العناوين وأما سلب الاتصاف بأحدها زمان الآخر كالاستصحاب فى عدم كون موت أحدهما متصفاً بالتقدم أو بالتأخر أو بالتقارن من قبيل الاستصحاب فى العدم الأزلى وكون الحاله السابقه بنحو السالبه بانتقاء الموضوع لا ينافى الاستصحاب فى نفى الاتصاف وإحراز السالبه بانتفاء المحمول.

وظاهر كلام الماتن يعنى قوله: «فلا مورد ها هنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتباب» عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه نفى الاتصاف أيضاً، وقد ذكرنا أنه لا يكون نفى الاتصاف كثبوت الاتصاف فإن إحراز نفى الاتصاف لا يحتاج

الأثر للحادث المتصف بالعدم فى زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك فى زمان، بل قضيه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى. وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعاً، وإن كان على يقين منه فى آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لإحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

إلى كون الحاله السابقه السالبه بانتفاء المحمول بل يمكن إحراز السالبه بانتفاء المحمول بالاستصحاب فى بقاء نفى الاتصاف الصادق عند انتفاء الموضوع. وقد بنى الماتن قدس سره على صحه جريان هذا الاستصحاب وإحراز السالبه بانتفاء المحمول التى مفادها خارجاً هو الموضوع للحكم الشرعى ثبوتاً أو نفياً حيث ذكر أن نفى انتساب المرأه إلى قريش قبل أن توجد يستصحب بعد أن توجد ويحكم بأنها تحيض إلى خمسين سنه. وعلى الجمله فإن كان لاتصاف أحد الحادثين بأحد تلك العناوين بالإضافه إلى الآخر بمفاد كان الناقصه أثر شرعى دون اتصاف الحادث الآخر فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم اتصافه به فينفى الأثر الشرعى المترتب على اتصافه به ومع ترتب الأثر على اتصاف كل منهما بأحدها بحيث يكون العلم الإجمالى موجباً لوقوع التعارض بينهما سقط الاستصحاب فى ناحيه كل منهما بملاك المعارضه بين الأُصول، وهذا بخلاف إحراز الاتصاف بأحدها فإن إحرازها بالاستصحاب موقوف على ثبوت الحاله السابقه لنفس الاتصاف حيث إن اتصاف شىء بشىء فرع وجود ذات الموصوف بلا فرق بين كون الوصف من قبيل العرض أو كان من قبيل غيره ولو بمفاد القضيه المعدوله.

والثانى ــ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على أحد الحادثين المتصف بالعدم فى زمان الحادث الآخر بأن يكون الموضوع للأثر الشرعى من قبيل القضيه المعدوله

وبالجمله كان بعد ذاك الآن الـذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الـذى يكون طرفاً للشـك فى أنه فيه أو قبله، وحيث شك فى أن أيّهما مقـدم وأيّهما مؤخّر لم يحرز اتصال زمان الشـك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للإستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع

المعبر عن ذلك بالعدم النعتى، ومن الظاهر عدم الحاله السابقه لذلك لعدم اليقين بحدوث أحد الحادثين كذلك.

أقول: الاستصحاب فى ناحيه عدم حادث فى زمان حدوث الآخر وإن لا يثبت اتصاف بعد وجوده بالعدم فى زمان الحادث الآخر لما تقـدم من عـدم الحاله السابقه لمفاد القضـيه المعـدوله إلاّ أن بعـد وجوده يجرى الاستصـحاب فى عـدم اتصافه بالعـدم زمان حدوث الآخر فإن سلب الاتصاف بالعدم زمان حدوث الآخر كسلب الاتصاف بالوجود زمان وجود الآخر لا يحتاج إلى وجوده وينفى بالاستصحاب الأثر المترتب على تحقق مفاد القضيه المعدوله.

والثالث _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عـدم أحد الحادثين زمان حدوث الآخر وذكر أنه لا يجرى الاستصـحاب فى هذا القسم أيضاً؛ لأنه يعتبر فى جريان الاستصحاب فى شىء اتصال زمان شكه بزمان يقينه ومع تردد زمان الحادث الآخر بين زمانيين لا ـ يحرز هـذا الاتصـال فإنه لو كان زمان الحادث الآخر أول الزمانين يكون عـدم الحادث المستصـحب به متصـلاً بعـدمه السابق بخلاف مـا إذا كـان حـدوث الآخر ثانى الزمانين فإنه لو فرض عـدم الحادث المستصـحب فيه لما كان عـدمه فيه متصـلاً بعـدمه السابق لتخلل وجوده بين العدمين.

وبيان ذلك بعـد آخر زمان يعلم فيه عـدم شـىء من الحادثين زمانان: أحـدهما _ زمان حـدوث ما يراد الاستصـحاب فى عدمه، والثانى _ زمان حدوث الآخر فإن أُريد

الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک.

لا یقال: لا شبهه فی اتصال مجموع الزمانین بـذاک الآن وهو بتمامه زمان الشک فی حدوثه لاحتمال تأخره علی الآخر، مثلاً إذا کان علی یقین من عدم حدوث

الاستصحاب فی عـدم أحـدهما المعین زمان حـدوث الآخر فإن کان حـدوث الآخر الزمان الأول کان أحدهما المعین باقیاً علی عـدمه فی زمان حـدوث الآخر فیتصل زمان شـکه بزمان یقینه، وأما إذا کان حـدوث الآخر فی الزمان الثانی فأحـدهما المعین قد حدث فی الزمان الأول یقیناً فإن فرض عدمه فی الزمان الثانی لا یکون هذا العدم متصـلاً بالعدم السابق المتیقن یعنی زمان الیقین السـابق بالعـدم وبمـا أن إحراز اتصـال زمان الشک بزمان الیقین معتبر فی جریان الاستصحاب فلا یجری الاستصـحاب فی ناحیه عدم شـیء منهما زمان حدوث الآخر لا أنه یجری ویسـقط بالمعارضه بالاستصـحاب فی عدم الآخر زمان حدوثه کما عن الشیخ قدس سره لتختص المعارضه بما إذا کان لعدم کل منهما زمان حدوث الآخر أثر شرعی ولیجری الاستصحاب فی ناحیه أحدهما بخصوصه فیمـا کـان الأثر الشـرعی مختصاً به کما فی موت أخوین لأحـدهما ولـد دون الآخر؛ لأن الاستصـحاب فی حیاه من له الولـد زمـان موت الأخ الآخر یترتب علیه أن یرث من أخیه بخلاف الاستصـحاب فی حیاه من لیس له ولـد زمان موت ذی الولد فإنه لا یترتب علیه الإرث من ذی ولد سواء مات بعده أو قبله.

ویمکن أن یکون مراده قـدس سـره اعتبـار اتصـال نفس زمان شک الحادث بزمان یقینه وحیث إن زمان شک کل من الحادثین زمان حـدوث الآخر فلو کان الحادث الآخر ثانی الزمانین بعد زمان الیقین بعدمهما فیه لا یکون زمان الشک متصـلاً بزمان الیقین بعدمه بل یتخلل الزمان الأول لکونه زمان حدوث نفسه بین زمان شکه وزمان الیقین بعدمه.

واحد منهما فى ساعه، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين فى ساعه أخرى بعدها، وحدوث الآخر فى ساعه ثالثه، كان زمان الشک فى حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى [١].

[١] قد يقال فى وجه جريان الاستصحاب فى عدم الحادث فى زمان حدوث الآخر: بأن مجموع الزمانين بعد آخر زمان كان يعلم بعدم كل منهما فيه زمان الشک فى حدوث كل منهما ومجموعهما متصلان بذلک الزمان المفروض علمه بعدم حدوث شيء منهما فيه وأجاب قدس سره عن ذلک. نعم، ولكن هذا بالإضافه إلى لحاظ الحادث بالإضافه إلى أجزاء الزمان حيث يحتمل فى كل منهما بقاؤه على عدمه إلى الزمان الثانى، ولكن المفروض عدم كون الحادث بهذا اللحاظ موضوع الحكم بل الموضوع للأثر الشرعى عدم كل منهما أو عدم أحدهما بخصوصه فى زمان حدوث الآخر، وقد تقدم أن زمان الشک بهذا اللحاظ لا يحرز اتصاله بزمان اليقين وتعرضه قدس سره لذلک بصوره الإشكال والجواب لا ـ تكون قرينه على كون مراده بزمان الشک زمان الوصف.

أقول: إن أراد قدس سره من اتصال زمان الشک بزمان اليقين ما ذكرنا فى التوضيح فيرد عليه أن المعتبر فى جريان الاستصحاب العلم بالحاله السابقه واحتمال بقائها فى ظرف التعبد بالبقاء، وهذا الاحتمال حاصل فى ناحيه كل منهما بخصوصه حيث أى منهما لوحظ يحتمل بقاؤه على عدمه فى زمان حدوث الحادث الآخر ولو لاحتمال تأخر حدوثه عن الحادث الآخر، ولم يظهر من خطابات النهى عن نقض اليقين بالشک أزيد من اعتبار هذا الاحتمال.

وإن أراد أنه يعتبر أن لا يتخلل بين زمان وصف اليقين وزمان الشک زمان يعلم فيه انتقاض الحاله السابقه بأن يكون المكلف فى ظرف التعبد بالبقاء متيقناً بالإضافه

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض إنه لحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث فى زمان حدوثه وثبوته أو قبله، ولا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر وحدوثه لا الساعتين.

إلى زمان وشاكاً بالإضافه إلى ما بعده وفى صوره العلم بالحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر لا يكون الأمر كذلك أى لا يحرز اتصال زمان الشك بزمان وصف اليقين؛ لأن ظرف التعبد ببقاء الحادث على عدمه زمان حدوث الآخر كما هو الفرض، وبما أن زمان حدوث الآخر مردد بين الزمانين فلو كان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى يكون زمان الشك منقطعاً عن زمان اليقين بعدم الحادث بالزمان الثانى من الأزمنه الثلاثه التى أولها زمان اليقين بعدم كل منهما فيه.

فالجواب عن ذلك: أنه لا يعتبر فى الاستصحاب تقدم اليقين بالشىء على الشك فيه فضلًا عن اتصال زمان نفس الشك أى الزمان الثانى بالأول بل المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المكلف فى ظرف التعبد على يقين من الشىء ويحتمل بقاؤه فى ظرف التعبد بحيث لا يكون بالإضافه إلى ذلك الظرف علم بالانتقاض ولو كان عدم العلم بالانتقاض لتردد زمان الحادث الآخر الذى ظرف التعبد بين زمانى الأول والزمان الثالث كما لو كان منشأ احتمال البقاء لتردد مكان المتيقن كما إذا علمنا بوجود زيد فى البلد الفلانى وقد خرب طرفه الشرقى بحيث لو كان زيد فيه لمات بخلاف ما لو كان فى طرفه الغربى فإنه فى مثل ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه حياه زيد، وكذلك الحال فى المقام.

وعلى الجمله لا موجب لرفع اليد عن الحاله السابقه وهو عدم الحادث إلى زمان اليقين بعدم بقائه على عدمه وهو الزمان الثالث من الأزمنه، وإذا كان الأثر لبقاء كل منهما على عدمه أثر يخالف الأثر للآخر فيقع التعارض بينهما، وأما مثل ما لو

....

مات أخوان لأحدهما وارث من الطبقه الاُولی دون الآخر فیجری الاستصحاب فی ناحیه حیاه من له وارث إلی زمان موت الآخر ویترتب علیه إرثه من أخیه المیت، ولا یجری الاستصحاب فی ناحیه حیاه من لیس له وارث من الطبقه الاُولی لما تقدم من عدم الأثر لحیاته حال موت أخیه، وکذا الحال فیما إذا مات الوالد المسلم وأسلم ولده الکافر ویشک فی أن إسلام الولد کان قبل موت الوالد لیرث منه أو أنه أسلم بعد موته لیکون ما ترکه لسائر ورثته فإن الاستصحاب فی عدم إسلام الولد إلی زمان موت والده ینفی موضوع الإرث للولد، وهو ما إذا مات الوالد المسلم عن ولد مسلم بخلاف الاستصحاب فی ناحیه حیاه الوالد إلی إسلام الولد فإنه لا یکون الموضوع لإرثه الولد فإنه لا یثبت موت الولد عن ولد مسلم وان الولد أسلم فی حیاه والده، وهل فیما إذا علم ملاقاه الماء للنجس وبلوغه کر أو شک فی المتقدم من الملاقاه والکریه من هذا القبیل ولو فرض الجهل بتاریخهما بمعنی أن عدم حدوث أحدهما فی زمان حدوث الآخر ذو أثر فقط لیجری الاستصحاب فی بقائه علی عدمه إلی زمان وجود الآخر بلا معارض أو أن عدم کل منهما فی زمان الآخر ذو أثر فیسقط الاستصحابان فی ناحیه عدم حدوث کل منهما فی زمان الآخر فیرجع فی الماء إلی أصاله الطهاره والظاهر أنه مع الجهل بتاریخهما یحکم بنجاسه الماء المفروض؛ لأن ملاقاته للنجاسه محرزه بالوجدان ومقتضی الاستصحاب عدم صیرورته کراً حال حدوث الملاقاه فیحرز الموضوع لانفعاله کما هو مقتضی ما دل علی تنجس الماء الذی لیس کراً بالملاقاه کما هو المفهوم من قولهم علیهم السلام : «إذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شیء»(1) والاستصحاب فی عدم ملاقاته النجاسه

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱ : ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق.

فانقدح أنه لا- مورد ها هنا للإستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضه، كى يختص بما كان الأثر لعدم كل فى زمان الآخر، وإلّا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

المفروضه إلى صيرورته كراً لا يثبت حدوث الملاقاه حين حدوثها أو بعد حدوثها.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا- مجال للاستصحاب فى ناحيه عدم كل منهما إلى زمان حدوث الآخر ليقال بتساقطهما والرجوع إلى أصاله الطهاره، وكذا لا مجال لما ذكر النائينى قدس سره من أن الملاقاه بعد حدوث الكريه لا يوجب انفعال الماء لا الملاقاه آن حصول الكريه والوجه فى عدم المجال أن تقدم الموضوع على الحكم رتبى لا- زمانى حيث إن الحكم لا- ينفك عن تمام الموضوع وإلّا لا يكون تمام الموضوع له وتمام الموضوع للاعتصام كريه الماء يعنى الماء الكر.

وربّما يقال: إنه لا- مجال للاستصحاب فى ناحيه عدم الكريه إلى زمان الملاقاه؛ لأن الملاقاه إذا حصلت فى الزمان الثالث من الأزمنه المتقدمه يكون نقض اليقين بعدم الكريه باليقين بالكريه حيث إنه لو كانت الملاقاه فى الزمان الثالث لحصلت الكريه فى الزمان الثانى لا- محاله فيكون الاستصحاب فى ناحيه الكريه إلى زمان الملاقاه من التمسك بالعام فى شبهته المصداقيه حيث يحتمل كون الاستصحاب من نقض اليقين باليقين لا بالشك وهكذا الحال فى الاستصحاب فى ناحيه عدم الملاقاه إلى زمان الكريه.

والجواب ما تقدم فقد ذكرنا فى ردّ كلام الماتن فى ترتيب الأزمنه الثلاثه من كفايه احتمال البقاء فى جريان الاستصحاب ولا يعتبر الشك فى البقاء على كل تقدير واحتمال البقاء فى ناحيه الماء زمان الملاقاه موجود بالوجدان لاحتمال حدوث الكريه فى الزمان الثالث والشبهه المصداقيه لا يعقل فى صفات النفس؛ لأن علم

وأمـا لو علم بتاريـخ أحـدهما فلاـ يخلو أيضاً[۱] إمـا يكـون الأـثر المهم مترتبـاً على الوجـود الخـاص من المقـدم أو الموءخر أو المقارن فلا إشكال فی استصحاب عدمه لولا المعارضه باستصحاب العدم فی طرف الآخر أو طرفه كما تقدم.

النفس بها حضوری وإنما يتصور الشبهه المصداقيه فيما كان علم النفس بها بصورها كالموجودات فی موطن آخر، وعلى الجمله العلم بحصول الكريه فی الزمـان الثـانی على تقـدير كون الملاقـاه فی الزمـان الثالث مع عـدم العلم بحصولها فی الزمان الثالث لا يكون علماً بانتقاض عدم كريه السابقه قبل الملاقاه كما تقدم فی فرض العلم بموت زيد على تقدير كونه فی الطرف الشرقی من البلـد حيث لا يخرج العلم بموته على تقـدير من نقض اليقين بالشک ومما ذكر يظهر الحال فيما لو علم بطهاره إناء زيد وتنجس إناء عمرو تفصـيلًا ثمّ اشـتبه الإناءان من أن كلًا من الإناءين بعد الاشتباه مجرى لاستصحاب الطهاره ولكنهما يسقطان بالمعارضه وليس هـذا من قبيل الشـبهه المصـداقيه لخطاب «لا تنقض اليقين بالشک» لأن المكلف فی ظرف التعبد على يقين من طهاره كل منهما ويحتمل بقاءها فی أی منهما بخصوصه لا فی مجموعهما.

[۱] إذا علم بتحقق الحـادثين وشـک فی المتقـدم والمتـأخر منهمـا مع العلم بتاريـخ حـدوث أحـدهما فقـد ذكر الماتن فی ذلک صوراً:

الأُولى ــ ما إذا كان الأثر الشـرعی المرغوب مترتباً على عنوان تقـدم أحـدهما على الآخر أو تقارنه مع الآخر أو تأخره عنه، وأنه يجری الاستصـحاب فی عـدم تحقق هـذا العنوان، وعـدم وجود المقدم أو المقارن أو الموءخر بمفاد (ليس) التامه لو لم يكن فی البين معـارضه بـأن لم يكن هـذا العنوان فی طرف الحـادث الآـخر موضوعـاً للحكم بالخلاف أو كان غير هـذا العنوان فی طرف ذلک الحادث كذلک أی موضوعاً للحكم بالخلاف على قرار ما تقدم، وعلى الجمله العلم بتاريخ حدوث أحدهما لا يفترق

وإما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلًا، لا فى مجهول التاريخ ولا فى معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.

عن صوره الجهل بتاريخهما فى هذه الصوره.

الثانيه _ ما إذا كان الأثر مترتباً على مفاد (كان) الناقصه أى اتصاف أحد الحادثين بالتقدم أو التأخر أو التقارن بالآخر وقد ذكر عدم جريان الاستصحاب فى هذه الصوره أصلًا؛ لأن اتصاف شيء من الحادثين بتلك العناوين غير مسبوق بالحاله السابقه وهذه الصوره لا تفترق من صوره الجهل بتاريخهما فى الحكم بعدم جريان الاستصحاب حتى فيما لو كان الموضوع للحكم الاتصاف فى ناحيه أحدهما فقط بمفاد (كان) الناقصه، وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا بالإضافه إلى إحراز الموضوع، وأما بالإضافه إلى نفيه يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم اتصاف ونفيه كما هو مفاد السالبه بانتفاء المحمول فيحرز ولو كانت الحاله السابقه السالبه بانتفاء الموضوع.

الثالثه _ فلم يتعرض لها فى المقام وهى ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على الحادث إذا كان متصفاً بالعدم زمان الحادث الآخر كما هو مفاد القضيه المعدوله، وقد تقدم أن الحال فيها كالحال فى الصوره الثانيه ولعله قدس سره تركها لذلك.

الرابعه _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم أحدهما بمفاد (ليس) التامه زمان وجود الآخر بأن كان الموضوع هو عدم أحدهما ولكن زمان حدوث الآخر فقد ذكر قدس سره جريان الاستصحاب فى ناحيه مجهول التاريخ وعدم جريانه فى ناحيه معلومه وأما جريانه فى ناحيه مجهول التاريخ لإحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه فإن تمام الزمان بعدم زمان العلم بعدمهما إلى زمان العلم بتاريخ حدوث الآخر زمان الشك بالإضافه إلى مجهول التاريخ كما إذا مات أخوان ليس لهما وارث من الطبقه

....

الأُولى وعلم أن الأخ الأكبر قد مات يوم الجمعه، ولكن لم يعلم أن الأخ الأصغر مات يوم الخميس أو يوم السبت فإن الاستصحاب فى بقاء الأخ الأصغر حياً إلى يوم الجمعه بل إلى يوم السبت يحرز به أنه يرث الأخ الأكبر فإنه قد مات يوم الجمعه وكان أخوه حياً فى ذلك الزمان فيتم الموضوع لكونه وارثاً، وأما الأخ الأكبر فلا مجال للاستصحاب فى حياته؛ لأنه قبل يوم الجمعه كان حياً قطعاً ويومها كان ميتاً قطعاً وبقاء حياته زمان موت أخيه الأصغر وإن كان محتملاً إلّا أنه لم يحرز اتصاله بزمان يقينه حيث إنه لو كان زمان موت الأصغر يوم السبت لكان منفصلاً عن زمان اليقين بعدم موت الأكبر بزمان اليقين بموته وفيه ما تقدم من أن إحراز هذا الاتصال غير معتبر بل المعتبر احتمال البقاء فى حياه الأخ الأكبر زمان موت الأصغر وهذا الاحتمال موجود لاحتمال موت الأصغر يوم الخميس.

وذكر النائينى قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه المعلوم تاريخه لا لما ذكر الماتن قدس سره أو غيره بل لأن خطابات الاستصحاب من أخبار «النهى عن نقض اليقين بالشك» ناظره إلى التعبد ببقاء الحاله السابقه فى عمود الزمان عند الشك فى بقائها فى الزمان ولا يكون فى ناحيه المعلوم تاريخه احتمال البقاء فى عمود الزمان؛ لأن عدمه قبل التاريخ المحرز حدوثه فيه معلوم وعدم بقائه فيما بعده أيضاً معلوم.

لا ـ يقال: الحادث المعلوم تاريخه وإن كان بالإضافه إلى أجزاء الزمان كذلك لكن بالإضافه إلى زمان الحادث المجهول تاريخه مشكوك.

فإنه يقال: إذا علم مثلاً إسلام الوارث عند غروب الشمس وتردد موت المورث بين أن يكون قبل الغروب أو بعده فإن قيد إسلام الوارث بزمان موت المورث، وقيل: إن إسلامه كذلك مشكوك فهو صحيح ولكن إسلامه المقيد بزمان موت المورث

....

ليس لعدمه حاله سابقه، وإن اُريد عدم إسلامه فى زمان من أجزاء الزمان وجد فيه موت المورث فهذا تعبير عن ملاحظه الحادث المعلوم تاريخه بحسب أجزاء الزمان وليس فى ناحيته شك بالإضافه إلى زمان من تلك الأزمنه.

أقول: ملاحظه المعلوم تاريخه بالإضافه إلى زمان يضاف إلى موت المورث وبقاء إسلام الوارث على عدمه فى ذلك محتمل ولو باحتمال موت المورث قبل الغروب، وبتعبير آخر أجزاء الزمان بالإضافه إلى إسلام الوارث متعين ولكن بالإضافه إلى موت المورث غير متعين، وإذا كان الأثر مترتباً على عدم إسلام الوارث زمان موت المورث فيحتمل بقاء عدم إسلام الوارث على عدمه فى ذلك الزمان ولو بكون ذلك الزمان متقدماً على الغروب، وعلى الجمله لا فرق فى جريان الاستصحاب فى عدم الحادث بمفاد (ليس) التامه بين المعلوم تاريخه والمجهول تاريخه فإن كان لعدم كل منهما زمان الآخر أثر فالاستصحاب فى ناحيه عدم كل منهما معارض بالمثل فيتساقطان وإلاّ جرى فى ناحيه خصوص ما له أثر شرعى.

إذا ظهر ذلك فلنرجع إلى الفرع السابق ما إذا علم بحدوث الكريه للماء بإلقاء الماء القليل عليه شيئاً فشيئاً وعلم أيضاً بملاقاته للنجاسه وشك فى المتقدم من الملاقاه وحدوث الكريه فهل يحكم بطهاره الماء فى جميع الصور من الجهل بتاريخهما والعلم بتاريخ الكريه أوالعلم بتاريخ الملاقاه للرجوع بأصاله الطهاره بعد تساقط الاستصحاب فى ناحيه كل من عدم الملاقاه إلى زمان الكريه مع الاستصحاب فى ناحيه عدم الكريه إلى زمان الملاقاه حتى فى صوره العلم بالكريه من حيث التاريخ أو الحكم بالطهاره فى صورتين فقط:

إحداهما _ الجهل بتاريخ كل من الكريه والملاقاه حيث إنه بعد تعارض

....

الاستصحابین یرجع إلی أصاله الطهاره.

وثانیتهما ــ الجهل بتاریخ الملاقاه حیث یجری الاستصحاب فی ناحیه عدم الملاقاه إلی زمان الکریه، وأما الصوره الثالثه ــ وهی العلم بتاریخ الملاقاه فقط فإنه یحکم بنجاسته للاستصحاب فی ناحیه عدم الکریه إلی زمان الملاقاه وهذا القول مبنی علی عدم جریان الاستصحاب فی ناحیه المعلوم تاریخه وتعارض الاستصحابین فی صوره الجهل بتاریخهما أو الحکم بنجاسه الماء فی جمیع الصور الثلاث، والتزم بذلک النائینی قدس سره وبنی الحکم بها علی مقدمه ذکرها وهی أنه إذا ورد فی الخطاب حکم إلزامی بنحو العموم الاستغراقی سواء کان ذلک مفاد العام الوضعی أو الإطلاق واستثنی من هذا العام عنوان وجودی بثبوت حکم ترخیصی له فالمتفاهم العرفی أنه یعتبر فی رفع الید عن ذلک فی فرد إحراز انطباق عنوان المستثنی علی ذلک الفرد کما إذا قال المولی لعبده: لا تأذن أحداً فی الدخول علیَّ، ثم قال: لا بأس بدخول العالم، فیکون اللازم فی إذن العبد للدخول إحراز أن المأذون عالم، وعلیه فی مسأله الشک فی تقدم الکریه أو الملاقاه یحکم بنجاسه الماء مع الجهل بتاریخهما؛ لأن المعتبر فی الحکم بعدم انفعال الماء حدوث الملاقاه بعد صیروره الماء کراً والاستصحاب فی عدم ملاقاه الماء إلی زمان الکریه لا یثبت حدوث الملاقاه بعد صیرورته کراً وأما فی صوره الجهل بتاریخ الکریه فقط فیجری الاستصحاب فی ناحیه عدم کریه الماء وبقاء قلته إلی زمان الملاقاه، ولا یجری الاستصحاب فی ناحیه عدم الملاقاه إلی زمان الکریه لوجهین:

أولهما ــ أنه لا یثبت الملاقاه بعد حدوث الکریه.

والثانی ــ أن الملاقاه معلومه التاریخ وأما فی الصوره الثالثه یعین العلم بتاریخ

....

الکریه فلا یجری الاستصحاب فی ناحیه عدم الکریه للعلم بتاریخها ولا فی ناحیه عدم الملاقاه لکونه مثبتاً حدوثها بعد الکریه ولا یحکم بأصاله الطهاره لما أسسه من القاعده حیث إن حکم الشارع بالاجتناب عن الملاقی للنجس إلّا الکر من الماء مقتضاه لزوم إحراز سبق الکریه علی الماء.

وفیه: أنه لا یستفاد من قولهم علیهم السلام : «إذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شیء» أنه یعتبر فی عدم انفعال الماء بالملاقاه سبق الکریه علی الملاقاه زماناً بل مفاده اعتبار کریه الماء عند ملاقاته مع النجاسه وأیضاً ما ذکر قدس سره من أنه إذا ورد عام إلزامی واستثنی منه عنوان وجودی والحکم علیه بالترخیص مقتضاه لزوم إحراز العنوان الوجودی فی ثبوت الحکم الترخیصی وعلی ذلک أیضاً بنی عدم جواز النظر إلی المرأه المشکوکه کونها من محارمه أو من الأجنبیه حیث إن الشارع حکم بحرمه النظر إلی النساء إلّا محارمه، وکذا فیما إذا شک فی أن الدم أقل من الدرهم لیکون معفواً فی الصلاه حیث یحکم بمانعیه الدم فی الثوب والبدن للصلاه إلّا مع إحراز کونه أقل منه لا یمکن المساعده علیه فإنه إن أراد أن الخارج عن الحکم الإلزامی واقعاً ما اُحرز فیه العنوان الوجودی فهو خلاف ظاهر الخطاب حیث إن المتفاهم العرفی من عناوین الموضوعات واقعها بلا فرق بین تلک الموارد وغیرها وإن اُرید فهم حکم ظاهری بالإضافه إلی الفرد المحتمل دخولها فی العام أو الخارج منه ففیه أن الخطاب المفروض لا یتکفل إلّا بیان الحکم الواقعی لا الظاهری والحکم الطریقی سواء کان وجوب الاحتیاط فی الفرد المشکوک أو غیره. نعم، یلزم الاحتیاط فی مثل المرأه المشکوکه فی کونها من المحارم ولکنه للاستصحاب فی عدم کونها منها أما بالاستصحاب فی العدم الأزلی أو بنحو الاستصحاب العدم المحمولی ومع

....

الإغماض عما ذكرنا فلا يفيد ما أسسه فى الحكم بنجاسه الماء عند الشك فى تقدم الملاقاه وتأخرها مع العلم بتاريخ الكريه فإن هذه المسأله ليست من صغريات القاعده لما ورد فى جواز الاستعمال فى الماء إذا لم يغلب النجاسه عليه واستثنى من هذا الترخيص الراكد إذا لم يبلغ قدر كر حيث ثبت فيه لزوم الاجتناب.

وقد ذكرنا الحكم بنجاسه الماء فى جميع الفروض الثلاثه لما ذكرنا من جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم الكريه عند حدوث الملاقاه المحرزه، وبتعبير آخر بقاء الماء على قلته زمان الملاقاه تمام الموضوع لتنجس الماء المحرز قلته فى ذلك الزمان بالاستصحاب وملاقاته مع النجاسه بالوجدان من غير فرق بين الجهل بتاريخهما أو حتى العلم بتاريخ الكريه فإن زمان حدوث الكريه بالإضافه إلى حدوثها محرز، وأما بالإضافه إلى زمان الملاقاه غير محرز ولا يعارض هذا الأصل بأصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لعدم الشك فى نجاسه الماء المفروض مع جريان الاستصحاب فى عدم الكريه وبقاء الماء على قلته زمان الملاقاه فإن أُريد بالاستصحاب فى عدم الملاقاه إلى زمان الكريه نفى الجزأين اللذين هما تمام الموضوع لنجاسه الماء فلا شك فيهما، وإن أُريد نفى المعيه فى حدوثهما فعنوان المعيه غير مأخوذ فى موضوع تنجسه بل الموضوع له ذات الجزأين بمفاد (واو) الجمع مع أن الاستصحاب فى عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لا يثبت وقوع النجس الموجود فى الماء عند كريته، ولو كان الاستصحاب فى عدم ملاقاه الماء زمان عدم كريته النجاسه جارياً فى الفرض لزم الحكم بطهاره الماء الملاقى للنجس حتى مع عدم العلم بكريته أصلاً بأن احتمل الكريه فيه عند ملاقاته؛ لأن الاستصحاب فى عدم الملاقاه زمان قله الماء فى الفرض أيضاً يجرى ويعارض بالاستصحاب

....

فی عدم الکریه زمان الملاقاه فیرجع إلی أصاله الطهاره بعد تعارض الاستصحابین وتساقطهما، وهذه المسأله سیاله تجری فیما إذا حدث أمران وکان الأثر مترتباً لعدمه زمان الآخر المعلوم حدوثه کما إذا انقضت العده فی المرأه المطلقه بطلاق رجعی وحصل الرجوع فیشک فی أن الرجوع کان قبل انقضاء العده أو بعد انقضائها فإنه علی ما ذکرنا الرجوع محرز بالوجدان فیستصحب عدم انقضاء العده فی ذلک الزمان فیحکم بصحه الرجوع ولا یعارض باستصحاب عدم حصول الرجوع زمان العده فإنه لو صحت هذه المعارضه لجرت فیما إذا حصل الرجوع مع الشک فی انقضاء العده فعلًا من غیر علم بانقضائها؛ لأن الرجوع لم یکن فی زمان فیحتمل بقاؤه علی عدمه زمان العده لاحتمال انقضائها عند حصول الرجوع، وکما یقال بأن الاستصحاب فی هذه الموارد فی ناحیه عدم الرجوع زمان العده یرجع إلی نفی المعیه کذلک الکلام فی مسأله العلم بالحادثین، وقد ورد فی صحیحه زراره الاستصحاب فی ناحیه الوضوء والحکم بصحه الصلاه مع ذلک الوضوء المستصحب مع أنه بناءً علی المعارضه لا یمکن أن یقال نفس الصلاه محرزه بالوجدان والوضوء بالاستصحاب لجریان الاستصحاب فی عدم الصلاه زمان الوضوء. ودعوی أن الشک فی الصلاه زمان الوضوء مسبب عن الشک فی بقاء الوضوء زمان الصلاه فیکون الاستصحاب فی ناحیه الوضوء أصلًا سببیاً حاکماً علی الاستصحاب فی ناحیه تحقق الصلاه زمان الوضوء کما تری لما تقدم من أن مجرد المنشئیه لا تصحح الحکومه بل لابد فی الحکومه من کون الترتب شرعیاً فحصول الصلاه بالوضوء مع بقاء الوضوء عقلی. والجواب الصحیح أن متعلق التکلیف حصول ذات الأمرین فی زمان واحد فی موارد الجزء وحصول الصلاه زمان الوضوء کما فی مراد الشرط وإذا أتی بالصلاه وتعبد

وإما يكون مترتّباً على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر، فاستصحاب العدم فى مجهول التاريخ منهما كان جارياً، لإتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه فى زمان، وإنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تاره وعدم جريانه كذلك أخرى.

الشارع بكونه زمان الوضوء تحقق متعلق التكليف.

لا يقال: فكيف يكون مورد التعارض فى مسأله العلم بحدوث الحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما.

فإنه يقال: مورده أن يكون العنوان الواحد منطبقاً على كل من الحادثين، ويكون عدم كل منهما زمان حدوث الآخر موضوعاً لحكم يخالف حكم الآخر كما إذا مات أخوان ليس لهما وارث من الطبقه الأُولى وشك فى المتقدم فى الموت منهما. فكما أن بقاء الأخ الأكبر زمان موت الأخ الأصغر موضوع لكونه وارثاً للميت أى الأخ الأصغر كذلك بقاء الأخ الأصغر على حياته زمان موت الأكبر موضوع لكونه وارثاً للأخ الأكبر وفى الفرض يقع التعارض فى ناحيه الاستصحاب فى حياه كل منهما زمان موت الآخر، وفى مثل ذلك إذا لم يحرز الموت فى ناحيه أحدهما بخصوصه أصلاً بل احتمل ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم موته زمان موت الآخر بلا معارضه، وكذلك إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم موت أحدهما بخصوصه زمان موت الآخر كما فى موت أخوين لأحدهما بخصوصه وارث من الطبقه الأُولى دون الآخر فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيه حياه الأخ الذى له وارث من الطبقه الأُولى زمان موت الآخر ولا يجرى الاستصحاب فى ناحيه من ليس له وارث فإنه لا أثر لحياته عند موت أخيه حتى تحرز بالاستصحاب هذا بالإضافه إلى العنوان الواحد المنطبق على كل من الحادثين، وأما إذا كان ظاهر الخطاب الشرعى كون

فانقـدح أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولی التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه فی المختلفين، فيما اعتبر فی الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلی الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه وشک فيها، کما لا يخفی.

کما انقدح أنّه لا مورد للإستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان[۱]

الشـیء محکوماً بحکم عنـد حـدوث الآخر ومحکوماً بحکم خلاف عدم حدوثه فإن اُحرز ذلک الشـیء واُحرز عدم الآخر يثبت الحکم المترتب علی ذلک الشـیء عند عدم حدوث الآخر نظير کون ملاقاه النجس الماء منجساً له إذا لم يکن کراً علی ما تقدم فی مسأله الکريه والملاقاه ومسأله الرجوع فی الطلاق زمان العده أو بعد انقضائها.

لا يقال: الاستصـحاب فی عـدم ملاقاه ما صار کراً إلی زمان بلوغه إلی حدّه ليس لنفی تنجس الماء ليقال: أنه قد اُحرز الموضوع لتنجسه بل الاستصحاب لإثبات کون الماء المفروض داخل فی موضوع الماء المعتصم حيث إن الراکد المعتصم ما إذا وصل حد الکر ولم يلاق إلی بلوغه إلی ذلک الحـد النجاسه فإنه يقال: قـد اُحرزت ملاقاته النجاسه بالوجـدان ومقتضـی الاستصـحاب قلته ذلـک الزمـان مع أن بلوغ المـاء کراً موضوع للاعتصام بالإضافه إلی وقوع النجاسه فيه زمان کريته والاستصـحاب فی عـدم وقوع النجاسه المفروضه فيه زمان قلته لا يثبت وقوعها فيه فی زمان کريته.

فی تعاقب الحالتين والشک فی المتقدم منهما

[۱] بقی الکلام فيمـا إذا تعـاقبت حالتـان مختلفتـان وشک فی المقـدم والموءخر منهما کما إذا علم المکلف بالوضوء والحـدث وشک فی المقدم منهما والموءخر منهما فقد ذکر الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب فی ناحيه شیء منهما مع الجهل

كالطهاره والنجاسه وشک فی ثبوتهما وانتفائهما للشک فی المقدّم والموءخّر منهما وذلک لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقّنه المتّصله بزمان الشک فی ثبوتهما، وترددها بين الحالتين، وأنّه ليس من تعارض الإستصحابين، فافهم وتأمل فی المقام فإنّه دقيق.

بتاريخهما من حيث الحدوث لعدم الحاله السابقه المحرزه اتصال زمان شكها بها وأن عدم جريانه ليس للتعارض بين الاستصحابين ومع العلم بتاريخ حدوث أحدهما فمقتضى ما ذكره جريان الاستصحاب فی ناحيته لتعين الحاله السابقه فيه بخلاف المجهول تاريخه فإنه لا يحرز فيه اتصال زمان شكه بزمان يقينه والمحكی عن جامع المقاصد أنه مع اختلاف الحالتين يوءخذ بضد الحاله السابقه على الحالتين.

وذكر بعض الأعلام قدس سره فی تقريبه ما حاصله أنه يعتبر فی جريان الاستصحاب العلم بالحاله السابقه تفصيلًا أو إجمالاً وهذا العلم حاصل بالإضافه إلى ضد الحاله السابقه على الحالتين؛ ولذا يجرى الاستصحاب فی ناحيتها للشک فی بقائها وغير حاصل بالإضافه إلى الحاله الموافقه ولذا لا يجرى الاستصحاب فی ناحيتها مثلًا إذا كان المكلف على حدث أصغر فی أول النهار ثم علم بالوضوء والنوم بعد أول النهار وشک فی أنه توضأ ثمّ نام فالآن محدث أو أنه نام ثمّ توضأ فالآن على طهر فيكون المكلف على علم بحصول الطهاره له بوضوئه ويحتمل بقاء تلک الطهاره فعلاً ـ فيستصحب وأما بالإضافه إلى الحدث فلا ـ مجرى للاستصحاب؛ لأنه إن اُريد الحدث أول النهار بأن يكون المستصحب نفس ذلک الحدث فقد علم بانتقاضه، وإن اُريد حدث آخر غيره فلا علم بحصوله؛ لأن العلم بالنوم مع احتمال كونه قبل الوضوء لا يوجب العلم بحدوث حدث آخر نعم يحتمل كونه بعد الوضوء فإنه على هذا التقدير حدث آخر ولكن ذلک مجرد احتمال لا يقين به.

....

لا يقال: العلم بالحدث عند نومه محرز فيستصحب ذلك الحدث سواء كان حدوثه من أول النهار أو عند النوم.

فإنه يقال: لا يمكن أن يكون هذا الاستصحاب شخصاً؛ لأن الحاصل بالنوم غير محرز والحاصل من الأول غير باق فيتعين أن يكون المستصحب من قسم الكلى أى طبيعى الحدث الأصغر من غير ملاحظه كونه من الأول أو بالثانى والاستصحاب فى ناحيه الطبيعى غير جار؛ لأنه يعتبر فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى أن يكون الفرد المحتمل حدوثه متصلاً لارتفاع الفرد الأول أو مقارناً لحدوث الفرد الأول لئلا يتصل العدم فى الطبيعى بين ارتفاع الفرد الأول وحدوث الفرد الثانى المحتمل حدوثه ولكن فى المقام لو كان حدث آخر بالنوم غير الحدث الذى كان فى أول النهار لكان الحدث الأصغر منفصلاً عن الأول بالوضوء فى الوسط.

ثمّ إنه قدس سره ذكر إذا كان تاريخ حدوث إحدى الحالتين معلوماً فإن كان المعلوم تاريخها ضداً للحاله السابقه فيجرى الاستصحاب فى ناحيتها بلا معارض لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيه المجهول تاريخها بعين ما تقدم وأما إذا كان المعلوم تاريخها موافقاً للحاله السابقه للحالتين فيجرى الاستصحاب فى ناحيتها وناحيه المجهول تاريخه ويسقطان بالمعارضه فلابد فى إحراز شرط الصلاه من الوضوء لها بمقتضى قاعده الاشتغال.

أقول: لم يظهر الفرق بين ما كان الموافق للحاله السابقه معلوم التاريخ أو مجهوله فإنه إن اُريد مع العلم بتاريخ النوم يستصحب الشخص أى الحدث الحاصل بالنوم فلا علم بالحدث الحاصل بالنوم، وإن اُريد الحدث الحاصل بالسبب السابق فقد ارتفع ذلك الحدث قطعاً بالوضوء وإن اُريد استصحاب الحدث عند النوم فإنه قطعى

....

بأی سبب حصل بالسابق أو النوم ليكون الاستصحاب فيه من قبيل الاستصحاب فی القسم الثانی فيجری هذا فی فرض كونهما مجهولی التاريخ أيضاً فإنه كما يستصحب ضد الحاله السابقه لتمام ركنی الاستصحاب فيه كذلك يجری فی الموافق للحاله السابقه بأن يقال زمان النوم الحدث كان محرزاً ويحتمل بقاؤه ولو بكون ذلك الحدث حدوثه بذلك النوم.

والحاصل: أن القسم الثالث من الكلی الذی منعنا فی السابق جريان الاستصحاب فيه، والتزم القائل قدس سره بما ذكر جريانه فيه، ويعتبر فی الجريان كون حدوث الفرد مقارناً لارتفاع الفرد المتيقن أو مقارناً لوجوده هو ما إذا كان اليقين بالطبيعی لليقين بالفرد المحرز انتفاؤه والشك فی بقائه لاحتمال حدوث فرد آخر، وأما إذا كان اليقين بالطبيعی مع قطع النظر عن اليقين بالفرد السابق كما فی المقام للعلم بكون المكلف محدثاً عند نومه فهذا داخل فی القسم الثانی من الكلی، ولا يعتبر فی جريان الاستصحاب فيه شیء، ولذا جعل ما ذكر من الفرض من القسم الرابع من الاستصحاب فی ناحيه الكلی وإن كان الصحيح القسم الثانی هذا مع قطع النظر عن أن اختلاف موجبات الحدث الأصغر لا دخل له فی الحدث بل المستصحب شخص الحدث الأصغر الذی كان عند النوم سواء كان تاريخ النوم معلوماً أو مجهولاً ولا يعتبر فی جريان الاستصحاب فيه إلّا احتمال بقاء ذلك الشخص ولو لاحتمال كون النوم بعد الوضوء.

لا يقال: قد تقدم انحلال هذا العلم الإجمالی وأن المكلف يعلم بارتفاع الحدث السابق على الحالتين، ويحتمل حدوث حدث آخر، ولا يقين به ليجری الاستصحاب فی ناحيه بقائه.

....

فإنه يقال: العلم بارتفاع الحدث الناشئ من الموجب السابق لا يمنع عن تحقق أركان الاستصحاب؛ لأن حدوث الحدث بموجب معين لا ـ أثر له وإنما الأـثر مترتب على الحاله التى كان عليها المكلف عند بوله سواء كان الحدث به أو بالموجب السابق، وإن تلك الحاله مما يحتمل بقاؤها فعلاً ولو لاحتمال كون الوضوء قبلها كما أن الأثر مترتب على الحاله التى يعبر عنها بالطهاره أو حاله الوضوء، ويحتمل بقاؤها لاحتمال كون الوضوء بعد البول.

ومما ذكرنا يظهر الحال أنه لو علم بحدوث ما يوجب النجاسه وما يوجب الطهاره لشىء وشك فى المتقدم والمتأخر منهما مع العلم بأن الشىء المفروض كان قبلهما نجساً أنه لا عبره بالعلم بالنجاسه السابقه لارتفاعه قطعاً ولكن يجرى الاستصحاب فى بقاء نجاسته التى كانت عند حدوث ما يوجبها ولو لاحتمال كونها بعد حدوث ما يوجب طهارته، ويتعارض مع طهارته التى كانت عند عروض ما يوجب طهارته فيرجع بعد ذلك إلى أصاله الطهاره بلا فرق بين العلم بتاريخ أحدهما أو الجهل بتاريخهما، وكل ذلك؛ لأن اليقين بوجود الشىء لا يرفع اليد عنه إلّا باليقين بارتفاعه وعدم بقائه كما هو مقتضى أخبار النهى عن نقض اليقين إلّا باليقين على خلافه واليقين بالخلاف بالإضافه إلى السابق على الحالتين، وأما بالإضافه إلى الحاله التى كانت عند حدوث الموجب ثانياً لتلك الحاله فلا يقين بارتفاعها، وإن لم يعلم بحدوثها بذلك الموجب غايه الأمر يكون الاستصحاب فى الفرض من قبيل الاستصحاب فى الفرد المردد الذى تقدم جريانه لتمام أركان الاستصحاب فيه.

فى ما ورد فى إهراق الإناءين مع انحصار الماء فيهما

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد ورد فى إناءين يعلم المكلف بنجاسه أحدهما

....

وليس له ماء آخر أنه يهريقهما ويتيمم(١)، وذكر جماعه منهم الماتن قدس سره أن الحكم الوارد أی التيمم للصلاه علی القاعده بحيث لولا ـ النص لقلنا به أيضاً فإن المكلف بعد التوضؤ من كل منهما وأن يعلم أنه توضأ بوضوء صحيح كما إذا طهر أعضاء الوضوء قبل التوضؤ بالماء الثانی إلّا أنه يبتلی بالخبث الاستصحابی فی أعضائه حيث يعلم عند التوضؤ بالماء الثانی قبل جريان الماء علی عضوه بنجاسه ذلك العضو أما بالماء الأول أو الثانی، وتلك النجاسه تستصحب بعد الوضوء بالثانی وتمنع عن الصلاه، ولكن لا يخفی أن مقتضی ما تقدم أنه كما يجری الاستصحاب فی ناحيه هذه النجاسه العارضه كذلك يجری فی ناحيه الطهاره المعلومه حصولها عند استعمال الطاهر من الماءين وبعد تساقطهما يرجع إلی أصاله الطهاره فی الأعضاء، وأما الحدث فالمكلف علی يقين من ارتفاعه عند التوضؤ بالأول أو بالثانی.

نعم، يمكن أن يقال لا ـ مجری لأصاله الطهاره فی الأعضاء؛ لأن المكلف عند غسل أول عضو بالماء الثانی يعلم إجمالاً نجاسه هذا العضو أو العضو الثانی الذی لم يغسل، وبعد تساقط أصاله الطهاره فی كل منهما أيضاً لا يمكن الرجوع إلی أصاله الطهاره فی الأعضاء بعد غسلها بالماء الثانی علی ما هو المقرر فی محله من أن زوال العلم الإجمالی بزوال بعض الأطراف لا يوجب جريان الأصل النافی الساقط من قبل فی الطرف الباقی، وعلی ذلك يبقی احتمال تنجس الأعضاء مانعاً عن الصلاه، ولكن هذا المحذور يمكن علاجه بتكرار الصلاه بعد كل من الوضوء الأول والوضوء بالماء الثانی وبذلك يحرز الإتيان بالصلاه مع الطهاره من الحدث والخبث ولعل حكمه ما

١- (١) انظر الكافی ٣ : ١٠.

....

ورد من الحكم التعبدى بإهراق الماءين والتيمم للصلاه صعوبه هذا النوع من الاحتياط لنوع الناس أو عدم الابتلاء بتنجس الأعضاء بالإضافه إلى الصلاه التى لم يدخل وقتها.

لا يقال: كيف لا يجوز الاكتفاء بصلاه واحده بعد الوضوءين على ما تقدم فإن احتمال النجاسه فى الأعضاء لا أثر له فإن المانع عن الصلاه هى نجاسه الثوب والبدن إذا كانت محرزه.

فإنه يقال: النجاسه المحتمله على تقديرها مانعه فى أطراف العلم الإجمالى كما يشهد بذلك ما ورد فى صحيحه زراره(١) من أمره عليه السلام بغسل تمام الناحيه من الثوب إذا علم إجمالاً تنجس موضع منها، وقد تقدمت هذه الصحيحه عند التعرض للأخبار الوارده فى بيان اعتبار الاستصحاب، وربما يقال: أنه إذا أمكن تطهير أعضاء الوضوء بعد الوضوء بالماء الثانى ببقيه الماء الأول يحرز طهاره الأعضاء من النجاسه المعلومه بالإجمال من قبل وإن احتمل تنجس الأعضاء ثانياً، ومعه لا حاجه إلى تكرار الصلاه بعد كل وضوء لعلمه بصحه أحد الوضوءين وجريان أصاله الطهاره فى أعضائه لكون تنجسها ثانياً خارجاً عن طرفى العلم الإجمالى الأول.

ودعوى حصول العلم الإجمالى ثانياً أما بنجاسه العضو الذى غسله بالماء الأول أو العضو الذى لم يغسله ثانياً لا يمكن المساعده عليها؛ لأن هذا العلم الإجمالى غير منجز لسقوط الأصل النافى فى العضو الذى لم يغسله بالماء الأول ثانياً قبل ذلك بالمعارضه فهذا نظير العلم الإجمالى بعد ملاقاه طاهر لأحد طرفى

١- (١) تهذيب الأحكام ١ : ٤٣٢، الباب ٢٢، الحديث ٨.

....

العلم الإجمالی بالنجاسه حيث إن العلم الإجمالی الحاصل بنجاسه الملاقی (بالکسر) أو الطرف الآخر للملاقی (بالفتح) لا أثر له لسقوط الأصل النافی فی الطرف للملاقی (بالفتح) بالمعارضه مع الأصل النافی فی ناحيه نفس الملاقی (بالفتح) قبل حصول الملاقاه.

ثمّ إن مورد النص وإن كان إناءين من الماء الطاهر وقع قذر فی أحدهما ولم يعلم أيهما ولم يجد المكلف ماءً آخر لكن الحكم يجرى فيما إذا كان كلّ من الإناءين نجساً ووقع المطهر لأحدهما ولم يعلم الطاهر من المتنجس فإنه لا يحتمل تعين التيمم أو جوازه فی مورد النص وتعين الوضوء فی الفرض بما تقدم. نعم، يفترق هذا المورد عن مورد النص فی الملاقی لأحد الماءين فإنه فی الفرض يحكم بنجاسته وفی مورد النص بالطهاره كما تقدم الكلام فی ذلک فی بحث الملاقی لبعض أطراف العلم، ولا فرق فی فرض الحكم بنجاسه الملاقی لأحدهما بين أن لا يعلم من الأول وقوع المطهر فی أيهما وبين ما علم أولاً ما وقع فيه المطهر ثمّ اشتبه ذلک بغيره بأن علم وقوعه على إناء زيد ولكن اشتبه إناؤه بغيره كما لا فرق بين ما إذا علم وقوع المطهر على أحدهما خاصه أو احتمل وقوعه على كل منهما فإنه فی جميع الفروض الثلاثه يحكم بنجاسه الملاقی لأحدهما، وقد منع المحقق النائينی قدس سره جريان الاستصحاب فی بقاء الإناءين على نجاستهما بدعوى أن التمسک بأخبار لا تنقض فی صوره العلم بطهاره أحدهما بالتعيين الخارجی أو بالعنوان من التمسک بالعام فی شبهته المصداقيه؛ لأن الملحوظ منهما يحتمل أن يكون نقض اليقين بنجاسته من نقضه باليقين بالطهاره لاحتمال كونه الإناء الذی علم طهارته عيناً أو بالعنوان المعين، ومنع أيضاً جريانه فی فرض ما إذا علم إجمالاً بوقوعه على أحدهما لا بعينه بدعوى

....

أن الاستصحاب أصل محرز يكون مفاده اعتبار العلم بالشيء ومع العلم بطهاره أحد الإناءين وجداناً لا يمكن اعتبار المكلف عالماً بنجاسه كل منهما ولكن لا يخفى ما فى الدعويين أما الدعوى الأُولى فقد تقدم أن المعتبر فى جريان الاستصحاب فعليه اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها وهذا حاصل فى كل واحد من الإناءين مع لحاظه فى نفسه والشبهه المصداقيه فى العلم والشك غير متصور، وأما الدعوى الثانيه فلأن الاستصحاب ولو كان أصلًا محرزاً إلّا أنه ليس من العلم الوجدانى حتى يوجب العلم بالنجاسه فى أحدهما العلم بطهاره الآخر كما لا يعتبر فى مثبتاته كبعض الأمارات فلا منافاه بين أن يعتبر الشارع المكلف عالماً بنجاسه هذا الإناء ما دام يحتملها ويعتبره عالماً بها أيضاً ما دام يحتملها فى الآخر منهما.

الاستصحاب فى صحه العمل عند الشك فى مانعيه شيء فيه

تنبيه: قد ذكر الماتن قدس سره فى بحث دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين أنه قد يتمسك عند الشك فى مانعيه شيء للواجب الارتباطى باستصحاب الصحه وهو لا يخلو عن نقض وإبرام ويأتى تحقيقه فى الاستصحاب ولكنه قدس سره لم يتعرض لذلك ونتعرض له تبعاً للشيخ قدس سره فنقول: الشك فى المانع يكون بالشبهه الموضوعيه تاره كما إذا شك فى صلاته أنه زاد ركوعاً أم لا ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم صدور ذلك المانع ويحرز بذلك الامتثال فإنه كما يحرز حصول الشرط بالاستصحاب كما تقدم كذلك يحرز به عدم المانع حيث لا فرق بين شرط متعلق التكليف ومانعه فى كون كل منهما مأخوذاً فى متعلق الأمر، غايه الأمر فى مورد الشرط القيد وجودى، وفى مورد المانع عدمه قيد وهذا الاستصحاب يجرى حتى فيما كان الشك فى مانعيه الموجود بالشبهه الموضوعيه

....

كما إذا علم أنه كبر بعد ركوعه ولكن شك فى أنها كانت بقصد الذكر بعد الركوع أو بقصد تكبيره الإحرام فإن مقتضى الاستصحاب أنه لم يأت بها بقصد تكبيره الإحرام، وكذا الحال فيما إذا شك فى القاطع بالشبهه الموضوعيه فإن الاستصحاب مقتضاه إحراز الامتثال بضم الوجدان إلى الأصل: لأن مقام الامتثال كمقام ثبوت التكليف قابل للتعبد.

وأما إذا كانت الشبهه حكميه فقد فصل الشيخ قدس سره بين الشك فى مانعيه شىء وقاطعيته والتزم بجريان الاستصحاب فى الثانى وعدم جريانه فى الأول، وإذا لم يعلم أن تكرار القراءه من أولها إلى آخرها مانع فى الصلاه وذلک فإنه وإن قيل فى الفرض باستصحاب الصحه بعد تكرارها حيث إنها كانت صحيحه قبل التكرار فيستصحب بقاؤها عليها إلّا أن الاستصحاب غير صحيح فإنه إن اُريد استصحاب الصحه التأهليه فبقاؤها محرز حتى فى موارد العلم بحصول المانع حيث إن الصحه التأهليه كون المأتى به من الأجزاء السابقه بحيث لو لحقت بها سائر الأجزاء بشرايطها وفقد موانعها تحقق متعلق التكليف والكلام والشک فى لحوق سائر الأجزاء بشرايطها وعدم موانعها، وان اُريد الاستصحاب فى الصحه الفعليه فلا علم بها ليجرى الاستصحاب فى ناحيه بقائها؛ لأنها تحصل بتحقق تمام الأجزاء بشرايطها وفقد موانعها.

لا يقال: لا بأس بجريان الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل المانعيه للمشكوك.

فإنه يقال: هذا الاستصحاب معارض بعدم تعلق التكليف بالأجزاء مطلقاً على ما تقدم فى بحث دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين. نعم، إذا شک فى قاطعيه شىء فلا بأس بالاستصحاب فى ناحيه الهيئه الاتصاليه التى كانت متحققه

....

للأجزاء كما إذا شك فى أن الضحك فى غير صوت ظاهر قاطع للصلاه أم لا.

أقول: لا ـ يكون شىء مانعاً أو قاطعاً إلاّ ـ باعتبار عدمه فى متعلق التكليف غايه الأـمر يعتبر تاره عدمه عند الاشتغال بالأجزاء كالاستقرار المعتبر فى أجزاء الصلاه وإما مطلقاً كترك القهقهه والتكلم والحدث حتى فى الآنات المتخلله بين الأجزاء. ودعوى أن مع اعتبار الهيئه الاتصاليه فى الأـجزاء لم يعتبر عدم ما يسمى قاطعاً فى نفس متعلق التكليف بل المأخوذ فيه تلك الهيئه الاتصاليه التى يعد شيئاً واحداً لا يمكن المساعده عليها فإنه لا معنى لانقطاع الهيئه الاتصاليه بدون أخذ عدم شىء فى متعلق التكليف بوجه ولو اُغمض عن ذلك فيجرى فى الاستصحاب فى ناحيه تلك الهيئه الاتصاليه ما تقدم فى استصحاب الصحه فإن كان المستصحب فى ناحيه الهيئه الاتصاليه الفعليه بين تمام العمل فذلك غير متيقن وبالإضافه إلى الأجزاء المأتى بها محرز ولكن لا يثبت تحققها فى الأجزاء السابقه مع اللاحقه، وإن أراد ما تكون بين السابقه وما يأتى بعد ذلك حيث كانت هذه الهيئه محرزه قبل الإتيان بالقاطع المشكوك فالمتعين فى الجواب أنه لا معنى لهذه القاطعيه إلاّ أخذ عدم ذلك المشكوك فى متعلق الأمر بالصلاه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا عند الشك فى مانعيه الموجود بالشبهه الموضوعيه يرجع إلى الاستصحاب فى عدم تحقق المانع إنما يتم فيما أمكن إحراز أن الموجود ليس داخلاً ـ فى المانع كما مثلنا بزياده تكبيره الإحرام حيث إن تكبيره الإحرام التكبيره التى قصد بها الدخول فى الصلاه وإذا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم قصده الدخول بها فى الصلاه ينفى كونها تكبيره الإحرام، وأما إذا لم يمكن ذلك الإحراز بأن كان إحراز عدم المانع بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، ولم تكن لهذه

الثانی عشر _ أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لابد أن یکون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم کذلک، فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیه، أو الموضوعات الصرفه الخارجیّه، أو اللغویه إذا کانت ذات احکام شرعیه[۱].

القضیه حاله سابقه وقلنا بأن الاستصحاب فی العدم الأزلی غیر جار حیث لا یحرز به مفاد القضیه السالبه بانتفاء المحمول کما فی اشتراط الصلاه بعدم کون الملبوس أو المحمول مما لا یوءکل لحمه فالاستصحاب فی عدم لبس أو حمل ما لا یؤکل لا یثبت أن الملبوس أو المحمول لیس مما لا یوءکل. نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب فی العدم الأزلی وإحراز مفاد السالبه بانتفاء المحمول به صح الاستصحاب کما أوضحنا کل ذلک فی بحث الصلاه فی اللباس المشکوک.

وعلی الجمله تاره یکون صرف وجود الطبیعی مانعاً عن تحقق المأمور به بحیث لو اضطر إلی فرد من ذلک الطبیعی لم یتحقق المأمور به أو سقط الطبیعی عن المانعیه، وفی هذا الفرض یمکن عند احتمال وجود منه مع المأتی به یمکن إحراز عدم الطبیعی بالاستصحاب، ویترتب علی ذلک أنه مع الاضطرار إلی ارتکابه وعدم سقوط التکلیف بالمأمور به بذلک لا یفترق ارتکاب القلیل أو الکثیر، وأما إذا کان مانعیه الطبیعی انحلالیه فلا یجدی الاستصحاب فی عدم تحقق المانع فی إثبات عدم مانعیه الموجود المشکوک بل لابد من جریان الأصل فی ناحیه نفس الموجود المشکوک.

[۱] ذکر قدس سره أنه کما یجری الاستصحاب فیما کان المستصحب حکماً شرعیاً فرعیاً أو کان موضوعاً له سواء کان ذلک الموضوع من الاُمور الخارجیه کالاستصحاب فی ناحیه کون المایع خمراً أو من الاُمور اللغویه کالاستصحاب فی ناحیه بقاء اللفظ علی ظهوره الأولی الموضوع للحجیه کما فی موارد أصاله عدم النقل کذلک یجری

وأما الأمور الإعتقاديّه التی کان المهم فیها شرعاً هو الإنقیاد والتسلیم والإعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الاعمال القلبیه الإختیاریّه، فکذا لا إشکال فی الاستصحاب فیها حکماً وکذا موضوعاً، فیما کان هناک یقین سابق وشک لاحق، لصحه التنزیل وعموم الدلیل، وکونه أصلاً عملیاً إنما هو بمعنی أنه وظیفه الشاک تعبّداً، قبالاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیّات، فیعم العمل بالجوانح کالجوارح، وأما التی کان المهم فیها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ویجری حکماً، فلو کان متیقّناً بوجوب تحصیل القطع بشیء ـ کتفاصیل القیامه ـ فی زمان وشک فی بقاء وجوبه، یستصحب.

فیما کان المستصحب من الاُمور الاعتقادیه فإن الاُمور الاعتقادیه علی نحوین:

ـــ قسم یکون المطلوب فیها التسلیم قلباً وعقد القلب والبناء القلبی علیه وهذا النحو من فعل النفس فی مقابل العمل بالجوارح کالاعتقاد بالحشر بخصوصیاته حیث یمکن تسلیم النفس لها ولو من غیر العلم بتلک الخصوصیات.

ـــ وقسم یکون المطلوب فیها معرفتها وتحصیل الیقین بها کوجوب معرفه الإمام علیه من غیر فرق بین کون هذا الوجوب عقلاً أو شرعاً.

وعلی ذلک فلو شک فی وجوب الاعتقاد بشیء أو وجوب المعرفه وتحصیل الیقین به فیستصحب وجوبهما مع کون الحاله السابقه وجوبهما ولو شک بنحو الشبهه فی الموضوع فإن کان المطلوب فی ذلک الأمر الاعتقاد والتسلیم به قلباً فلا بأس بالاستصحاب فی ناحیته بخلاف ما إذا کان المطلوب معرفته والیقین به فلا یجری مثلاً إذا شک فی حیاه الإمام علیه السلام وجب تحصیل العلم بحیاته ولا یجری الاستصحاب فی حیاته من هذه الجهه ولو فرض عدم إمکان تحصیل العلم به ولو فی زمان فمع جواز التنزل إلی الظن تعین تحصیله وإلاّ سقط وجوب المعرفه ما دام غیر

وأما لو شك فى حياه إمام زمان مثلاً فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكـانه، ولاـ يكـاد يجـدى فى مثـل وجوب المعرفه عقلاًـ أو شـرعاً، إلاّـ إذا كان حجةً من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضـاً، فالإعتقاديّات كسائر الموضوعات لابـد فى جريانه فيها من أن يكون فى المورد أثر شـرعى، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلّقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقـد انقـدح بـذلك أنه لاـ مجـال له فى نفس النبوّه إذا كـانت ناشـئه من كمـال النفس بمثـابه يوحى إليها، وكانت لازمه لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينيه،

متمكن وعلى ذلـك فالاستصـحاب يفيـد فى هـذا القسم أيضـاً فيمـا كـان موجبـاً للظن بالبقاء مع جواز التنزل إلى الظن مع عـدم إمكان تحصـيل اليقين وجريان الاستصـحاب فيما ذكر لا ينافى كونه أصـلاً عملياً فإن معنى كونه أصلاً عملياً أنه ليس من الدليل الاجتهادى لا أنه يختص جريانه بموارد العمل بالجوارح ولا يجرى فى مورد الاعتقاديات.

أقول: الظاهر عدم جريان الاستصـحاب فى الموضوعات اللغويه فإن الاستصحاب فى ناحيه بقاء الوضع الأول لا يثبت ظهور اللفظ فى معنـاه الاسـتعمالى وكـذلك لاـ يعيّنه الاستصـحاب فى نـاحيه بقـاء ظهوره التصورى حيث إنه لاـ يثبت أن المتكلم قصـده فى استعماله اللفظ والحجيه مترتبه على الظهور الاستعمالى فى كلام المتكلم اللازم لظهوره التصورى عاده مع كونه فى مقام التفهيم، وأصاله عدم النقل المحرز به المدلول الاسـتعمالى فى مقام التفهيم فى نفسـها أصل عقلائى لم يردع عنها الشارع ولذا يوءخذ بها حتى مع الالتزام بعدم اعتبار الاستصحاب.

ولو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبه وعدم بقائها بتلک المثابه، کما هو الشأن فی سائر الصفات والملکات الحسنه الحاصله بالریاضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعی مهم لها یترتّب علیها باستصحابها[۱].

نعم لو کانت النبوّه من المناصب المجعوله وکانت کالولایه، وإن کان لابد فی إعطائها من أهلیه وخصوصیه یستحق بها لها، لکانت مورداً للإستصحاب بنفسها، فیترتب علیها آثارها ولو کانت عقلیه بعد استصحابها، لکنه یحتاج إلی دلیل کان هناک غیر منوط بها، وإلاّ لدار، کما لا یخفی.

وأما ما ذکر من جریان الاستصحاب فی ناحیه التکلیف الاعتقادی عند الشک فی بقائه بنحو الشبهه الحکمیه سواء کان المطلوب مجرد الاعتقاد والتسلیم قلباً أو کان المطلوب تحصیل المعرفه والیقین به فمبنی علی جریان الاستصحاب فی الشبهه الحکمیه وإذا کان بنحو الشبهه فی الموضوع فالاعتقاد والتسلیم به قلباً علی ما هو الواقع ممکن ولا یفید الاستصحاب فی ناحیته ولا یصحح الاعتقاد التفصیلی بل دلیل علی لزومه، وکذلک ما إذا کان المطلوب معرفه ذلک الشیء والیقین به؛ لأن کون الاستصحاب علماً بالبقاء بالإضافه إلی کونه طریقاً یثبت به البقاء فی موارد کون العلم طریقاً محضاً أو مأخوذاً فی الموضوع طریقاً لا فیما وجب تحصیل الیقین والعلم به وصفاً کما هو الحال فی المقام.

[۱] ذکر قدس سره أنه لا مجری للاستصحاب فی نفس النبوه الثابته للنبی بناءً علی أن النبوه مرتبه من کمال النفس بحیث لو کانت بتلک المرتبه یوحی إلیها ما دام صاحبها فی دار الدنیا سواء لم یمکن نزول النفس عن تلک المرتبه أو أمکن نزولها عنها کسائر الصفات والملکات الحاصله للنفس بالریاضات والمجاهدات النفسانیه فإن عدم الجریان فی الأول لعدم الشک فی البقاء وعلی الثانی لعدم أثر شرعی للنبوه یراد

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعه من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر.

ثم لا يخفى أنّ الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلاّ إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلاّ مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

بالاستصحاب ترتيبه عليها لا ـ كونها بنفسها مجعوله شرعاً. نعم، لو قيل بأن النبوه من المناصب المجعوله نظير الولايه المعطاه للمتولى وأن كمال نفس الشخص خصوصيه يستحق بها هذا الجعل والإعطاء فيجرى الاستصحاب فى ناحيتها فيما لو كان لبقائها أثر ولو كان عقلياً يمكن ترتيبه عليها بأن يكون ذلك الأثر العقلى ثابتاً للأعم من النبوه ولو كانت ظاهريه كوجوب إطاعته فى أوامره ونواهيه.

ولكن جريان الاستصحاب فيها موقوف على ثبوت اعتبار الاستصحاب بدليل غير منوط ذلك الدليل بثبوت النبوه له وإلاّ يكون التمسک بالاستصحاب فيها دورياً.

أقول: الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى نبوه شخص حتى بناءً على أنها منصب مجعول؛ لأن المطلوب فى مورد نبوه شخص كإمامه الإمام هو معرفته وتحصيل العرفان به والتصديق بما جاء به أو أبلغه من التكاليف والأحكام ومع التمكن من معرفتها فى شخص من جهه البقاء والارتفاع يجب تحصيل المعرفه ومع عدم التمكن فرضاً يسقط التكليف ما دام غير متمكن، وإن وجب الاعتقاد بما هو الواقع فى هذا الحال أيضاً على نحو الإجمال على ما تقدم.

وأما الاستصحاب فى الأحكام الثابته فى تلك الشريعه فإن أُريد الاستصحاب فى بعض أحكامها بعد الفحص عن بقائها وارتفاعها والشك فى بقائها فمبنى على اعتبار الاستصحاب فى ناحيه الأحكام والتكاليف فى الشبهه الحكميه، وقد تقدم

ومنه انقدح أنه لاـ موقع لتشبّث الكتابى باستصحاب نبوّه موسى أصلًا، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك فى بقائها قائمه بنفسه المقدسه، واليقين بنسخ شريعته، وإلاّ ـ لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا إقناعاً مع الشك، للزوم معرفه النبى بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلًا، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً، والإتكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه إلاّ على نحو محال، ووجوب العمل بالإحتياط عقلًا فى حال عدم المعرفه بمراعاه الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلاّ إذا علم بلزوم البناء على الشريعه السابقه ما لم يعلم الحال.

الكلام فى ذلك فى بحث الاستصحاب فى أحكام الشريعه السابقه، وإن اُريد الاستصحاب فى جميعها فالاستصحاب غير جار إلاّ بعد الفحص عن زوالها ولو بالنظر إلى أدله نبوه النبى اللاحق ومعجزاته، ولو فرض الشك بعد ذلك يكون الاستصحاب موقوفاً على ثبوت اعتباره فى كلتا الشريعتين وغير منوط بإحداهما خاصه فإن اعتباره إن كان منوطاً بالشريعه السابقه يكون التمسك به دورياً، وإن كان بالثانى يلزم من الأخذ به الخلف فيتعين على الشاك الاحتياط فى تكاليف الشريعتين هذا فيما كان تمسك الكتابى بالاستصحاب إقناعياً، وأما إذا أراد إلزام المسلم فلا يلزم بالاستصحاب المسلم لا بالإضافه إلى الاستصحاب فى نفس النبوه، ولا بالإضافه إلى بقاء أحكام الشريعه السابقه فإن المسلم لم يعرف النبى السابق فى صدق نبوته والأحكام التى أتى بها إلاّ بإخبار النبى اللاحق وتصديقه فى أخباره وكتابه الذى أتى به من اللّه ومع هذا اليقين لا شك له فى البقاء، ومع الغض عن هذا اليقين وفرض الشك فى ذلك لا علم له بنبوه النبى السابق وصدق شريعته حتى تستصحب، ولعل ما حكى من قوله عليه السلام من أنا معترفون بنبوه كل موسى وعيسى إذا أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله

الثالث عشر ــ أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب فى مقام مع دلاله مثل العام [۱] لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصّص فى زمان فى أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام.

وننكر نبوه كل من لم يقر بنبوه نبينا يرجع إلى ما ذكر فلا يرد من أن موسى أو عيسى لم يكن كلياً بل شخصاً خارجياً اعترف المسلمون وغيرهم بنبوته.

فى التمسک بالعام بعد ورود التخصيص فيه فى زمان

[۱] قد تقدم أنه مع الدليل الاجتهادى فى مورد ولو كان عاماً أو مطلقاً يقتضى عموم الحكم لا تصل النوبه إلى الاستصحاب حيث إنه أصل عملى ولكن ربما يقع الكلام فى أن للعام أو المطلق دلاله فى المورد لئلا يبقى للاستصحاب موضوع أو أنه لا دلاله لهما على حكم المقام ليكون فيه مجال للاستصحاب على تقدير تحقق أركانه، وقد ذكر الماتن قدس سره أنه ربما لا يكون مدلول العام بالإضافه إلى الأزمان انحلالياً بأن يستفاد منه بالإضافه إلى كل واحد من أفراده حكم واحد استمرارى كما يقال فى مفاد قوله سبحانه: «أوفوا بالعقود» من أن كل ما يوجد من العقد فى الخارج يحكم عليه بلزوم الوفاء به فى عمود الزمان بحيث ينتزع منه لزوم ذلك العقد وقد يكون مدلوله انحلالياً حتى بالإضافه إلى الأزمان لأفراده بحيث يستفاد منه الحكم لكل من أفراده فى كل من الأزمنه كما إذا ورد فى الخطاب أكرم كل عالم فى كل زمان أو أشبع كل جائع.

والخاص الوارد على خلاف حكم العام أيضاً على قسمين:

ــ فتاره يكون الزمان ظرفاً لحكمه كما ورد فى الخطاب إذا اشتريت متاعاً فيه عيب لا تعلمه فلك الخيار فى رده.

ــ وأُخرى يكون الزمان فيه مفرداً بأن يوءخذ الزمان فيه قيداً للمتعلق أو الموضوع كما ورد لا تكرم زيد العالم يوم الجمعه، وعلى ذلك فلو كان الحكم فى ناحيه العام

....

حكماً استمرارياً لكل فرد والزمان فى ناحيه الخاص ظرفاً للحكم بالخلاف ففى صوره الشك فى بقاء حكم الخاص بعد زمان فى كونه على حكم العام أو أنه على حكمه السابق لا يمكن التمسك بالعام فى ثبوت حكمه له: لأن العام لا يتكفل لعود الحكم بعد انقطاعه بل مدلوله ثبوت حكم واحد مستمر بحسب عمود الزمان ومدلول خطاب الخاص أو دليله خروج الفرد الفلانى عن العام بعدم ثبوت ذلك الحكم الواحد المستمر له، وعلى الجمله خطاب العام لا يتكفل لبيان حكمين لكل فرد من أفراد العام بل مدلوله ثبوت حكم واحد مستمر، وبعد خروج فرد من ذلك العام يتمسك بعد زمان اليقين بالاستصحاب فى بقاء الحكم الخاص هذا فيما إذا كان مدلول الخطاب فى ناحيه الخاص انقطاع حكم العام فى ذلك الفرد، وأما إذا كان مدلوله فى ناحيته خروج فرد عن العام من الأول وكان من حيث استمرار خروجه وعدمه مجملاً ـ فيمكن التمسك بالعام بالإضافه إلى غير زمان اليقين فيه فيكون زمان ثبوت حكم العام واستمراره فى ذلك الفرد بعد انقضاء مقدار مدلول خطاب الخاص مثلًا يصح التمسك بعموم أوفوا بالعقود لو خصص بخيار المجلس ونحوه فيما إذا شك فى مقدار ثبوت هذا الخيار من حيث الزمان ولا يصح التمسك به فيما إذا شك فى مقدار الخيار فيما إذا ثبت لا ـ فى زمان حدوث العقد فإنه إذا انقطع حكم العام فى الوسط يستصحب فى ناحيه الخيار الثابت فى الأثناء لما ذكرنا من عدم تكفل العام لحكمين لفرد من أفراده. ومما ذكر يظهر أنه لو كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الثانى بأن يكون الزمان مفرداً فى ناحيه كل من العام والخاص يتمسك فى غير مدلول الخاص بعموم العام بلا ـ إشكال حيث إن العام يتكفل لثبوت الحكم لذلك الفرد فى ذلك الزمان وغيره من الأزمنه ولم يدلّ الخاص على خلافه.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تاره يكون ــ بملاحظه الزمان ــ ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الإستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام. وكذلك مفاد مخصّصه، تاره يكون على نحو أخذ الزمان ظرف إستمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً فى موضوعه.

وأما إذا كان مفاد العام بالنحو الأول أى ثبوت حكم واحد مستمر لكل من أفراد العام ومفاد خطاب الخاص بنحو أخذ الزمان قيداً فلا يمكن التمسك بالعام فى غير زمان دلاله الخاص كما أنه لا يجرى الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص المفروض فيه أخذ الزمان قيداً لحكمه لكون ذلك من إسراء حكم من موضوع إلى غيره.

نعم، إذا كان الأمر بالعكس بأن كانت دلاله العام بالإضافه إلى الأزمنه أفرادياً والزمان فى ناحيه حكم الخاص ظرفاً يكون المرجع بعد انقضاء الزمان المفروض ظرفاً للخاص عموم العام لدلالته على حكمه فيه من غير أن يكون فى البين ما يدلّ على خلافه اللّهم إلاّ أن يسقط العام عن الاعتبار بوجه فإنه يكون المرجع الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص؛ لأن المفروض أن الزمان فى ناحيه حكم الخاص مأخوذ بنحو يصح الاستصحاب فى ناحيته.

وقد ظهر أن ما عن الشيخ قدس سره من جعل المعيار فى التمسك بالعام بما إذا كان مفاده بالإضافه إلى الأزمنه فى أفراده أفرادياً وفى جريان الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص بما إذا لم تكن دلاله العام بالإضافه إلى الأزمان أفرادياً بل حكماً واحداً استمرارياً غير صحيح على إطلاقه.

أقول: قد يورد على ما ذكره قدس سره فى القسم الأول يعنى ما إذا كان الزمان فى كل واحد من حكم أفراد العام وحكم الخاص ظرفاً بأن يثبت فى ناحيه كل فرد من أفراد

. ...

العام حكماً مستمراً من حيث الزمان والحكم فی ناحیه الخاص أیضاً ثابتاً للفرد فی زمان فإنه قدس سره حكم فی هذا القسم فی زمان الشك إلی الاستصحاب فی ناحیه حكم الخاص فی ذلك الزمان إلّا فیما كان التخصیص فی ذلك الفرد فی أول زمان حدوثه وأنه یوءخذ بحكم العام فیه بعد انقضاء الزمان الأول بما حاصله أن استمرار الحكم فی ناحیه أفراد العام یستفاد تاره من نفس خطاب العام الدال علی ثبوت الحكم لكل من أفراده كما فی قوله سبحانه «أوفوا بالعقود» فإن مفاده ثبوت وجوب الوفاء بكل واحد من أفراد العقد مستمراً، وفی مثل ذلك خروج فرد من أفراد العقد فی زمان ولو كان أول زمان حدوثه فلا یمكن التمسك بالعام المفروض بالإضافه إلی ذلك الفرد بعد انقضاء أول الزمان فإن مدلول العام ثبوت حكم واحد لكل فرد من أفراد العقد من حین حدوثه مستمراً ولم یثبت هذا الحكم للفرد المفروض. نعم، لو كانت دلاله العام علی ثبوت أصل الحكم لكل فرد من أفراده بخطاب واستفید استمرار ذلك الحكم لأفراده من خطاب آخر كما فی قوله سبحانه «كلوا واشربوا حتی یتبین لكم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر»(۱).

حیث إن ظاهره وجوب الإمساك لكل مكلف عند طلوع الفجر وقوله سبحانه «ثمّ أتموا الصیام إلی اللیل»(۲) ففی مثل ذلك لو خرج فرد عن تحت العام فی زمان فیمكن التفصیل بأنه لو كان الخروج فی الوسط فلا یمكن الأخذ بالإضافه إلی الإمساك بعد ذلك الزمان الوسط بخلاف خروج فرد فی الأول كما إذا كان المكلف عطشاناً عند طلوع الفجر بعطش یضر بحاله فإنه یمكن أن یتمسك بالعام الثانی فی

ص : ۳۷۲

۱- (۱) سوره البقره: الآیه ۱۸۷.

۲- (۲) سوره البقره: الآیه ۱۸۷.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص فى غير مورد دلالته، لعدم دلاله للعام على حكمه، لعدم دخوله على حده فى موضوعه، وانقطاع الإستمرار بالخاص الدالّ على ثبوت الحكم له فى الزمان السابق، من دون دلالته على ثبوته فى الزمان اللاحق، فلا مجال إلاّ لاستصحابه.

إثبات وجوب الإمساك عليه مما بعد الفجر إلى دخول الليل. أقول: الظاهر عدم الفرق بين الخروج من الأول والوسط فإن مع خروج فرد عن تحت العام الأول فى الزمان الأول لا ـ يبقى للعام الثانى موضوع فى ذلك الفرد فإنه إذا لم يكن على المكلف الإمساك عند طلوع الفجر فكيف يعمه ما دل على الأمر بإتمام الإمساك إلى الليل، وعلى الجمله غايه ما يمكن أن يقال بناءً على أن العام إذا تضمن حكماً واحداً مستمراً لا ـ يمكن التمسك به بعد زمان يكون خروج فرد فيه عن حكمه مفاد خطاب الخاص هو الالتزام بأن مدلول خطاب الخاص إن كان بالإضافه إلى زمان حدوث الفرد ولم يكن له دلاله على استمراريه الحكم المخالف للعام وعدمه فلا يمكن التمسك فى ذلك الفرد بخطاب العام أصلًا، وأما إذا كان مدلول خطاب الخاص أو المتيقن من مدلوله خروجه فى الأثناء يوءخذ بحكم العام فيه إلى زمان ثبوت حكم الخاص كما إذا علم بثبوت خيار العيب عند ظهور العيب وشك فى لزوم العقد وكونه خيارياً قبل ظهوره فإن لم يكن لدليل الخيار إطلاق يثبت كونه خيارياً من الأول يحكم بلزومه إلى زمان ظهور العيب، ولكن الصحيح جواز التمسك بالعام بعد انقضاء زمان قام الدليل على ثبوت حكم مخالف لحكم العام فيه من غير فرق بين أن يكون مدلول العام حكماً انحلالياً بالإضافه إلى الأزمان أيضاً فى ناحيه الأفراد أو كان مدلوله بالإضافه إلى كل فرد حكماً واحداً مستمراً، وذلك فإن قيام الدليل على التخصيص

....

لا ينقض المدلول الاستعمالى العام بل يكشف عن عدم كون المدلول الاستعمالى مطابقاً للمراد الجدى فى مقدار دلاله الدليل المختص، وعلى ذلك لو ورد الدليل على جواز بيع فى أول الأزمنه أو أثنائها فلا يكشف عن عدم كون المدلول الاستعمالى فى ناحيه العام مطابقاً لمقام الثبوت بالإضافه إلى زمان حكم الخاص فيترك أصاله التطابق بالإضافه إلى ذلك المقدار ويوءخذ به فى باقى الأزمنه.

لا يقال: المفروض ثبوت حكم واحد مستمر لكل فرد من العقد وإذا ورد التخصيص على وجوب الوفاء به فى عقد فى الأثناء فلا يكون لذلك العقد على تقدير وجوب الوفاء به بعد ذلك الزمان حكم واحد مستمر أى لزوم واحد بل يكون فيه لزومان. فإنه يقال: قد تقدم أن المدلول الاستعمالى للعام لا يخرج عن الوحده بورود التخصيص عليه فى الوسط والوحده فيه ثبوتاً لازم لعدم انقطاع ذلك الحكم ثبوتاً بحسب الأزمان فمع قيام الدليل على الانقطاع ثبوتاً فلا بأس بالالتزام بالتعدد.

وبتعبير آخر الفرد من العام فى عموم الزمان بالإضافه إلى وجوب الوفاء به كالأفراد العرضيه للعام المجموعى فى أنه كما لا يوجب إخراج بعض الأفراد سقوط العام المجموعى عن الاعتبار بالإضافه إلى البقيه كذلك خروج بعض الأزمنه فى الفرد من عمود الزمان ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يستفاد العموم المجموعى من أداه العموم أو من الإطلاق كما لا فرق بين أن يستفاد العموم الانحلالى من أداه العموم أو من الإطلاق.

وقد ذكر المحقق النائينى قدس سره أن كون مدلول خطاب العام حكماً استمرارياً يتصور على نحوين:

الأول _ أن يكون الزمان ظرفاً لمتعلق الحكم والتكليف بأن يلاحظ الفعل فى

نعم لو كـان الخـاص غير قـاطع لحكمه، كمـا إذا كـان مخصـصاً له من الأـوّل، لما ضـرّ به فى غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصح التمسك بـ (أوفوا بالعقود) ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسک به فيما إذا خصص بخيار لا فى أوله، فافهم.

وإن كان مفادهما على النحو الثانى، فلا بد من التمسک بالعام بلا كلام، لكون

عمود الزمان فعلًا واحداً تعلق به الحكم والتكليف.

والثـانى ــ يكون الزمـان ظرفاً لنفس الحكم والتكليف بـأن اعتبر نفس الحكم والتكليف حكمـاً وتكليفـاً واحـداً مثلاًـ إذا لوحظ الإمساك من طلوع الفجر إلى دخول الليل فعلًا واحداً وتعلق به التكليف يكون بالنحو الأول، وأما إذا تعلق الوجوب بالامساكات واعتبر نفس الوجوب المتعلق بها تكليفاً واحـداً يكون بالنحو الثانى ونتيجه هذين النحوين بحسب الواقع وإن كانت واحده إلّا أنه يختلـف الحـال بحسـب اختلاـف مـدلول الخطـاب فيمـا إذا قـام الـدليل على التخصــيص فى فرد العـام فى زمـان فـإنه مـع ورود التخصـيص فيما كان مـدلول العام على النحو الأول يمكن التمسک بخطاب العام فى كون حكم العام فى ذلك الفرد بحاله غايه الأمر قد استثنى عن نفس الإمساك المتعلق به الوجوب الإمساك فى زمان بخلاف ما إذا كان الاستمرار طارئاً على الحكم على النحو الثانى فإنه بعد ورود التخصيص فى زمان فى فرد لا يمكن التمسک بخطاب العام وإثبات حكمه بالإضافه إلى ما بعد ذلك الزمـان؛ لأـن الحكم المجعول كـان واحـداً على الفرض وقـد انقطع بالتخصـيص ولا دلاله لخطاب العام إلّا على الحكم المقطوع ووجه كلاـم الشـيخ قـدس سـره فى بحث الخيارات من المكاسب فى الرجوع إلى عموم «أُوفو بالعقود» لا إلى استصـحاب حكم الخاص بأن الآيه مدلولها من قبيل النحو الأول: لأن الوفاء بالعقد عباره عن إتمام العمل بالعقد والاستمرار

....

عليه فيكون الاستمرار راجعاً إلى المتعلق لا إلى نفس الحكم.

أقول: قد تقدم أن ورود الدليل الخاص لا يوجب قلب الظهور الاستعمالى للعام سواء كان الاستمرار ملحوظاً فى ناحيه الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور أمراً مراعى بل كونه مورداً لأصاله التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصاله التطابق بمقدار دلاله الدليل الخاص، والمفروض أن مقدار دلالته هو ما يدخل فى مدلول الدليل الخاص فيكون المقام نظير ما قام المكلف بصيام شهر رمضان أثناء النهار فإنه فى زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع أنه يعود بعد الانتباه لا أنه بعد الانتباه يثبت فى حقه وجوب آخر على ما تقدم.

وقد ظهر مما تقدم جواز التمسك بالعام سواء كان انحلالياً من حيث الأزمان أو كان الحكم الثابت لكل من أفراده حكماً استمرارياً واحداً من غير فرق بين ملاحظه الاستمرار والوحده فى ناحيه الحكم أو فى ناحيه متعلقه وأنه إذا ورد التخصيص للعام فى زمان فلا يكون ذلك موجباً لانقلاب الظهور الاستعمالى بل يكشف عدم التطابق بينه وبين المراد الجدى بالإضافه إلى ذلك الزمان ويوءخذ بها فى غيره بل لا يختص ذلك بالعام الوضعى ويجرى فيما إذا استفيد العموم من الإطلاق انحلالياً كان بالإضافه إلى الأزمنه أو مستفاداً منه الاستمرار.

وبقى فى المقام أمر آخر وهو ما إذا شك فى استمرار جعل الحكم بمعنى إلغائه بالإضافه إلى عمود الزمان حيث يذكر أنه لا يمكن التمسك فى ناحيه استمرار الجعل وعدم إلغائه بالخطاب الدال على ثبوت ذلك الحكم وبقائه على الجعل سواء كان ذلك الخطاب بالإضافه إلى عمود الزمان انحلالياً أو استمرارياً؛ لأن الخطاب

موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلاله على حكمه، والمفروض عدم دلاله الخاص على خلافه.

وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثانی، فلا مورد للإستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلاله أصلاً، إلاّ أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنفاً، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للإقتصار فی تخصيصه

المتكفل لحكم لموضوع لا يمكن أن يتكفل لعدم إلغائه فيما بعد بل لابد فی إثبات استمرار الجعل التشبث بالاستصحاب أو قوله عليه السلام فی صحيحه زراره قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلی يوم القيمه، وحرامه حرام أبداً إلی يوم القيمه لا يكون غيره ولا يجیء غيره، وقال قال علی عليه السلام : ما أحد ابتدع بدعه إلاّ ترك بها سنه»(١).

ولكن الظاهر جواز التمسك بالظهور الاستعمالی أی أصاله التطابق مع مقام الثبوت حتی فی موارد الشك فی بقاء الجعل من غير حاجه إلی استصحاب عدم النسخ أو خطاب الاستمرار فی أحكام الشريعه وذلك فإن النسخ فی أحكام الشريعه مرجعه إلی التخصيص فی الحكم بالإضافه إلی الأزمان، ومع عدم ثبوت القرينه علی أن مقام الثبوت علی خلاف أصاله التطابق يوءخذ بها. نعم، يمكن الدعوی المذكوره بالإضافه إلی خطاب الحكم المجعول من حاكم يتصور فيه النسخ بمعناه الحقيقی

١- (١) الكافی ١ : ١٠٩، الباب ١٩ من كتاب فضل العلم، الحديث ١٩.

بمقدار دلاله الخاص، ولكنه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم فى طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمّل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامه (أعلى اللّه مقامه) فى المقام نفياً وإثباتاً فى غير محلّه.

الرابع عشر _ الظاهر أن الشك فى أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجرى الاستصحاب ويدلّ عليه _ مضافاً إلى أنه كذلك لغه كما فى الصحاح، وتعارف استعماله فيه فى الأخبار فى غير باب _ قوله عليه السلام فى أخبار الباب: (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث إن ظاهره أنه فى بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلاّ اليقين، وقوله أيضاً: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا (إذا حرك فى جنبه شىء وهو لا يعلم) حيث دلّ بإطلاقه مع ترك الإستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظن، وما إذا لم تفد، بداهه أنها لو لم تكن مفيده له دائماً لكانت مفيده له أحياناً، على عموم النفى لصوره الإفاده، وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم فى المغيى مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى [١].

وأما بالإضافه إلى الشارع فيرجع إلى التخصيص بحسب الأزمان فى الحكم المدلول عليه خطابه أو إلى التقييد بحسبها وكل منهما يدفع بأصاله التطابق فى العموم والإطلاق بحسب الأزمان بل لا يبعد أن يقال ما جرت عليه سيره العقلاء من عدم رفع اليد عن خطاب الحكم المجعول واستمراره بحسب الأزمان ما لم يصل من المولى ما يدلّ على رفع المولى يده عن الحكم المجعول.

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنّ ظاهر الشك الوارد فى أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك هو خلاف العلم واليقين كما هو ظاهر كلمات الأصحاب أيضاً فيجرى الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن صوره الظن بالوفاق، ويشهد لكون المراد

وقد استدلّ عليه أيضاً بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع القطعی علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الأخبار.

وفیه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب علی الإعتبار، لاحتمال أن یکون ذلک من جهه ظهور دلاله الأخبار علیه.

بالشک ما ذکر مضافاً إلی کون معناه خلاف العلم لغه وتعارف استعماله فی الأخبار فی أبواب مختلفه کالأخبار الوارده فی یوم الشک وقاعدتی الفراغ والتجاوز وحتی فی الأخبار الوارده فی الشک فی رکعات الصلاه حیث إن البناء علی الظن فیها عند الشک فی الرکعات إنما هو بدلیل خاص قد أوجب قیامه التخصیص فی الأخبار الوارده فی مطلق الشک فی الرکعات ما ورد فی نفس أخبار الاستصحاب من قوله علیه السلام : «ولکن تنقضه بیقین آخر» حیث یفهم منه بحسب مقام بیان تحدید الناقض أنّ ناقض الیقین السابق منحصر فی الیقین بالخلاف، وکذا قوله علیه السلام : «لا» بعد السوءال عمن حرک فی جنبه شیء وهو لا یعلم فإنه لو لم یکن ذلک موجباً للظن بالنوم دائماً فلا- ینبغی التأمل فی أنه یوجبه فی بعض الأحیان فترک الاستفصال فی الجواب عن حصول الظن بالنوم وعدمه قرینه جلیه بعدم العبره بالظن بالخلاف، وأن النهی عن نقض الیقین بالوضوء بالشک فیه یعم کلا الفرضین کما هو ظاهر قوله علیه السلام : «حتی یستیقن أنه قد نام».

أقول: ما ذکر قدس سره من أن قوله علیه السلام فی أخبار الباب «ولکن تنقضه بیقین آخر» یدلّ علی جریان الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق وبتعبیر آخر ما ذکر فی تلک الأخبار یدلّ علی أن المراد من الشک مقابل العلم لا یمکن المساعده علیه والوجه فی ذلک أنه لو بنی علی أن ظاهر الشک فی نفسه خلاف العلم

الثانی: إن الظن غیر المعتبر، إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أنّ وجوده کعدمه عند الشارع، وأن کلما یترتب شرعاً علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده، وإن کان مما شک فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک، فتأمّل جیداً.

فقوله علیه السلام : «لا تنقض الیقین بالشک» مع قطع النظر عما ورد فی تلک الأخبار بنفسه یدلّ علی اعتبار الاستصحاب مع عدم العلم بانتقاض الحاله السابقه سواء کانت الباء بمعنی مع أو کانت للسببیه فیکون قوله علیه السلام فیما بعد «ولکن تنقضه بیقین آخر» إرشاداً إلی انتفاء الموضوع للاستصحاب مع الیقین بالخلاف وأما إذا لم یکن الشک فی قوله علیه السلام : «لا تنقض الیقین بالشک» ظاهراً فی نفسه فی عدم العلم بل احتمل کونه مقابل العلم والظن أو کان ظاهراً فی حصول الاحتمال المساوی لاحتمال الطرف الآخر فلا یکون قوله علیه السلام بعد ذلک: «ولکن تنقضه بیقین آخر» دلیلاً علی أن المراد من الشک فی الأخبار الناهیه عن نقض الیقین بالشک هو عدم العلم فإن ذکر الناقض الواحد وسکوته عن غیره لا یکون من الإطلاق اللفظی الذی مقتضی الأصل فی کلام کل متکلم صدر عنه الکلام بل هو من الإطلاق المقامی الذی یحتاج ثبوته إلی قیام القرینه.

وما ذکره من أن قوله علیه السلام «ولکن تنقضه بیقین آخر» ظاهره کونه فی مقام تحدید وحصر ما ینقض به الیقین السابق مجرد دعوی فإن ظاهره أن الشک ینقض بالیقین بالخلاف، وأما أنه هو الناقض الوحید فلا قرینه علی ذلک. نعم، یدلّ علی جریان الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق فقرتان من صحیحه زراره الوارده فی الوضوء إذا شک بعده فی النوم، إحداهما: قوله علیه السلام _ بعد السوءال عن نقض وضوء من حرک فی جنبه شیء وهو لا یعلم _ : «لا» فإن جواب الإمام علیه

وفيه: إن قضيه عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلّا عدم إثبات مظنونه به تعبّداً، ليترتّب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لابد حينئذ فى تعيين أن الوظيفه أىّ أصل من الأصول العمليه من الدليل، فلو فرض عدم دلاله الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه ولا ارتياب، ولعلّه أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً.

بعدم الانتقاض من غير تقييد بصوره عدم الظن بالنوم مع أن الظن به أمر عادى فى مثل الفرض مقتضاه جريان الاستصحاب مع عدم العلم بالانتقاض، وثانيتهما: أنه جعل الغايه فى الحكم ببقاء الوضوء بقوله عليه السلام : «حتى يستيقن أنه قد نام» وهذا وإن كان وارداً فى الوضوء إلّا أن تطبيق الإمام قدس سره بعد ذلك وتعليل حكمه بالكبرى الكليه بقوله: «وإن لم يجئ أمرٌ بيّن فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك» مقتضاه كون المراد من الشك فى أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك هو خلاف العلم.

جريان الاستصحاب فى موارد الظن غير المعتبر

وقد ذكر الشيخ قدس سره فى وجه جريان الاستصحاب مع الظن غير المعتبر أمرين آخرين:

الأول ـ الإجماع من القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وقد أورد عليه الماتن قدس سره بأن الإجماع منهم على تقديره مدركى، وأنهم التزموا بذلك لكون ظاهر الشك الوارد فى أخبار الاستصحاب خلاف العلم واليقين.

والثانى ـ هو أن الظن غير المعتبر إن كان كالظن القياسى فى قيام الدليل على عدم اعتباره فمقتضى ذلك الدليل أن ذلك الظن كعدمه وأن كلّما يترتب على عدمه يترتب مع وجوده أيضاً وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره يكون رفع اليد عن العلم بالحاله السابقه بالشك لا مع اليقين، وأورد الماتن على ذلك بأن عدم اعتبار

تتمه: لا يذهب عليك أنه لابد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم أماره معتبره هناک ولو علی وفاقه فهاهنا مقامان:

المقام الأول _ أنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیه المشکوکه مع المتیقنه موضوعاً کاتحادهما حکماً، ضروره أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث، ولا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض

الظن لقیام الدلیل علی عدم اعتباره أو لعدم الدلیل علی اعتباره مقتضاه عدم ثبوت المتعلق بذلک الظن لا أنه یترتب علی ذلک الظن ما یترتب علی الشک فی ذلک المتعلق بأن ینزل الظن منزله الشک مع فرض أن ما دل علی اعتبار الاستصحاب لیس فیه إطلاق بحیث لا یعم إلّا صوره الاحتمال المساوی للاحتمال الآخر فیکون المتعین فی تعیین الحکم الظاهری فی صوره الظن غیر المعتبر سائر القواعد التی لم یوءخذ فی موضوعاتها عنوان الشک بل عنوان الجهل وعدم العلم کما هو مفاد قوله صلی الله علیه و آله : «رفع عن اُمتی ما لا یعلمون»(۱).

أقول: أضف إلی ذلک أن المعنی الظاهر من النهی عن نقض الیقین بالشک أن یکون رفع الید عن الیقین بشیء مع الشک فی ذلک الشیء نفسه لا_ مع الشک فی شیء آخر ومع الشک فی اعتبار ظن لا یکون نقض الیقین الشیء بالشک فی نفس ذلک الشیء ولا_ یخفی أن الکلام فی المقام فی عموم مدلول أخبار الاستصحاب بحیث یعم الموارد التی یکون الظن بالارتفاع أو البقاء مع عدم اعتبار ذلک الظن، وأما موارد الظن فلا مورد للاستصحاب فیها بناءً علی أن اعتبار الأماره أو الظن معناه اعتبارهما علماً وأما بناءً علی مسلک جعل الحجیه أو جعل مدلول الأماره حکماً

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۱ : ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول.

اليقين بالشک، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان، والاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع وتشخصه به غريب، بداهه أن استحالته حقيقه غير مستلزم لإستحالته تعبّداً، والإلتزام بآثاره شرعاً [١].

طريقياً فسيأتى البحث فى ذلک فى بحث تعارض الأمارات مع الاستصحاب.

اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب وبيان المراد من بقائه

[١] قالوا يعتبر فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وعدم قيام أماره معتبره فى مورده ولو على وفق الحاله السابقه، ويقع الكلام فى مقامين الأول اعتبار بقاء الموضوع وقد فسر الماتن قدس سره بقاءه باتحاد القضيتين المشكوكه والمتيقنه بحسب الموضوع والمحمول بأن يكون الموضوع فى القضيه المشكوكه هو الموضوع فى القضيه المتيقنه، والمحمول فيها نفس المحمول فيها والوجه فى اعتبار ذلک أنه مع اختلاف القضيتين لا يتعلق الشک ببقاء الحاله السابقه ولا يكون عدم ترتيب الأثر على القضيه المشكوكه على طبق القضيه المتيقنه من نقض اليقين بالشک كما إذا علم بحياه زيد وشک فى حياه عمرو أو فى عداله زيد ولكن لا ـ يخفى أن التعبير عن اعتبار اتحاد القضيتين ببقاء الموضوع غير صحيح فإن المعتبر فى الاستصحاب تعلق الشک ببقاء الحاله السابقه ولا ـ يكون الشک فى بقائها إلّا مع اتحاد القضيتين لا ببقاء الموضوع خاصه ولا بالاتحاد فى ناحيته خاصه، ولعل التعبير المذكور وقع تبعاً للشيخ قدس سره حيث ذكر أن المعتبر فى جريان الاستصحاب فى ناحيه المحمول بقاء الموضوع على النحو الذى فرض سابقاً فإن كان المستصحب محمولاً أولياً فيعتبر تقرر الموضوع ذهناً كما فى استصحاب وجود الشىء الذى هو مفاد (كان) التامه، وإن كان من المحمولات الثانويه فيعتبر وجوده خارجاً كما فى الاستصحاب فى ناحيه

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً فى جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لابد منه فى ترتيب بعض الآثار، ففى استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه فى جواز الإقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه.

قيام زيد أو عدالته حيث إن المعروض للقيام أو العداله زيد بوجوده الخارجى واستدل على اعتبار بقاء الموضوع كذلك بأنه مع عدم بقائه إن اُريد إثبات المحمول بلا- موضوع فهو ممتنع؛ لأن العرض لا يقوم إلّا بالمعروض وإن اُريد إثبات قيامه لموضوع آخر فلازمه انتقال عرض من معروض إلى آخر وهو مستحيل.

ــ ولكن لا يخفى ما فيه فإنه ربما لا يكون المستصحب من العرض بالإضافه إلى المعروض كما فى الاستصحاب فى ناحيه وجود الشيء الذى من قبيل الجوهر أو ملكيه شيء أو نجاسته ونحوهما من الاُمور الاعتباريه التى لا تدخل فى عنوان العرض من الوضع والتكليف كما أن المستصحب قد يكون من الاُمور العدميه فإن شيئاً من ذلك لا يكون من العرض هذا أولاً.

ــ وثانياً: ما ذكره الماتن قدس سره أن الممتنع هو قيام العرض بلا موضوع قياماً خارجياً أو انتقاله إلى غير معروضه كذلك لا قيامه تعبداً أو انتقاله كذلك فإن مرجع التعبد إلى الاعتبار القائم بنفس المولى كما إذا ورد الحكم بعداله عمرو عند الشك فى بقاء عداله زيد ثمّ إنه يقال بظهور الثمره بين بقاء الموضوع على ما ذكره الشيخ وبين القول بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه من حيث الموضوع والمحمول فيما إذا شك فى عداله زيد مثلاً مع الشك فى حياته فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيته على عدالته لاتحاد القضيتين فى الموضوع والمحمول والمفروض احتمال بقاء تلك القضيه المتيقنه ولكن لا يجرى

وإنمـا الإشـكال كله فى أن هـذا الاتحـاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الإتحاد هو نظر العقــل فلاــ مجـال للإستصــحاب فى الأحكـام، لقيـام احتمـال تغيّر الموضـوع فى كـل مقـام شـك فى الحكـم بزوال بعض خصوصـيات موضوعه، لإحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بـداهه أنه إذا شك فى حياه زيـد شك فى نفس ما كان على يقين

الاستصحاب فى بقائه على عدالته على مسلك بقاء الموضوع لعدم إحراز حياه زيد ويترتب على استصحاب القضيه المتيقنه جواز تقليـده مثلاًـ نعم، لـو كـان ترتب الأـثر موقوفـاً على إحراز ذلـك الموضوع فى القضـيه المـتيقنه عينـاً كمـا فى اسـتحباب إكرامه والإنفاق عليه فيحتاج إلى ذلك الإحراز.

وقد يقال: بعدم الفرق بين المسلكين فى اعتبار بقاء الموضوع وذلك فإن الشك فى عداله زيد أو غيرها من أوصافه على أنحاء:

الأـول ــ أن يكون الشك فى عـدالته أو غيرها من أوصافه ناشـئاً من الشك فى بقائه بحيث لو أحرز حياته يعلم عـدالته أو غيرها من أوصافه.

الثـانى ــ أن يكون الشـك فى عـدالته أو غيرهـا متحققاً حتى مع إحراز بقاء حياته بأن يكون بقاؤه على حياته كعـدالته مشـكوكاً غايه الأمر الشك فى عدالته أو غيرها من وصفه فى طول الشك فى حياته.

الثالث ــ أن تكون حياته محرزه وإنما الشك فى بقاء عدالته أو سائر وصـفه وعرضه ولا ينبغى التأمل فى جريان الاستصحاب فى ناحيه عدالته أو سائر وصفه وعرضه فى الصوره الثالثه سواء قلنا بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع خارجاً أو اتحاد القضـيتين، وأمـا فى الصوره الثانيه فلا بأس بالاستصـحاب فى ناحيه حياته وعـدالته بناءً على اعتبار اتحاد القضـيتين بأن يقال كان زيد حياً

منه حقیقه بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل، ضروره أن انتفاء بعض الخصوصیّات وإن کان موجباً للشک فی بقاء الحکم لإحتمال دخله فی موضوعه، إلّا أنه ربما لا یکون بنظر العرف ولا فی لسان الدلیل من مقوّماته[۱].

وعادلاً والآن کما کان، وأما بناء علی مسلک الشیخ قدس سره یجری الاستصحاب فی ناحیه حیاته أولاً وبعد إحراز وجود زید ولو بالاستصحاب یجری فی ناحیه عدالته أو سائر وصفه ثانیاً، ولکن لا یخفی أن الاستصحاب فی بقاء حیاه زید موقوف علی ترتب أثر شرعی علیه لا ـ فیما إذا فرض ترتب الأثر علی عدالته فقط، ومن هنا لا ـ یجری الاستصحاب بناءً علی مسلک بقاء الموضوع فی الصوره الاُولی أیضاً؛ لأن الاستصحاب فی بقاء زید لا یترتب علیه تحقق عدالته؛ لأن الترتب اتفاقی لا شرعی ولا فی عدالته أو سائر وصفه لعدم إحراز الموضوع له إلّا أن یقال یجری الاستصحاب فی ناحیه وجود زید المتصف بالعداله حیث إنه کان له الوجود کذلک سابقاً ویحتمل بقاؤه کذلک فی الصوره الاُولی والثانیه، والموضوع للوجود المتصف هو زید بوجوده التقرری لا الخارجی.

ومما ذکرنا یظهر أنه لو شک فی بقاء زید ولکن علم أنه لو کان حیاً لصار بمرتبه الاجتهاد أو صار أعلم الأحیاء من دون أن یکون لاجتهاده أو أعلمیته حاله سابقه فلا ـ یفید الاستصحاب فی بقاء حیاته لإثباتهما لیترتب علیه جواز تقلیده أو وجوبه؛ لأن إثبات حیاته لعدم صیرورته مجتهداً أو أعلم أثر شرعی لبقاء حیاته ولیس لهما حاله سابقه بل الحاله السابقه عدمهما سواء قیل بأن المعتبر فی الاستصحاب اتحاد القضیتین أو بقاء الموضوع بالمعنی المتقدم فی کلام الشیخ قدس سره .

[۱] بعدما ظهر اعتبار الاتحاد بین القضیه المشکوکه والمتیقنه فی جریان الاستصحاب فی جهتی الموضوع والمحمول یقع الکلام فی النظر الذی یلاحظ

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز فى أذهانهم ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمه ما يعم الزبيب

الاتحاد بينهما بذلك النظر ويقال لا ـ عبره فى الاتحاد بنظر العقل بأن يعتبر الاتحاد بحسب نظره هو المعيار فى جريان الاستصحاب؛ لأن ذلك يستلزم اختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيه ولا يجرى فى الشبهات الحكميه وذلك فإن الشك فى الشبهات الحكميه ينشأ من تخلف بعض ما كان ثبوت الحكم معه متيقناً حيث إنه لو لم يتخلف شىء مما يحتمل دخله فى ثبوت الحكم كان بقاؤه محرزاً وجداناً لعدم تخلف الحكم عن موضوعه إلاّ ـ بفرض النسخ كما إذا ثبت الحكم بالنجاسه للماء الكر بالتغير فى أحد أوصافه بوقوع النجاسه فيه يكون زوال التغير منه من قبل نفسه موجباً للشك فى بقاء نجاسته لاحتمال أن الحكم بالنجاسه موضوعه ما حصل فيه التغير وإن زال من قبل نفسه ويحتمل كون الموضوع للحكم بها الماء المتغير ما دام متغيراً فمع عدم إحراز الموضوع لا ـ يمكن إحراز اتحاد القضيتين عقلاً، ولا يخفى أنه لا يصح أن يقال إن اعتبر الاتحاد بينهما عقلاً لجرى الاستصحاب فى جميع الشبهات الموضوعيه، ولا يجرى فى شىء من الشبهات الحكميه أصلاً حيث مع لحاظ الاتحاد بنظره كان بعض الشبهات الموضوعيه كالحكميه فى عدم الجريان كالشك فى بقاء الكريه للماء حيث لا يمكن دعوى أن المتيقن كان كريه هذا الماء الموجود فعلاً وأيضاً جرى الاستصحاب فى بعض الشبهات الحكميه فيما إذا كان الموجب للشك فى البقاء هو مضى نفس الزمان كما إذا شك فى أن الخيار مع ظهور الغبن فورى أم بالتراخى وإن مبدأ خيار الحيوان من حين العقد أو من حين الافتراق فإنه يجرى فى

ويرون العنبيّه والزبيبيّه من حالاته المتبادله، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه، ولا ضير فى أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز فى أذهانهم بسبب ما تخيّلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابه تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه.

الأول الاستصحاب فى بقاء خيار الغبن، وفى الثانى عدم حدوث خيار الحيوان إلى زمان انقضاء خيار المجلس حيث إن الاتحاد بين القضيتين حتى بنظر العقل يلاحظ مع قطع النظر عن مضى الزمان.

ثمّ إن الشيخ قدس سره قد التزم بأنه لو اقتصر بالنظر العقلى فى بقاء الموضوع لاختص جريان الاستصحاب بموارد الشک فى الرافع، ويورد عليه:

أولاً ـ بأن مقتضى الاقتصار عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه مطلقاً ولو كان الشک فى الرافع؛ لأن الموضوع للحكم فى موارد الشک فى الرافع أيضاً غير محرز حيث يحتمل أنّ لعدم ما يطلق عليه الرافع دخلاً فى ثبوت الحكم سابقاً.

ثانياً ـ بأن اختصاص جريانه بموارد الشک فى الرافع لا يوجب محذوراً وقد التزم قدس سره بعدم جريانه فى موارد الشک فى المقتضى حتى وإن لم يلتزم بأن المعيار فى بقاء الموضوع لحاظ نظر العقل.

وقد وجه المحقق النائينى قدس سره كلام الشيخ ما حاصله أن الرافع يطلق على أمرين:

أولهما ـ يراد به مقابل المانع حيث إن المانع يمنع عن تأثير المقتضى؛ لأن يحدث مقتضاه والرافع ما يقلع الشىء عن صفحه الوجود بعد وجوده وحدوثه.

والثانى ـ هو أن يراد بالرافع مقابل المقتضى والمراد من الشک فى المقتضى أنه لو حصل مقتضاه فى زمان ولم يتغير شىء مما كان عند وجود المقتضى بالفتح من

ولا ـ يخفى أن النقض وعدمه حقيقه يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا ـ يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد فى تعيين أن المناط فى الإتحاد هو الموضوع العرفى أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأىّ لحاظ؟.

فالتحقيق أن يقال: إن قضيه إطلاق خطاب (لا ـ تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفى، لأنه المنساق من الإطلاق فى المحاورات العرفيه ومنها الخطابات الشرعيه، فما لم يكن هناك دلاله على أن النهى فيه بنظر آخر غير ما هو

انعدام شىء موجود فى ذلك الزمان أو وجود شىء كان معدوماً فى ذلك الزمان شك فى بقاء ذلك المقتضى بمرور نفس الزمان كما إذا شك فى أن خيار الغبن عند ظهور الغبن فورى أو أنه على التراخى بخلاف موارد الشك فى الرافع فإنه إذا حصل المقتضى بالفتح فى زمان ولم يتغير شىء مما كان عند وجوده من انقلاب شىء موجود إلى العدم أو انقلاب المعدوم إلى الوجود يبقى ذلك المقتضى إلى الأبد وما التزم الشيخ قدس سره فى الرسائل من التفصيل من اعتبار الاستصحاب فى موارد الشك فى الرافع وعدم اعتباره فى موارد الشك فى المقتضى مراده من الرافع هذا المعنى الثانى فإنه إذا شك فى نجاسه الماء الكر بعد زوال تغيره يكون المورد من موارد الشك فى الرافع؛ لأنه لو لم يتبدل التغير إلى العدم كان بقاء نجاسه الماء محرزاً بالوجدان، وما ذكره من أن كون المعيار فى بقاء الموضوع هو نظر العقل يستلزم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى الرافع مراده بالرافع المعنى الأول: لأن الرافع أى قالع شىء عن صفحه الوجود لا يكون عدماً بل لابد من أن يكون أمراً وجودياً بخلاف الرافع بالمعنى الثانى حيث يمكن كونه عدماً كانعدام التغير عن الماء الكر فإنكار الشيخ قدس سره بكون الاعتبار بنظر العقل فى بقاء الموضوع لاستلزام ذلك اختصاصه

الملحوظ فی محاوراتهم، لا محیص عن الحمل علی أنه بـذاک اللحاظ، فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم یحرز بحسب العقـل أو لم یساعـده النقل، فیستصـحب مثلاً ما یثبت بالـدلیل للعنب إذا صار زبیباً، لبقاء الموضوع واتحاد القضـیتین عرفاً، ولا یستصـحب فیما لا اتحاد کذلک وإن کان هناک اتحاد عقلاً، کما مرّت الإشاره إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، فراجع [۱].

بموارد الشک فی الرافع مراده من الرافع بالمعنی الأول وما التزم به قـدس سـره هو اختصاص جریانه بموارد الشک فی الرافع هو بالمعنی الثانی فلا منافاه ولکن لا یخفی أنه لو اعتبر فی جریان الاستصـحاب بقاء الموضوع بالـدقه العقلیه لما جری الاستصـحاب فی الأحکام الشرعیه من غیر فرق بین موارد الشک فی المقتضـی وموارد الشک فی الرافع الذی التزم الشـیخ قدس سـره بجریانه فیهـا فإن الحکم علی کل حال من الاُمور الاعتباریه، والموضوع للأمر الاعتباری إذا کان باقیاً یبقی الحکم ببقائه والشک فی بقاء الحکم فی الشبهات الحکمیه لابـد من أن یستند إلی احتمـال مـا تخلف فی موضوع الحکم ثبوتـاً سواء کان التخلف لانتفاء أمر وجودی کزوال التغیر عن المـاء الکر وکـذهاب ثلثی العصـیر المغلی بـالهواء حیث یحتمل انعـدام الثلثین بالهواء حیث یحتمل أن عـدم ذهابه سابقاً کان دخیلاً فی حرمته أو لتبـدل أمر عدمی إلی الوجودی کالذی سافر إلی أربعه فراسخ بقصد الرجوع بعد أیام إلی غیر ذلک فقالع الحکم عن الوجود لا یجری فی الاستصحاب فی الأحکام الشرعیه حتی فی موارد الشک فی النسخ حیث إن النسخ فیهـا عبـاره عن انتهـاء أمـد الحکم فالمتحصـل أنه لا ـ قالع للوجود عنـد الشک فی بقاء الحکم الشـرعی لیقال بأنه لو کان المعتبر فی بقاء الموضوع الدقه العقلیه لاختص جریانه بموارد الشک فی الرافع بمعنی قالع الوجود.

[۱] بعد ما تبین عدم العبره فی جریان الاستصحاب باتحاد القضیتین بنظر

....

العقل حتى فى الشبهه الموضوعيه يقع الكلام فى اعتبار كون اتحادهما بنظر العرف أو بحسب لسان الـدليل يعنى خطاب الحكم حيث إنه قـد يكون ما ورد فى خطاب الحكم فى ناحيه الموضوع عنوان لا يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعاً له بنظر العرف بل يكـون الموضـوع مـا يعم غيره أيضـاً كمـا إذا ورد فى الخطـاب: العنب إذا غلى يحرم، وعنوان العنب وإن لاـ يعم الزبيب بحسـب الفهم العرفى ولـذا يصـح أن يقال جزماً بأنه لا دلاله لذلك الخطاب على حكم الزبيب إذا غلى ولكن مع ذلك يرى أهل العرف العنب الـذى صار زبيباً موجوداً واحـداً والاختلاف بينهما بالحالات بحيث لو كان الزبيب أيضاً محكوماً بالحرمه ثبوتاً عنـد غليانه كان ذلك بنظر العرف بقاءً للحرمه الثابته له ثبوتاً حال العنب وعدم ثبوتها زوالاً عند صيرورته زبيباً.

والحاصل أن فى موارد الاستصحاب يكون المستصحب هى القضيه المتيقنه ثبوتاً وإذا يرى أهل العرف العنوان الوارد فى خطاب الحكم فى ناحيه الموضوع من الأحوال لموضوع الحكم ثبوتاً بحيث يحتمل أن يكون الحكم المجعول لـذات الموضوع ضـيقاً لا يعم غير ذلك الحال ويحتمل كونه وسـيعاً بحيث يعم الحاله الأُخرى أيضاً بحيث على تقـدير كونه ثبوتاً كـذلك يعد الحكم فى الحـاله الأُـخرى ثبوتـاً من بقاء الحكم الأول لا حكماً آخر بجعل آخر يكون المورد مجرى للاستصـحاب فلا فرق بين أن يرد فى الخطـاب: المـاء المتغير فى أحـد أوصافه نجس، أو يرد: الماء إذا تغير تنجس، أو: أن العنب المغلى حرام، أو يرد: العنب إذا غلى يحرم، فـإن معروض النجـاسه والحرمـه ثبوتـاً بحسب الفهم العرفى بمناسـبه الحكم والموضـوع نفس المـاء وذات العنب ولكن لا ينافى ذلك عدم دلاله الخطاب فى شىء من التقديرين من نجاسه الماء بعد زوال تغيره وحرمه الزبيب بعد غليانه ولو كان

المقام الثانی ــ أنه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب مع الأماره المعتبره

للخطاب دلاله علی ثبوت الحکم فی الحاله الاُخری لما کان مجال للأصل العملی فانتفاء مدلول الخطاب بالإضافه إلی الحاله الاُخری لا ینافی احتمال بقاء القضیه المتیقنه ثبوتاً فی تلک الحاله، وربّما یکون العنوان الوارد فی الخطاب بحسب الفهم العرفی عنواناً مقوماً للحکم ثبوتاً أیضاً ولا یرونه من الحالات بحیث لو کان الحکم ثبوتاً عاماً لا یعد الثانی بقاءً للأول بل حکماً مجعولاً آخر مثل الحکم المجعول الأول کنجاسه المنی فإنه لا یعم ما إذا کان المنی دماً والدم مضغه فإن نجاسه الدم نجاسه اُخری ولیس من بقاء نجاسه المنی ولا نجاسه المضغه علی تقدیرها نجاسه الدم، ومما ذکر یظهر أن الحکم بنجاسه أولاد الکفّار أخذ بالاستصحاب بنجاسه المنی فاسد، وأنه لا یجری الاستصحاب فی موارد الاستحاله فی الأعیان النجسه والمتنجسه؛ لعدم اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه ثبوتاً.

لا یقال: عدم جریان الاستصحاب فی موارد الاستحاله فی الأعیان النجسه صحیح؛ لأن العنوان فی العین النجسه عنوان مقوم لموضوع النجاسه ومع الاستحاله ینتفی ما هو الموضوع ثبوتاً وأما الاستحاله فی الأعیان المتنجسه فلا موجب لعدم جریان الاستصحاب کما إذا شک فی بقاء الخشب المتنجس فحماً أو رماداً؛ لأن الموضوع للتنجس فیها هو کون شیء جسماً فإنه مقتضی قولهم کل جسم لاقی نجساً یتنجس ولذا لو قام دلیل اجتهادی علی نجاسه الفحم أو الرماد المذکور لا تعد نجاستهما نجاسه اُخری لعدم الموجب له غیر نجاسه الخشب.

فإنه یقال: لا فرق فی موارد الاستحاله بین الأعیان النجسه والمتنجسه فإن المحکوم بالنجاسه نفس الخشب الملاقی للنجاسه وبعد صیرورته رماداً لا خشباً ولو کان فی البین دلیل علی نجاسته لکان هذا تعبداً آخر لا تعبداً ببقاء الحاله السابقه،

....

وقولهم: كل جسم لاقى نجساً يتنجس، ليس لبيان أن الموضوع للتنجس هى الجهه الجامعه بين الأشياء بل لبيان أن خصوصيه جسم غير دخيل فى تنجسه بالملاقاه مع النجس بحيث لا يحصل التنجس لجسم طاهر دون جسم آخر وبتعبير آخر انطباق عنوان الجسم الطاهر على شىء من قبيل الواسطه فى الثبوت لا من قبيل الواسطه فى العروض.

لا يقال: لو كانت الاستحاله موجباً لانتفاء الموضوع بحيث لم يكن معه مجال للاستصحاب فما الفارق بينه وبين الانقلاب مع أنه لا يبقى الموضوع مع الانقلاب أيضاً مع أنهم ذكروا أن مطهريه الانقلاب تعبدى يقتصر فى الحكم بها على قيام دليل خاص.

فإنه يقال: ــ مع الفرق بين موارد الاستحاله والانقلاب فى بعض الموارد كالمتنجسات كما فى انقلاب العصيرِ دبساً حيث إن كونه عصيراً وصار دُبساً من الأوصاف والحالات ــ إن فى مورد الانقلاب تنجس ما فيه المايع موجب لتنجس المايع الذى انقلب إليه؛ ولذا تكون طهاره الخل عند انقلاب الخمر إليه تخصيصاً فى قاعده تنجس الملاقى للظرف النجس أو من طهاره الظرف تعبداً.

هذا كلّه فى الشبهات الحكميه بناءً على جريان الاستصحاب فيها وعدم معارضه الاستصحاب فى ناحيه الحكم الفعلى مع الاستصحاب فى عدم جعل الحكم الوسيع أو عدم حكومه الاستصحاب فى ناحيه عدم جعله على الاستصحاب فى ناحيه الحكم الفعلى وأما الشبهات الموضوعيه فقد تقدم أن الاستصحاب فى ناحيه بقاء الموضوع من الأصل السببى بالإضافه إلى الحكم الجزئى المترتب عليه فمع جريانه فى ناحيه الموضوع لا يبقى شك بالإضافه إلى ما يترتب عليه من الحكم

فی مورد، وإنما الکلام فی أنه للورود[۱] أو الحکومه أو التوفیق بین دلیل اعتبارها وخطابه والتحقیق أنه للورود، فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أماره معتبره علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین، وعدم رفع الید عنه مع الأماره

لیقال: إن الاستصحاب فی ناحیه الجزئی أیضاً حاله حال الاستصحاب فی ناحیه الحکم الکلی من الابتلاء بالمعارض أو حکومه الاستصحاب فی عدم جعله علی الاستحباب.

عدم جریان الاستصحاب فی موارد الأمارات المعتبره

[۱] لا ینبغی التأمل فی عدم جریان الاستصحاب فی موارد قیام الأماره المعتبره بلا فرق بین ما کانت الأماره موافقه للحاله السابقه أو مخالفه لها، وإنما الکلام فی وجه عدم جریان الاستصحاب فیها، وأنه لورود دلیل اعتبار الأماره علی خطابات الاستصحاب بأن لا یکون لخطاباته موضوع مع الأماره المعتبره أو لحکومه دلیل اعتبارها علی خطاباته أو أن تقدیم الأماره علی الاستصحاب مقتضی الجمع العرفی بین دلیل اعتبارها وخطابات الاستصحاب ذکر الماتن قدس سره أن الصحیح هو الأول یعنی الورود فإن خطاب النهی عن نقض الیقین بالشک ظاهره أن الشک لا یصلح کونه ناقضاً للیقین ولو کان مدلول الأماره المعتبره علی خلاف الحاله السابقه یکون الناقض للیقین السابق الیقین باعتبار تلک الأماره لا الشک فی الحاله السابقه، وإن کانت موافقه للحاله السابقه یکون ترتیب أثر الحاله السابقه من جهه لزوم العمل بالأماره والعلم باعتبارها لا لثبوت تلک الحاله سابقاً.

لا یقال: هذا فیما اُخذ عند الشک فی البقاء بإطلاق دلیل اعتبار الأماره فإن مع اعتبارها لا یکون نقض الیقین بالحاله السابقه بالشک بل بتلک الأماره المعتبره أو لدلالتها علی بقاء الحاله السابقه، ولکن لم لا یوءخذ أوّلاً بإطلاق خطاب النهی عن

على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهه لزوم العمل بالحجه.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأماره فى مورده، ولكنه لِمَ لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟

نقض اليقين بالشک، ويقيد به إطلاق دليل اعتبار الأماره أو يخصص به؟

فإنه يقال: ليس فى الأخذ بإطلاق دليل اعتبار الأماره محذور عند احتمال البقاء والارتفاع حيث لا يوجب الأخذ بالإطلاق مستلزماً للتخصيص أو التقييد فى خطاب اعتبار الاستصحاب بل يرتفع المنهى عنه فى خطاباته وهو كون الشک ناقضاً لليقين السابق بخلاف تقديم خطاب اعتبار الاستصحاب فإن شموله لمورد الأماره موقوف على التخصيص والتقييد فى دليل اعتبار الأماره نظير ما تقدم فى وجه تقديم الأصل السببى على المسببى، وعلى الجمله شمول خطابات الاستصحاب لموارد الأماره المعتبره موقوف على التقييد فى دليل اعتبار الأماره ولو كان المقيد له هو دليل الاستصحاب يكون التقييد به دورياً لتوقف جريان الاستصحاب على تقييد دليل الأماره وتقييده موقوف على جريان الاستصحاب.

وقد يورد عليه بأن (الباء) الداخله على الشک فى قولهم: «لا ـ تنقض اليقين بالشک» ليست بمعنى السببيه بل بمعنى المصاحبه فيكون المعنى النهى عن نقض اليقين بالشىء عند الشک فيه أو مع الشک فيه وإلاّ فلا يكون لاعتبار الاستصحاب وجه فيما إذا كان رفع اليد عن الحاله السابقه بمثل القرعه والاستخاره ونحوهما مما لا يكون ناقض اليقين فيه هو الشک فى البقاء بل لو قيل بأن مدلولها أن الشک لا ـ يكون ناقضاً فالمراد أن اليقين السابق لابد من أن يكون ناقضه اليقين بالخلاف أى بارتفاع الحاله السابقه واليقين باعتبار الأماره القائمه لا يكون يقيناً بارتفاع الحاله السابقه عند مخالفه الأماره الحاله السابقه كما لا يكون يقيناً بالبقاء عند موافقتها وبتعبير آخر قد

فإنه يقال: ذلک إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله، فإنه یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلّا علی وجه دائر، إذ التخصیص به یتوقف علی اعتباره معها، واعتباره کذلک یتوقف علی التخصیص به، إذ لولاه لا مورد له معها، کما عرفت آنفاً.

تقدم عن الماتن قدس سره أن الناقض للحاله السابقه ینحصر علی الیقین بالخلاف.

ویمکن الجواب عن ذلک بأن قوله علیه السلام فی صحیحه زراره: «لا حتی یجیء من ذلک أمر بین» ینفی کون ناقض الیقین الشک أو مثل القرعه والاستخاره وغیرهما من الأُمور التی لا اعتبار بها فإن تلک الأُمور لا تدخل فی الأمر البین بخلاف الأماره المعتبره فإنه علی فرض شمول إطلاق دلیلها لمورد الاستصحاب کما هو المفروض یکون رفع الید عن الحاله السابقه والیقین بها بالأمر البین وتقیید دلیل اعتباره بخطاب الاستصحاب لئلا تکون تلک الأماره أمراً بیناً دوری کما تقدم، وحیث إن الاستصحاب أی الکبری الکلیه طبقت فی صحیحه زراره علی مورد عدم الأمر البین فیعلم أن المراد من الیقین الناقض أعم من الیقین بالارتفاع أو الیقین باعتبار أمر یدلّ علی الارتفاع وأن المراد بالشک عدم البین علی الارتفاع.

وأما ما یقال: من أن مناسبه الحکم والموضوع تقتضی أن یکون المراد بالیقین الحجه ومن الشک عدم الحجه أو اللاحجه ومع اعتبار الأماره القائمه بالحاله السابقه کما یحصل الرکن فی الاستصحاب أی الیقین بالشیء کذلک بقیام الحجه علی ارتفاعها أو بقائها یکون الحکم بالارتفاع أو البقاء بالحجه لا ـ بلا ـ حجه، وفیه أن مقتضی ذلک أن تکون أصاله البراءه عن التکلیف بقاء حاکمه علی خطابات الاستصحاب وذلک فإنه فرض أن الحکم ببقاء الحاله السابقه معلق علی عدم الحجه علی الارتفاع فبشمول حدیث: «رفع عن أُمتی ما لا یعلمون» بقاء التکلیف عند الجهل به یکون

....

رفع اليد عن الحجه بالحاله السابقه بالحجه على عدم التكليف فى البقاء.

فى حكومه دليل اعتبار الأماره على خطابات الاستصحاب

وقـد يقـال: إن الـوجه فى تقـديم الأمـاره على الاستصـحاب فى مـورد اجتماعهمـا هى حكـومه الأمـاره بـدليل اعتبارهـا على الاستصـحاب سواء كـانت موافقه للاستصـحاب أو مخالفه له، وقـد أورد الماتن على الحكومه بأن الميزان فى الحكومه أن يكون أحـد الخطـابين بمـدلوله الاسـتعمالى نـاظراً إلى بيـان المـدلول للخطـاب الآـخر، ومن الظاهر أن دليل اعتبار الأماره لا نظر له إلى خطابـات الاستصـحاب بـوجه ومجرد تنـافى ثبوت مـدلول أحـدهما واقعـاً مع ثبوت المـدلول للآـخر كـذلك لاـ يوجب حكومه أحدهما على الآخر وإلّا لأمكن العكس أيضاً بأن يقال: خطابات الاستصحاب حاكمه على خطاب اعتبار الأماره.

أقول: لا تنحصـر الحكومه بما إذا كان أحد الدليلين بمدلوله الاسـتعمالى ناظراً إلى بيان المراد الاسـتعمالى أو الجدى للآخر ليرد عليه مـا عن المـاتن أن مـدلول دليـل اعتبـار الأمـاره لاـ نظر له إلى بيان المراد للاسـتعمال من خطابات لا تنقض، ولو كان اعتبار الأمـاره دالاًّـ على إلغاء الاستصـحاب؛ لعـدم إمكان اجتماعهما ثبوتاً لكان خطابات الاستصـحاب أيضاً حاكمه على خطاب اعتبار الأماره مع أن ما ذكر لا يوجب عدم جريان الاستصحاب مع الأماره الموافقه للحاله السابقه بل للحكومه نحو آخر وهو ما إذا كان أحـد الخطـابين متكفلاًـ للحكم لموارد تحقق عنوان بمفاد القضـيه الحقيقيه كما فى خطاب حرمه شـرب الخمر ونجاسـته ويكون مدلول الخطاب الآخر التعرض لثبوت ذلك العنوان وعدم ثبوته فى مورد على نحو التعبد والاعتبار

وأما حديث الحكومه فلا أصل له أصلًا، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضيه دليله إلغائها كذلك،

كما إذا ورد في خطاب آخر: «الفقاع خمر»(۱) وكما إذا ورد في خطاب: «إذا شككت فابن على الأكثر»(۲) وورد في خطاب آخر: «لا شك لكثير الشك»(۳) أو «لا شك للإمام إذا حفظ من خلفه»(۴) إلى غير ذلك فإن الخطاب الثاني في مثل ذلك لا يكون تخصيصاً بالإضافه إلى الخطاب الأوّل حيث إن مدلول الخاص ثبوت حكم آخر لبعض ما يدخل في العنوان العام كما في قوله عليه السلام : «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»(۵) بالإضافه إلى خطاب: «أوفوا بالعقود».

ثمّ إن الخطاب الدال على عدم تحقق العنوان المحكوم بالحكم في مورد لا يكون وارداً بالإضافه إلى الخطاب الدال على الحكم لذلك العنوان حيث إن الورود عباره عن كون شمول حكم لمورد موجباً لانتفاء الموضوع لحكم آخر عن ذلك المورد حقيقه فلابد من الالتزام بالحكومه إذا لم يكن في البين ملاك الخاص والتخصيص ولا ملاك الورود، ولذا لا تنافي بين مدلول خطاب الحاكم ومدلول خطاب المحكوم حيث إن مدلول خطاب المحكوم ثبوت الحكم على تقدير حصول

۱- (۱) الوسائل ۱۷ : ۲۹۲، الباب ۲۸ من أبواب الأشربه.

۲- (۲) الوسائل ۵ : ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل في الصلاه، الحديث ۳، وفيه «إذا سهوت فابن على الأكثر».

۳- (۳) الوسائل ۵ : ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل في الصلاه.

۴- (۴) الوسائل ۵ : ۳۴۰، الباب ۲۴ من أبواب الخلل في الصلاه، الحديث ۸، وفيه: «وليس على الامام سهو إذا حفظ عليه من خلفه».

۵- (۵) التهذيب ۷ : ۲۰.

فإن كلّاً من الـدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفه للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه، هذا مع لزوم اعتباره معها فى صوره الموافقه، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومه، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقّه.

عنوان الموضوع كمـا هو مفاد القضـيه الحقيقيه، وأما تعيين حصوله أو عـدم حصوله فخارج عن مـدلوله وخطاب الحاكم متصـدٍ لبيان تحققه وعـدم تحققه التعبـد والاعتبار وهـذا القسم من الحكومه مشترک مع التخصـيص فى موارد نفى الموضوع فى النتيجه إلّا أن لسان الحاكم غير لسان الخاص؛ ولذا لا تلاحظ النسبه بين خطابى الحاكم والمحكوم.

وعلى ذلـک فقـد يقـال: إنه بشـمول دليـل اعتبـار الأمـاره لأماره ولو كان اعتبارها بالسـيره العقلائيه سواء أكانت على وفق الحاله السـابقه أو على خلافهـا لاـ يكون فى البين جهـل بالإضـافه إلى الحـاله السابقه نفياً أو إثباتاً ليتم الموضوع للنهى عن نقض اليقين بالشک الذى هو مدلول خطابات الاستصحاب بنحو القضيه الحقيقيه.

وقـد يورد على هـذا الاسـتدلال بـأن الأمـاره أيضاً اعتبر فى موضوع اعتبارها الجهل بالواقع حيث لا يمكن اعتبارها فى حق العالم بـالواقع، وإذا كـان لسـان خطابـات الاستصـحاب اعتبـار العلم بالحـاله السـابقه علماً بالبقاء عنـد الجهل بالواقع فلا يكون فى البين موجب لتقديم اعتبار الأماره مع كون النسبه بين دليل اعتبار الاستصحاب ودليل اعتبار الأماره العموم من وجه حيث إن مدلولهما متساويـان فى كون كـل منهمـا الكبرى الكليه وقـد وجه المحقق النـائينى على مـا تقـدم سابقـاً من أن دليل اعتبار الأماره مقتضاه كونها علماً فى جهه إراءه الواقع وتتميم كشـفها بخلاف دليل الاستصـحاب فإن مقتضاه كون اليقين السابق علماً بالواقع من حيث العمل خاصه، وذكرنا أيضاً بعض المناقشه فى ذلک وقلنا: إن الصحيح فى الجواب أن الجهل غير

وأما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الإتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهى عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

مأخوذ فى موضوع دليل اعتبار الأماره إلاّ ـ بتقييد عقلى لأجل امتناع التعبد للعالم بالواقع بخلاف الجهل بالواقع فى اعتبار الاستصحاب فإنه موضوع فى خطابات النهى عن نقض اليقين ومع إمكان التعبد بالأماره فى مورد قيامها لا ـ يكون فى دليل اعتبارها تقييد بالإضافه إلى ذلك المورد بشموله لها ينتفى الموضوع فى خطابات النهى عن نقض اليقين مع الشك، وهذه هى الحكومه التى ذكرناها سابقاً. نعم، هذا النحو من الحكومه إنما يتم فى الأماره التى يكون الجهل بالواقع غير مأخوذ فى دليل اعتبارها إلاّ من ناحيه التقييد عقلاً، وأما الأماره التى اُخذ الجهل بالواقع فى خطاب اعتبارها فالتقديم يحتاج إلى قيام قرينه اُخرى، ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكر من أن الجمع بين دليل اعتبار الأماره وخطابات الاستصحاب بتقديم الأماره للتوفيق العرفى بين دليل اعتبارها وخطابات الاستصحاب لا وجه له؛ لأن التوفيق العرفى إنما يتم فى الموارد التى يكون الحكم فى أحد الخطابين بالعنوان الأولى، والحكم المخالف فى الخطاب الآخر بالعنوان الثانوى، ومرجع ذلك إلى تقييد الخطاب الدال على الحكم، والحكومه التى ذكرناها لا ترتبط بهذا التوفيق ولا بالتقييد والتخصيص كما أوضحناها.

ص : ۴۰۰

لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه، وبيان التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول ــ فالنسبه بينه وبينها هى بعينها النسبه بين الأماره وبينه فيقدم عليها ولا مورد معه لها[١] للزوم محذور التخصيص إلّا بوجه دائر فى العكس وعدم محذور فيه أصلاً هذا فى النقليه منها . . .

تقدم الاستصحاب على البراءه الشرعيه

[١] ذكر قدس سره فى وجه تقديم الاستصحاب على الاُصول الشرعيه كالبراءه الشرعيه أنه لا يلزم من تقديم الاستصحاب على البراءه الشرعيه لانتفاء الموضوع للبراءه الشرعيه فى مورد يجرى الاستصحاب فيه فى ناحيه بقاء التكليف أو بقاء الموضوع له بخلاف ما إذا قدم فيه خطاب البراءه الشرعيه فإنه يوجب التخصيص فى خطابات «لا تنقض» من غير وجه لذلك التخصيص إلّا بوجه دائر كما تقدم نظيره فى وجه تقديم الأماره المعتبره فى مورد على الاستصحاب فيه حيث لا يبقى مع شمول دليل اعتبار الأماره لتلك الأماره لا يبقى فيه موضوع للاستصحاب بخلاف العكس على ما مر.

وذكر قدس سره فى تعليقته على الرساله فى توجيه ورود الاستصحاب على البراءه الشرعيه بأن المرفوع فى «ما لا ـ يعلمون» التكليف المجهول من جميع الجهات وإذا كان للتكليف المفروض حاله سابقه فبشمول خطابات «لا تنقض» لذلك المورد يكون بقاء التكليف معلوماً من جهه تنجزه فيرتفع الموضوع للبراءه الشرعيه بمعلوميه تنجز التكليف المجهول فلا يكون فى البين محذور بخلاف ما إذا قدم حديث «رفع ما لا يعلمون» فى الفرض فإنه يتوقف على تخصيص خطابات

وأما العقليه فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهه عدم الموضوع معه لها، ضروره أنه إتمام حجه وبيان ومؤمّن من العقوبه وبه الأمان، ولا شبهه فى أن الترجيح به عقلًا صحيح.

«لا تنقض» فى ذلك المورد مع أن المفروض عدم المخصص لها غير شمول «ما لا يعلمون» المتوقف شموله على تخصيصها.

ولكن لا ـ يخفى أن جعل الموضوع للبراءه هو التكليف المجهول ظاهره كون الوصف بلحاظ نفس التكليف وإرجاع الجهل إلى تنجزه من جعل الوصف بحال المتعلق وهو خلاف الظاهر وإن أُريد أن الموضوع للبراءه هو التكليف المجهول من جميع جهات نفسه وأن لا ـ يعلم حتى ثبوته سابقاً فلازمه خروج موارد الاستصحاب عن موضوع البراءه تخصصاً لا بالورود وأما توجيه الورود بدعوى أن المراد من العلم فى أخبار الاستصحاب والبراءه مثل «كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام»(1) والمراد من الشك اللا حجه فيرد عليه أن معنى العلم الانكشاف، والجهل خلافه وظاهر الشک الترديد والاحتمال سواء أُريد بالحجه المنجز للتكليف خاصه أو الأعم من المنجز والمعذِّر، أضف إلى ذلك أنه يستلزم أن تكون أدله البراءه الشرعيه إرشادات إلى البراءه العقليه فإن العقاب على تكليف لم تقم عليه حجه عقاب بلا بيان وعلى ذلك فلا تكون خطابات للبراءه الشرعيه ليقال: إنها تعارض الأخبار الوارده فى الأمر بالاحتياط فى الشبهات.

فالصحيح أنه لا مجال للبراءه الشرعيه فى الشبهات الموضوعيه مع جريان الاستصحاب فيها، وكذا فى الشبهات الحكميه إذا قيل بجريان الاستصحاب فيها

۱- (۱) الوسائل ۲ : ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

....

حیث تکون خطابات «لا ـ تنقض» فی موارد جریان الاستصحاب حاکمه علی خطابات البراءه الشرعیه مثل: «رفع عن اُمتی ما لا یعلمون» و«کل شیء حلال حتی تعرف الحرام» فإن مدلول النهی عن نقض الیقین بالشک اعتبار العلم بالحاله السابقه علماً ببقائها ما لم یعلم خلافها، وإذا کان علم للمکلف ببقائها فی موارد الاستصحاب ببقاء الموضوع للتکلیف کما فی الشبهات الموضوعیه أو بنفس بقاء التکلیف کما فی موارد الاستصحاب فی ناحیه بقاء التکلیف لا یکون فی جهل وشک فی التکلیف لتجری البراءه فی التکلیف المشکوک علی ما تقدم فی تقریر الحکومه هذا مع تقدیم الاستصحاب فی بعض أخبار النهی عن نقض الیقین بالشک علی البراءه الشرعیه کالأخبار الوارده فی بقاء الشهر.

وقد ذکرنا أن ما ذکر الماتن قدس سره من أن الوجه فی تقدیم الاستصحاب علی البراءه الشرعیه بعینه الوجه الذی ذکر فی تقدیم دلیل اعتبار الأماره علی خطابات النهی عن نقض الیقین بالشک من أن تقدیم خطابات النهی عن نقض الیقین بالشک علی خطابات البراءه الشرعیه لا یستلزم محذوراً ولکن تقدیم خطابات البراءه علی خطاب النهی عن نقض الیقین بالشک یستلزم المحذور وهو الالتزام بالتخصیص فی خطاب النهی بوجه دائر لا یمکن المساعده علیه فانه بناء علی أن المنهی عنه جعل الشک ناقضاً للیقین السابق یکون رفع الید عن الیقین بالعلم برفع التکلیف المحتمل بقاءً لا بنفس الشک هذا کلّه بالإضافه إلی البراءه الشرعیه.

فی تقدم الاستصحاب علی البراءه العقلیه وأصاله التخییر

وأما بالإضافه إلی البراءه العقلیه فلا ـ ینبغی التأمل فی أنّه مع جریان الاستصحاب فی ناحیه بقاء التکلیف لا یبقی موضوع للبراءه العقلیه حقیقه حیث

وأمـا الثـانی ــ فالتعارض بین الاستصـحابین إن کان لعـدم إمکان العمل بهما[۱] بـدون علم بانتقاض الحاله السابقه فی أحـدهما کاستصحاب وجوب أمرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم الواجبین.

لا یکون مع جریانه العقاب علی مخالفه التکلیف المحتمل بقاؤه عقاباً بلا بیان سواء قیل بأن مقتضی أخبار النهی عن نقض الیقین بالشک هو اعتبار الیقین السابق یقیناً بالبقاء أو إیجاب العمل علی طبقه بأن یجعل علی مقتضاه حکماً ظاهریاً طریقیاً علی ما تقـدم سابقاً أو جعل الیقین السابق مع الجهل بالبقاء منجزاً بالإضافه إلی بقاء التکلیف حیث إن الاستصحاب الجاری فیه علی کل تقدیر یکون بیاناً ومصححاً للعقاب علی مخالفه التکلیف علی تقدیر بقائه واقعاً.

وأما أصاله التخییر فقـد ذکرنا أن مرجعها إلی أصاله البراءه فی ناحیه کل من احتمال الحرمه والوجوب ومع جریان الاستصـحاب فی ناحیه أحدهما بعینه لا یبقی فی ذلک المعین شک ثبوتاً أو نفیاً ولا یکون العقاب فیه عقاباً بلا بیان.

فی تعارض الاستصحابین

[۱] تعرض قدس سره لحکم تعارض الاستصحابین وذکر له صوراً:

الصـوره الاُولی ــ أنه قـد لاـ یکـون بین الاستصـحاب فی مـورد والاستصـحاب فی مورد آخر علم بانتقـاض الحـاله السـابقه فی أحـدهما بأن احتمل بقاء الحاله السابقه فی کلا الموردین، ولکن لا یتمکن المکلف من الجمع بین الاستصـحابین فی العمل نظیر عـدم تمکنه من الجمـع من امتثـال التکلیفین فی سـائر مـوارد الـتزام کمـا إذا علم المکلف بنجـاسه کـل من المسـجدین واحتمل بقاءهما علی نجاسـته مع عدم تمکنه إلاّ من تطهیر أحدهما وکما إذا علم بنجاسه المسجد واحتمل بقاءه علی النجاسه وعلم أیضاً بوجوب الصلاه علیه واحتمل قبل خروج الوقت بقاء الاشتغال بها مع عدم

وإن كـان مع العلم بانتقـاض الحـاله السـابقه فى أحـدهما، فتاره يكون المستصـحب فى أحـدهما من الآثار الشـرعيه لمستصـحب الآـخر، فيكون الشـک فيه مسـبباً عن الشـک فيه، کالشـک فى نجـاسه الثوب المغسول بمـاء مشـكوک الطهاره وقـد كان طاهراً، وأخرى لا يكون كذلك.

تمكنه من الجمع بين الصلاه وتطهيره قبل خروج الوقت وفى هذه الصوره يجرى أحكام التزاحم حيث إنه لا تختلف أحكامه بين ثبوت كل من التكليفين وجـداناً أو بالتعبد ولو كان أحد التكليفين أهم أو محتمل الأهميه فيقدم فى الامتثال، وما يظهر من بعض المعلقين على الكفـايه بـأنه لا عبره بالأهميه أو احتمالها بعـد كون المجعول فى كل من الواقعتين النهى عن نقض اليقين بالشـک كما ترى فإن النهى عن نقض اليقين ليس تكليفاً نفسـياً ليقال لا ترجيح لأحدهما على الآخر بل هو طريقى أو إرشادى إلى اعتبار اليقين السابق فى ظرف الشک فى البقاء؛ ولـذا يتنجز الواقع على تقدير البقاء فالعبره بالواقع المحتمل الذى تنجز على تقديره نظير مـا إذا ورد الأـمر بالاحتيـاط فى كـل من واقعتين مشـتبهتين ووقع فى رعـايه الاحتيـاط فى كـل منهما التزاحم وعلى الجمله العبره بالتكليف المتنجز على تقديره.

الصوره الثـانيه _ ما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحـدهما ولكن يكون الشك فى أحـد الموردين سـببياً، وفى الآخر منهما مسـبباً والمراد بالشـک السـببى والمسـببى أن يكون المشـكوک فى أحـد الموردين حكماً ونفس ذلک المشـكوک، وفى الآخر منهما موضوعاً لحكم آخر فإنه مع جريان الاستصـحاب فى ناحيه المشكوک الآخر وإحرازه نفياً أو إثباتاً يحرز الموضوع للحكم الآخر نفياً أو إثباتاً ولا يبقى شک فى الحكم الآخر ليجرى فيه الاستصـحاب كما إذا توضأ المحدث بالأصـغر بالماء الذى يشـک فى طريان النجاسه على ذلک الماء فإنه بجريان الاستصحاب فى ناحيه

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلّا للإستصحاب فى طرف السبب، فإن الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعى، فإن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب

طهاره الماء يحرز الوضوء بماء طاهر فلا يبقى شك فى ارتفاع حدثه لكون الوضوء بماء طاهر رافعاً له هذا بناءً على أن مقتضى خطابات النهى عن نقض اليقين بالشك هو اعتبار اليقين بالحاله السابقه يقيناً ببقائها ظاهر واضح، وكذا بناءً على أن مفادها اعتبار اليقين السابق حجه لبقاء الحاله السابقه؛ لأن جريان الاستصحاب فى ناحيه الأصل السببى بلا محذور بخلاف جريانه فى ناحيه الأصل المسببى حيث إن جريانه فيه موقوف على تخصيص خطابات الاستصحاب فى ناحيه الأصل السببى وعدم جريانه فيه موقوف على جريان الأصل المسببى وبعباره اُخرى التعبد بالموضوع مقتضاه التعبد بحكمه ومع التعبد بالحكم يثبت ذلك الحكم فلا يبقى مجال للأصل فى ناحيه نفس الحكم.

ويجرى هذا الكلام فى كل أصل عملى كان مفاده التعبد بموضوع الحكم الآخر نفياً وإثباتاً فإنه معه لا يجرى الاستصحاب ولا غيره من الأصل فى ناحيه نفس ذلك الحكم الآخر فيحكم بطهاره الثوب المتنجس المغسول بماء جرى فيه استصحاب عدم ملاقاته للنجاسه أو أصاله الطهاره ولا مجال فى ناحيته لاستصحاب النجاسه.

وقد يقال: من هذا القبيل ما إذا شك فى حيوان مذبوح أنه غنم أو ذئب مثلاً وأنه مع جريان أصاله الحليه فى ذلك المذبوح يترتب عليه جواز الصلاه فى أجزائه وتوابعه؛ لأن جواز الصلاه فى أجزاء الحيوان وتوابعه مترتب على حليه أكل لحم

بالشک، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجمله فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلّا أنّ الاستصحاب فی الأوّل بلا محذور، بخلافه فی الثانی ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلّا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببی، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببی جارياً، فإنه لا محذور فيه حينئذ

الحيوان وأنها فی المفروض محرزه بأصاله الحليه، ولكن يمكن المناقشه فيه بما ذكرنا فی بحث لباس المشكوک أن جواز الصلاه مترتب على حليه أكل لحم الحيوان بعنوانه لا ـ بالعنوان الطارى عليه كالاضطرار إلى أكله أو كونه مشكوكاً ولا ـ يثبت الموضوع للجواز بأصاله الحليه. نعم، لو جرى فی المذبوح المفروض الاستصحاب فی عدم جعل الحرمه لأكل لحمه لا ـ يبعد الحكم بجواز الصلاه فی توابعه؛ لأن الموضوع للمانعيه عن الصلاه أجزاء وتوابع ما نهى عن أكله والاستصحاب المفروض يمنع الموضوع للمانعيه، وأيضاً لا تجرى الأصاله فی مشكوک يحتمل وجوده لا يكون مفاد خطاب اعتبار ذلک الأصل العلم بذلک المشكوک وكان مفاد الأصل الآخر العلم به كما تقدم ذلک فی وجه تقديم الاستصحاب على أصالتى البراءه والحليه حيث إنه إذا جرى الاستصحاب فی ناحيه حرمه الشىء أو حليته لا ـ يبقى مجال لهما. نعم، لولم يجرى الأصل الحاكم فی مورد للمانع كالابتلاء بالمعارض جرى الأصل المسببی كما إذا توضأ المحدث بأحد ماءين يعلم بتنجس أحدهما أو غسل ثوبه المتنجس بأحدهما فإنه إذا لم يجر الاستصحاب فی ناحيه طهاره الماء المغسول ولا أصاله الطهاره يجرى الاستصحاب فی ناحيه بقاء حدثه أو نجاسه ثوبه ومن هذا القبيل ما لو علم إجمالاً بنجاسه ثوبه أو مائه فلا يحكم بطهاره شىء منهما فلا يجوز الوضوء وغسل ثوبه المتنجس بذلک الماء كما لا يجوز لبس ذلک الثوب فی

مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب فى أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضى إثباتاً وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضى، فلإطلاق الخطاب وشموله للإستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام فى ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره: (لا تنقض اليقين بالشک)

صلاته، ولكن يجوز شرب ذلک الماء لأصاله الحليه فإن أصاله الحليه أصل مسببى يختص جريانه بالماء ولا مورد لها فى ناحيه الثوب لأن ظاهر «كل شىء حلال» الحليه التكليفيه التى لا مجال لها فى ناحيه الثوب؛ لأنه لا يحرم لبس اللباس النجس وإنما يكون مانعاً عن الصلاه وبعد تعارض كل من استصحاب الطهاره وأصالتها فى ناحيه الماء واللباس وكذا أصاله البراءه عن حرمه شرب الماء وعدم مانعيه الثوب عن الصلاه تجرى أصاله الحليه فى شرب الماء بلا معارض على ما تقدم فى بحث قاعده الاشتغال.

الصوره الثالثه _ ما إذا علم انتقاض الحاله السابقه فى أحد الموردين ولكن لم يكن الاستصحاب فى أحدهما أصلاً سببياً وفى الآخر مسببياً بأن لم يترتب أحد المشكوكين على الآخر ثبوتاً أو نفياً بترتب شرعى كما إذا كان كل من الإناءين نجساً وعلم بوقوع المطهر لأحدهما فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء كل منهما على تنجسه حيث إن الموجب للتعارض بين الأصلين التنافى فى مدلولهما أو لزوم الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف المحرز فى أحدهما وهذا المحذور غير لازم فى جريان الاستصحاب فى ناحيه نجاسه كل منهما ويترتب على إحراز النجاسه فى

لليقين والشك فى أطرافه، للزوم المناقضه فى مدلوله، ضروره المناقضه بين السلب الكلى والإيجاب الجزئى، إلّا أنه لا يمنع عن عموم النهى فى سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما فى أطرافه، فإنّ إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

كل منهما الحكم بنجاسه الملاقى لكل منهما بخلاف ما إذا لزم من جريان الاستصحاب أو غيره من الأصل النافى الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال كما إذا علم بنجاسه أحد إناءين كان كل منهما طاهراً فإنه يسقط فى جميع الأطراف الأُصول النافيه ولزوم المخالفه الالتزاميه فى الفرض السابق لا محذور فيه وإنما المحذور فى الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواقعى الواصل بالعلم الإجمالى، ولكن ذكر الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى سواء كان الأصل الجارى فيها مثبتاً للتكليف أو نافياً بدعوى أن شمول أخبار لا تنقض لكل من أطراف العلم يوجب التناقض بين صدرها وذيلها فإن النهى عن نقض اليقين بالشك فى كل واحد من الأطراف يناقضه ما فى ذيلها من لزوم نقض اليقين السابق فى البعض الذى انتقض فيه اليقين السابق ومعلوم ذلك للمكلف يقيناً لزوم مناقضه الموجبه الجزئيه مع السالبه الكليه.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الأوّل ــ أن ما ورد فى ذيل بعض الأخبار من الأمر بنقض اليقين باليقين ليس حكماً تعبدياً بل لانتهاء الموضوع للاستصحاب حيث إن الاستصحاب حكم ظاهرى فلا يكون له موضوع مع العلم بالواقع والمفروض أن الموضوع للاستصحاب فى كل من الأطراف فى نفسه موجود ولا علم بالخلاف فى كل منها فى نفسه.

والثانى ــ لو فرض حصول الإجمال للأخبار التى ورد فيها هذا الذيل ولم يعلم

وأما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب إلاّ المخالفه الإلتزاميه، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلًا.

ومنه قد انقدح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلًا ولو فى بعضها، لوجوب الموافقه القطعيه له عقلًا، ففى جريانه لا محاله يكون محذور المخالفه القطعيه أو الإحتماليه، كما لا يخفى.

أن موارد العلم الإجمالى فيها داخل فى الصدر وخارج عن الذيل أو بالعكس فتسقط تلك الأخبار عن الاعتبار فى أطراف العلم الإجمالى لإجمالها بالإضافه إلى أطرافه، وأما الأخبار التى لم يرد فيها ذلك الذيل فيوءخذ بها فى أطراف العلم الإجمالى.

وقد تحصل أن المانع عن جريان الاُصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بالعلم الإجمالى وأما الترخيص فى البعض فأمر ممكن ولكن يحتاج البعض إلى التعيين ومع كون مفاد الأصل بالإضافه إلى كون الأطراف على السواء لا يجرى فى شىء منهما، وظهر أيضاً أن ملاك التعارض فى الأمارات مثل الخبر غير ملاك التعارض فى الاُصول العمليه حيث إن قيام خبر الثقه على حكم لموضوع ينفى مدلول الخبر الآخر مع العلم الإجمالى بعدم ثبوت مدلولهما معاً فى الواقع فلا يمكن اعتباره علماً بالواقع مع نفى الآخر مدلوله بخلاف الأصل فإنه لا يثبت إلاّ مدلوله ومفاده ولا ينفى مفاد الآخر، وعلى ذلك فلا بأس بالأخذ بهما معاً إذا لم يستلزم المخالفه العمليه.

الفهرست

ص : ۴۱۳

المجلد ۶

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۱-۰ : ؛ ج. ۱ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۲-۷ : ؛ ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۱-۱ ؛ ج.۳: ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۹-۱ ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۹۴۸۵۰-۶-۵ : ؛ ج.۵: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۰۹-۳ ؛ ج.۶: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۶۲-۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیپا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ.- ج.۲. مباحث الالفاظ.- ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات.- ج.۴.الامارات- الاصول العلمیه.- ج.۵. الاصول العلمیه- الاستصحاب.- ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح- الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ ک۲۱۲ ۷۰ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشاره

اشاره

تـذنیب: لا یخفی أن مثل قاعده التجاوز حال الإشتغال بالعمل، وقاعده الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصاله صحه عمل الغیر إلی غیر ذلک من القواعد المقرره فی الشبهات الموضوعیه إلاّ القرعه تکون مقدمه علی استصحاباتها[۱ [المقتضیه لفساد ما شک فیه من الموضوعات لتخصیص دلیلها بأدلتها، وکون النسبه بینه وبین بعضها عموماً من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردها مع لزوم قله المورد لها جداً لو قیل بتخصیصها بدلیلها إذ قلّ مورد منها لم یکن هناک استصحاب علی خلافها کما لا یخفی.

تتمه المقصد السابع

تقدیم قاعده التجاوز والفراغ وأصاله الصحه وقاعده الید علی الاستصحاب فی مواردها

[۱] قد ذکر قدس سره أن فی البین قواعد فقهیه یختص جریانها بالشبهات الموضوعیه ولا ـ مورد لها فی الشبهات الحکمیه کقاعده التجاوز حیث تجری أثناء العمل عند الشک فی الإخلال بجزء العمل الذی تجاوز محله وکقاعده الفراغ عند الشک فی صحه العمل بعد الفراغ عنه بأن احتمل الإخلال فی العمل المأتی به بترک جزئه أو شرطه أو اقترانه بالمانع بحیث یکون ذلک الإخلال موجباً لبطلانه ولو کان من غیر تعمد وکأصاله الصحه الجاریه فی عمل غیر بحیث لو کان عمله فاسداً وجب علیه ذلک العمل کما فی مورد الواجب الکفائی أو لم یجز له ترتیب الأثر علی ذلک العمل کعدم جواز شراء متاع تملکه بایعه بالمعامله الفاسده وکقاعده الید فیما إذا شک فی سلطنه ذی الید بالمال الذی بیده فیبنی علی کونه سلطاناً أو مالکاً ولا ینبغی التأمل أن فی موارد جریان هذه القواعد یلغی الاستصحاب الجاری فیها المخالف لمفاد

تلك القواعد بمعنى أنه يخصص خطابات النهى عن نقض اليقين بالشك بأدله اعتبار تلك القواعد، وقال: كون النسبه بين خطابات الاستصحاب ودليل اعتبار بعض تلك القواعد عموماً من وجه لا يوجب التأمل فى التخصيص وذلك لوجهين:

الأول ــ للإجماع بعدم الفرق بين موارد تلك القواعد وأنها معتبره فيها سواء كان الاستصحاب مخالفاً لها فى تلك الموارد أم لا.

والثانى ــ أن النسبه بين خطاب الاستصحاب وقاعده الفراغ وإن كانت العموم من وجه إلاّ أن الغالب يكون الاستصحاب مخالفاً لمفاد القاعده ولو قدم الاستصحاب فى تلك الموارد عليها يكون اعتبارها كاللغو حيث إن الشك فى صحه عمل ناش عن إتيان الجزء أو شرطه والاستصحاب يقتضى عدم الإتيان بهما حال العمل فتختص القاعده على تقدير تقديم الاستصحاب بما إذا كان الاستصحاب موافقاً لها كما إذا شك فى صحه العمل للشك فى بقاء وضوئه حال صلاته أو شك المكلف فى وضوئه حال الصلاه مع علمه بحدوث حالتين من الحدث والطهاره وشك فى المتقدم والمتأخر منهما فإن مع حصول هذا العلم بعد صلاته لا يمكن تصحيح صلاته بالاستصحاب فتجرى قاعده الفراغ إلاّ ـ أن اختصاص القاعده بمثل هذه الموارد النادره يجعل اعتبارها كاللغو بخلاف تقديمها على الاستصحاب فإنه لا يوجب محذوراً.

أقول: لا ـ ينبغى التأمل فى تقديم القواعد المذكوره على الاستصحابات فى مواردها ودعوى الإجماع على ذلك لا يكون من الإجماع التعبدى لاحتمال أن يكون مدرك البعض لا الجل على التقديم ما تقدم من لزوم لغويه تلك القواعد أو كونها كاللغو مضافاً إلى مسأله اعتبار الاستصحاب، وكذا بعض تلك القواعد عند البعض

تختلف، وربّما يرى البعض تلك القواعد أماره والاستصحاب أصلاً عملياً ولذلك يكون تقديم تلك القواعد باعتبار أماريتها بل قد يذكر أنها على تقدير الأماريه تكون معتبره فى مثبتاتها كما إذا شك بعد الصلاه أنه توضأ لها قبلها أم لا يحكم بصحه الصلاه. وثبت كونه على وضوء يجوز مع عدم الحدث بعدها الدخول فى صلاه اُخرى وأيضاً يمكن أن يقال: إن وجه تقديم قاعدتى التجاوز والفراغ بل وقاعده اليد ما ورد فى إجراء تلك القواعد فى الروايات فى موارد كون الاستصحاب على خلافها كما فى صحيحه زراره الوارده فى قاعده التجاوز حيث حكم الإمام عليه بحصول الجزء السابق من الصلاه إذا شك بعد الدخول فى الجزء اللاحق، وكما حكم بتمام الوضوء بعد الفراغ فى مورد الشك فى وقوع الخلل فيه، ومع هذا كيف يمكن دعوى الإجماع التعبدى؟

وذكر النائينى قدس سره أنه لا يجرى الاستصحاب فى موارد قاعدتى التجاوز والفراغ سواء قيل بأنهما من الأماره أم لا فإنهما لو كانتا من الأماره من جهه أن إراده المكلف الإتيان بالمركب أو المشروط كافيه فى الإتيان بهما بتمام الأجزاء والشرايط على حسب الترتيب المقرر لهما ولا يحتاج إلى إراده كل جزء مستقلاً بل ما دامت الإراده الأوليه موجوده يعمل على طبقها والتخلف عن ذلك يكون بالغفله فى الأثناء اتفاقاً، والشارع اعتبر هذه الغلبه كما يشير إلى ذلك ما فى بعض أخبار القاعدتين «حين يتوضأ أذكر منه حين ما يشك»(۱) فعلى ذلك لا مجال مع اعتبار الغلبه بالأصل العملى وإن قيل بأن القاعدتين أيضاً من الاُصول العمليه فى الموضوعات فيمكن الالتزام بحكومه دليل اعتبارهما على الاستصحاب فإن الشك فى بقاء الحاله السابقه

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۳۲، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

ناشٍ عن احتمال عدم حصول الرافع لتلك الحاله السابقه، ومفاد القاعدتين حدوث الرافع لها فينتفى الشك والاحتمال فى ناحيه البقاء والرافع لا عدم السابق هو الوجود. وفيه: أنه لا دلاله لقوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر منه» إلّا على التعبد بالذكر حال العمل كنايه عن التعبد بحصول العمل بتمامه؛ لأن ترك البعض عمداً خلاف المفروض فى القاعدتين فيكون الترک فى أثنائه للغفله فالتعبد بعدم الغفله كنايه عن حصول تمام العمل لا يقتضى جعل الغلبه معتبره مع أن القاعدتين تجريان فيما إذا شک المكلف بعد التجاوز والفراغ وإن كانت الغفله له أثناء العمل أمراً عادياً. نعم، مع علمه بالغفله فى مورد أثناء العمل يشكل جريان قاعده الفراغ فى ذلک العمل.

وأما ما ذكر قدس سره من حكومه القاعدتين على الاستصحاب فى موارد جريانهما؛ لأن احتمال بقاء العدم وهى الحاله السابقه ناش عن احتمال عدم حدوث رافعه فإن الوجود هو قالع العدم فإذا ورد التعبد بالحصول ينتفى احتمال بقاء العدم فلا يخفى ما فيه؛ لأن احتمال بقاء الشىء على عدمه واحتمال وجوده فى عرض واحد وكما أن التعبد بالوجود يرفع احتمال بقاء العدم كذلک التعبد ببقاء العدم يرفع احتمال الوجود والعمده فى نفى الحكومه ما ذكرنا لا ما يقال.

وأما الإشكال على الحكومه بأن الحكومه على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظراً إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغواً كقوله عليه السلام : لا شک لمن كثر شكه، فإنه لو لم يكن خطاب: «إذا شككت فابن على الأكثر»(١) كان الخطاب المذكور لغواً وليس المقام كذلک فإنه لو لم يكن خطاب

١- ١) الوسائل ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل فى الصلاه، الحديث ٣.

لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدتی الفراغ والتجاوز صحیحاً وخطابهما لم یکن لغواً فلا یمکن المساعده علیه؛ فإن ما ذکر غیر معتبر فی الحکومه ولذا یکون خطاب اعتبار البیّنه وخبر الثقه حاکماً علی خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم یکن دلیل علی اعتبار الاستصحاب لم یکن اعتبارهما لغواً بل الحال کذلک بالإضافه إلی خطاب «لا شک لکثیر الشک»(۱) فإنه لو لم یکن خطاب «إذا شککت فابن علی الأکثر» لم یکن خطاب نفی الشک عن کثیر الشک لغواً، بل کان وارداً علی أصاله الاشتغال التی یستقل بها العقل، وما ذکرنا فی وجه تقدیم الأماره علی الاستصحاب من تقریب الحکومه لا یجری فی المقام لأخذ الشک فی کلا الخطابین.

ثمّ إن الماتن قدس سره التزم بتقدیم الاستصحاب فی موارد جریانه علی القرعه وأن ما ورد من: أن القرعه فی کل مجهول(۲)، یکون مخصصاً بخطابات النهی عن نقض الیقین بالشک فیکون الموضوع فی الاستصحاب المجهول الخاص أی المعلوم حالته السابقه بخلاف الموضوع للقرعه فإنه مطلق المجهول، ودفع ما یقال فی المقام من أن النسبه بین دلیل اعتبار القرعه والاستصحاب العموم من وجه لعدم جریان القرعه فی الشبهات الحکمیه باتفاق الکلمه بخلاف اعتبار الاستصحاب فإنه یعم الشبهه الحکمیه أیضاً فتکون الشبهه الموضوعیه التی لا ـ حاله سابقه لها مورد القرعه دون الاستصحاب، وموارد الحاله السابقه فی الشبهات الحکمیه مورد للاستصحاب لا القرعه فالشبهه الموضوعیه التی لها حاله سابقاً مورد اجتماع الخطابین فلا وجه

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل فی الصلاه.

۲- ۲) التهذیب ۶ : ۲۰۷، الباب ۹۰، الحدیث ۲۴. وفیه: «کل مجهول ففیه القرعه».

لجعل خطابات الاستصحاب أخص مطلقاً ووجه الدفع أنه يأتى فى بحث انقلاب النسبه أن النسبه بين الخطابين تلاحظ قبل ملاحظه تخصيص أحدهما بمخصص آخر.

وبتعبير آخر: يعتبر فى ملاحظه النسبه الظهور الاستعمالى بين الخطابين وتخصيص قاعده القرعه بالشبهات الحكميه لا يوجب خروج خطابى الاستصحاب والقرعه عن نسبه العموم والخصوص إلى العموم من وجه.

وأضاف إلى ذلك بأن العموم فى قاعده القرعه موهون لعدم جريانها فى جلّ من الشبهات الموضوعيه حتى التى لا تكون فيها حاله سابقه محرزه؛ ولذا يقال: إنه لا يعمل بها إلاّ فى مورد قام دليل خاص فيه أو عمل المشهور فيه بقاعده القرعه حيث إن عملهم بها فيه كاشف عن أن القرينه الخاصه التى كانت فى خطابات القرعه لم تكن مخرجه ذلك المورد عن أدلتها وهذا بخلاف أدله الاستصحاب فإن قوه دليله لقله التخصيص الوارد عليه توجب تقديمها على أدلتها حتى مع كون النسبه بينهما العموم من وجه.

قاعده الفراغ

ثمّ إنه لا بأس بالتعرض لكل من تلك القواعد وإن كانت خارجه عن مباحث علم الاُصول فإنها قواعد فقهيه يكون نتيجه تطبيقها على صغرياتها إحراز حكم طريقى جزئى كما هو شأن القواعد الفقهيه فى جلها حيث يستفاد منها بعد ضمها إلى صغرياتها حكم جزئى سواء كان ذلك الحكم نفسياً أو طريقياً تكليفياً أو وضعياً فنقول أصاله الصحه فيما إذا شك بعد الفراغ من العمل فى صحته المعبر عنها بقاعده الفراغ يستفاد اعتبارها من بعض الروايات حيث إن الروايات بعضها وإن كانت وارده فى

خصوص الشک فی الطهاره والصلاه ولا یستفاد منها إلّا حکم الشک فی الصحه بعد الفراغ منهما إلّا أن بعضها الآخر یستظهر منه القاعده الکلیه:

ـ کموثقه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کلّما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو»(۱) فإن ظاهرها مضی نفس الشیء والشک فیه بعد مضیه لا مضی محله ینطبق علی قاعده الفراغ.

ـ وحسنه بکیر بن أعین أو صحیحته قال: قلت له: الرجل شک بعدما یتوضأ قال: «هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک»(۲) حیث یستفاد منها أن الحکم بعدم الاعتناء لکون المتوضئ حین توضئه أذکر وهذا یجری فی حق کل مکلف یشک فی عمله بعد الفراغ منه.

ـ وصحیحه محمد بن مسلم المرویه فی آخر السرائر عن أبی عبداللّه علیه السلام أنه قال: «إن شک الرجل بعدما صلی فلم یدر أثلاثاً صلی أم أربعاً وکان یقینه حین انصرف أنه کان قد أتم لم یعد الصلاه وکان حین انصرف أقرب إلی الحق منه بعد ذلک»(۳) والتقریب کما فی السابقه علیها والمناقشه فی الأخیره بأنه عند الانصراف الظاهر فی الإتیان بالتسلیمه کان علی یقین من تمام صلاته ثمّ شک فی تمامها فتدل الصحیحه علی اعتبار قاعده الیقین فی الفرض حیث إن ظاهرها أنه کان قریباً إلی الحق حال الانصراف المفروض فیه الیقین بتمام صلاته، وهذا غیر کونه أقرب إلی الحق حین صلاته ففرق بین السابقه وبین الأخیره أضف إلی ذلک أنه یحتمل أن

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل، الحدیث ۳.

۲- ۲) الوسائل ۱ : ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

۳- ۳) الوسائل ۵ : ۳۴۳، الباب ۲۷ من أبواب الخلل، الحدیث ۳.

يكون مفاد الجواب هو الحكم عليه بإتيان الركعه الرابعه حيث إنها متعلق شكه بعد تجاوز محلها لا يمكن المساعده عليها؛ لأن قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك» ظاهره عند الانصراف والفراغ وأنه عندهما كان أقرب إلى الحق يعنى الإتيان بالعمل التام وهذا المفاد هو الحكم بتحقق العمل التام الصحيح لا التعبد بتحقق الركعه الأخيره عندما شك وإن كان الحكم بالثانى يلازم الحكم بتحقق التام الصحيح.

وأما حسنه بكير بن أعين فهى مضمره واعتبارها مبنى على الوثوق بأن المسوءول كان الإمام عليه السلام كما لا يبعد فإنه لم يوجد مورد أن يسأل هو عن شيء غير الإمام عليه السلام ويروى جوابه ليقال أن مرويه فى المقام من ذلك القبيل. وربما يستدل على قاعده الفراغ بصحيحه عبداللّه بن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه»(۱) ولكن لا يستفاد منها إلّا اعتبار قاعده الفراغ فى الوضوء، وأما فى غيره فلا. وذلك فإن المراد من الضمير فى قوله عليه السلام : «دخلت فى غيره» الوضوء، وكذا فى قوله «لم تجزه» بقرينه عدم اعتبار قاعده التجاوز فى الوضوء قبل الفراغ منه.

وعلى الجمله: كل عمل يتصف بالصحه تاره، واُخرى بالفساد ففيما فرغ المكلف منه وكان مريداً الإتيان به على الوجه التام والصحيح وشك فى أنه وقع فيه خلل حاله للغفله أم لا يحكم بوقوعه صحيحاً ما لم يحرز الخلاف بلا فرق بين

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۲.

العبـادات وغيرهـا من المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والإيقاعات بل المعاملات بالمعنى الأعم من الأعمال التى توصـف بالصـحه والتمـام تاره وبالفساد اُخرى، وأما قاعـده التجاوز فهل هى مختصه بباب الصـلاه أو أنها تعم جميع الأعمال المركبه التى لهـا أجزاء مترتبه فتجرى فيمـا إذا تجـاوز المكلف محل جزء من أجزائه ودخل فى الجزء المترتب عليه وشك فى أنه أتى بالجزء السـابق فى محله أم لاـ يبنى على الإتيان، وكـذا فى كل عملين تكون صـحه اللاحق منوطه بسـبق السابق وإذا اشـتغل باللاحق مع فوت محـل السـابق كمـا فى عمره التمتع بالإضـافه إلى حجه فـإنه إذا دخـل فى أفعال حـج التمتع وشك فى أنه أتى بالعمره قبله فيحكم بالإتيـان بها قبله، وكما فى أذان الصـلاه وإقامتها على ما يأتى، ويقال قبل التكلم فى عموم قاعـده التجاوز وعـدم عمومها لابـد من التكلم فى أمر وهو أن القاعـدتين مرجعهما إلى أمر واحد أو أن كلًا منهما قاعده مسـتقله ولا ترجعان إلى قاعده واحده فإنه لو قيل برجوعهما إلى أمر واحـد يكفى العموم فى أدله قاعـده الفراغ وأما بناءً على عـدم رجوع إحـداهما إلى الاُخرى فلابد فى عموم قاعده التجاوز كقاعـده الفراغ من ملاحظه أدلتها، وقـد ذكر الشـيخ قدس سـره فى الرساله بأن مرجع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، قال فى الأمر السادس: إن الشك فى صـحه المأتى به حكمه حكم الشك فى الإتيان بما هو هو لأنها بعينه الشك فى وجود التام والمتعبد به فى الروايات أنه إذا تجاوز المكلف الموضع المقرر للإتيان بالشىء وشك بعد ذلك فى الإتيان به فى ذلـك الموضع لاـ يعتنى بشـكه سواء كـان المشـكوك أصل وجوده أو وجوده التام فلا يكون فى البين قاعـدتان ليقع البحث فى اختصاص قاعده التجاوز بباب الصلاه أو أنها تعم كل الأبواب.

وناقش المحقق النائينى قدس سره فى إرجاعهما إلى قاعده واحده بأن المتعبد به فى قاعده التجاوز وجود الشىء أو العلم بوجوده عند الشك فيه بعد تجاوز محله على ما هو التعبد بمفاد كان التامه، وفى قاعده الفراغ صحه الموجود أو العلم بصحته بعد الفراغ عن إحراز أصل وجوده على ما هو مفاد كان الناقصه والجمع بين التعبدين غير ممكن لعدم إمكان الجمع فى لحاظ واحد الشىء مفروض الوجود وفى نفس ذلك لحاظه غير مفروض الوجود، وما ذكر الشيخ قدس سره من أن الشك فى الصحه يرجع إلى الشك فى وجود الصحيح بمفاد كان التامه لا يمكن المساعده عليه فإنه ليس المطلوب فى موارد قاعده الفراغ إثبات وجود الصحيح الذى مفاد كان التامه وإنما المطلوب إحراز صحه الموجود الذى مفاد كان الناقصه، وإثبات صحه الموجود خارجاً بإثبات وجود الصحيح من الأصل المثبت نظير ما تقدم فى الاستصحاب من أن الاستصحاب فى وجود الماء الكر فى مكان لا يثبت أن الماء الموجود فيه فعلاً كرّ.

لا يقال: لا حاجه إلى إثبات صحه الموجود بمفاد كان الناقصه فى موارد قاعده الفراغ بل يكفى إحراز حصول الفعل التام بمفاد كان التامه فإن التكليف فى باب الصلاه مثلاً قد تعلق بما أوله التكبير وآخره التسليم الواجد للقيود والمطلوب صرف وجود هذا التام، وبالتعبد بصرف وجوده يتم إحراز الامتثال حيث يرتفع الموضوع لقاعده الاشتغال.

فإنه يقال: نعم يكفى ذلك فى العبادات ومتعلقات التكاليف حيث إن المطلوب فيها حصول الشىء بنحو صرف الوجود، ولكن لا يتم فى المعاملات؛ لأن الأثر المطلوب فيها وهو الحكم الوضعى يترتب على وجوداتها الانحلاليه مثلاً النقل والانتقال يترتب على ما يوجد من شخص البيع ولو شك فى صحته وفساده فلا تثبت

صحته بأصاله الوجود الصحيح من طبيعى البيع بمفاد كان التامه بل لابد من إثبات صحه ما وقع فى الخارج.

وقد يجاب عما ذكره كما عن بعض الفحول (طاب ثراه) بأنه يكفى فى المعاملات أيضاً التعبد بحصول المعامله التامه بين المالين فإن التعبد بحصول طبيعى البيع التام بين المالين الخارجيين المفروضين كافٍ فى الحكم بالانتقال فيهما كما فى فرض أن الكتاب الموجود خارجاً ملك لزيد والدرهم الموجود كذلك خارجاً لعمرو، ويكفى فى حصول النقل والانتقال شرعاً الحكم بحصول البيع التام المتعلق بهما، ولا حاجه إلى إثبات مفاد (كان) الناقصه، وكذا الحال فيما كان المبيع على ذمه زيد أو كان الثمن على عهده عمرو.

وأيضاً فما ذكر من أن الجمع بين مفاد (كان) التامه و(كان) الناقصه فى التعبد بتشريع قاعده واحده غير ممكن ضعيف فإن معنى الإطلاق هو رفض القيود لا الجمع بينهما وإذا كان معنى الإطلاق رفضها فيمكن أن يجعل الشك فيما مضى بلا فرق بين كون المضى موضعاً أو وجوداً لاغياً من غير خصوصيه لتعلق الشك بالوجود أو صحته.

وذكر فى آخر كلامه أنه يمكن إرجاع القاعدتين إلى قاعده واحده بلا محذور فإن الشك فى الصحه إنما يكون مسبباً عن الشك فى وجود الجزء أو الشرط ومع التعبد بحصول الجزء أو الشرط حال العمل تثبت الصحه فيكون مفاد الروايات التعبد بوجود الشيء بعد مضى محله.

نعم، يبقى فى البين ظهور بعض الروايات فى التعبد بالصحه كقوله عليه السلام كل ما

مضـی من صـلاتک وطهورک فامضه کما هو(۱) فـإنه ظاهر فی تحقق نفس الصـلاه والطهاره فی الحکم بعـدم الاعتناء بالشـک فیهما فیکون مفاده قاعده الفراغ وظهور بعضها الآخر فی التعبد بأصل الوجود عند الشک فیه بعد تجاوز موضعه کما یأتی، أقول: قـد تقدم ثبوت العموم بالإضافه إلی قاعده الفراغ ولابد من التکلم فی أن عموم قاعده الفراغ یغنی فی جمیع موارد قاعده التجاوز أو أن عمومهـا لا یغنی، ومع عـدم الإغناء لابـد من التصـدی لإثبات قاعـده التجاوز ومجرد إمکان الجمع بینهما فی خطاب واحد یکون ظـاهره اعتبـار قاعـده الفراغ فنظر لمـا فی صـحیحه محمـد بن مسـلم حیث إن ظاهرها مضـی نفس العمل لا محله مع إغناء قاعـده الفراغ عن قاعده التجاوز فی کثیر من الموارد غیر کاف. نعم، لو ثبت العموم فی قاعده التجاوز أمکن أن یقال باغنائها عن قاعده الفراغ لما تقدم من الوجه الأخیر، ولکن هذا النحو من الإغناء یبتنی علی القول بأن مضی نفس العمل من قبیل مضی محل شرط ذلک العمل وأما النحو الذی ذکره الشیخ قدس سره من أنّ المتعبد به هو الوجود الصـحیح فلا یغنی فإن موضوع الوجود الصـحیح ومحله لاـ یمضـی إلاّـ بخروج الوقت المضـروب للعمـل، وأمـا مـا لا وقت له فلا یمضـی محله أصـلاً کما إذا شک قبل الزفاف فی عقـد النکاح الـذی أوقعه وأنه أوقعه باللغه العربیه مثلاً أو بغیرها حیث إن العقد الصـحیح لم یتجاوز محله فإن النکاح الصحیح لا محل له شرعاً بأن یقع قبل الزفاف بل الوط ء یعتبر فی جواز وقوعه بعد العقد.

ولا یخفی أنه یکفی فی تشریع القاعدتین عدم لغویه اعتبارهما معاً وإن کان

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.

اعتبـار أحـدهما يغنى عن الأُخرى فى كثير من الموارد أو غالبها فـدعوى أن اعتبار كل من القاعـدتين مع عموم كل منهما لغو لا يمكن المساعده عليها.

فإنه قد يكون لإحدى القاعدتين معارض دون الأُخرى كما إذا قام المصلى إلى الركعه وعلم إجمالاً بأنه ترك سجدتين أما من الركعه التى قام عنها أو فى ركعه من صلاته السابقه فإن قاعده التجاوز فى كل من الصلاتين معارضه بقاعده التجاوز فى الأُخرى، وأما قاعده الفراغ فتجرى فى الصلاه السابقه بلا معارض؛ لأنها لا تجرى فى الصلاه التى بيده لعدم إحراز الفراغ من الركعه السابقه لاحتمال بقاء السجدتين منها.

وذكر النائينى قدس سره محذوراً آخر فى إرجاع القاعدتين إلى قاعده واحده وهو أنه إذا تكفل خطاب واحد لاعتبارهما يلزم التنافى فى مدلول ذلك الخطاب؛ لأن مقتضى قاعده التجاوز عدم الاعتناء باحتمال ترك الركوع فيما إذا شك فيه بعد الدخول فى السجود؛ لأن الشك فى الركوع بعد تجاوز محله حيث إن محله قبل السجود، ومقتضى قاعده الفراغ الاعتناء بالشك فيه؛ لأن الشك فى صحه الركعه أو الصلاه قبل الفراغ منهما فيعمه قوله عليه السلام «إنما الشك فى شيء لم تجزه»(۱) ولو كان خطاب واحد كان مفاده الاعتناء بالشك فى الركوع فى الفرض وعدم الاعتناء به فهذا هو التنافى فى مدلوله بخلاف ما إذا قلنا بأن كلًا منهما قاعده مستقله استفيدت من خطاب مستقل فإنه فى الفرض تقدم قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ؛ لأنه لو لم يقدم خطاب قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ لم يبق لقاعده التجاوز مورد؛ لأنها مضروبه للشك فى أثناء عمل يشك فى أثنائه فى الإتيان بجزئه. أقول: لو كان فى

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۲.

البين الخطاب الواحد لم يقع بينهما تناف فی مثل الفرض حيث يكون المفروض كوجود الموضوع للاستصحاب فی كل من الشک السببی والمسببی وكما لا۔ تحصل منافاه فی خطاب الاستصحاب؛ لأنه بشموله ناحيه السبب يرتفع الشک فی ناحيه المسبب ففی الفرض أيضاً بالتعبد بحصول الركوع قبل السجود لا۔ يكون شک فی الصلاه قبل الفراغ منها بل يحرز صحتها وحصول الركوع فيها قبل السجود قبل الفراغ منها، ولعله قدس سره أشار إلی ما ذكرنا فی آخر بيان هذا الوجه بالأمر بالتأمل.

وذكر قدس سره وجهاً آخر أيضاً فی امتناع تكفل خطاب واحد لكل من قاعده التجاوز وقاعده الفراغ وقال إن مورد قاعده التجاوز يكون التعبد بالجزء بعد الدخول فی جزء آخر كما إذا شک فی حصول جزء من أجزاء العمل بعد دخوله فی الجزء الآ۔خر فلابد فی قاعده التجاوز النظر إلی كل جزء نظراً استقلالياً بخلاف قاعده الفراغ ففيها يكون النظر الاستقلالی إلی الكل بحيث يلاحظ الكل شيئاً واحداً وإذا شک فی صحته بعد الفراغ منه يبنی علی صحته ولو شمل خطاب واحد لكل من القاعدتين يلزم أن يكون اللحاظ فی الجزء نظراً تبعياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفيه أنه كما تجری قاعده الفراغ فی الكل تجری فی الجزء أيضاً مثلًا إذا شک بعد الفراغ من الصلاه فی الطهاره حالها يحكم بقاعده الفراغ بصحتها، وكذا إذا شک بعد الركوع فی أنه كان حال الاستقرار أو بلا استقرار يحكم بصحتها وبتعبير آخر الشک فی شرط يعتبر فی نفس الصلاه بعد الفراغ منها مورد لقاعده الفراغ دون الشک فی ذلک الشرط فی أثنائها مثلًا إذا شک فی أثناء الصلاه فی طهارته فلا تصحح الصلاه بقاعده الفراغ؛ لأن الطهاره معتبره حتی فی الأجزاء الباقيه التی لم يفرغ منها بخلاف الشک أثناء الصلاه فی أنه كان عندما ركع استقرار أم لا فإنه يحكم بقاعده الفراغ صحه ركوعه فقاعده الفراغ تعم الشک فی

صحه الجزء وصحه الكل فكيف اجتمع فى التعبد الواحد بين الجزء والكل؟ وإذا كان الجواب أنه إنما لا يمكن الجمع بين النظر الاستقلالى والتبعى فى شىء واحد فى لحاظ واحد تفصيلاً، وأما لحاظها بعنوان عام إجمالى يندرج فيه الكل والجزء فلا بأس به كقولهم: إن الممكن لا يوجد بلا عله هذه القاعده كما تعم الجزء تعم الكل أيضاً حيث إن الحكم بلحاظ عنوان عام واحد وهو عنوان ممكن الوجود المنحل إلى الجزء والكل وغيرهما ممكن فالأمر فى قاعدتى الفراغ والتجاوز أيضاً كذلك حيث يلاحظ المشكوك بعنوان الشىء الذى مضى بنفسه أو بمحله وأن الشىء بعد مضيه لا يعتنى به فيعم الشك فى الركوع بعد الدخول فى السجود ويعم الشك فى الاستقرار حال الركوع بعد الفراغ منه ويعم الشك فى الطهاره فى الصلاه بعد الفراغ منها.

ودعوى أن المضى فى قاعده الفراغ يلاحظ بالإضافه إلى نفس العمل فيكون الإسناد حقيقياً وفى قاعده التجاوز إسناده إلى نفس الشىء بالعنايه أو الإضمار حيث إن الماضى محل الشىء وموضعه فتكون إراده القاعدتين من مثل قوله عليه السلام : «إنما الشك فى شىء لم تمضه» من استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والعنائى أو من قبيل الإسناد الحقيقى والمجازى.

وفيه: أن الشك فى موارد قاعده الفراغ فى الحقيقه فى شىء تجاوز محله فإن اقتران الصلاه بالطهاره بعد الفراغ من أصل الصلاه تجاوز محله لا يمكن المساعده عليه فإن فى موارد قاعده الفراغ يكون منشأ الشك فى الصحه الشك فى الجزء أو الشرط ومحل الجزء أو الشرط المشكوك ولو كان شرطاً فى المركب ينقضى بانقضاء العمل فإذا جرت القاعده فى الجزء أو الشرط المشكوكين تحرز صحه العمل على ما تقدم. نعم، بين الشك فى الجزء والشرط فرق فإنه إذا شك فى الركوع بعد السجود،

وجرت قاعده التجاوز فی الرکوع یحرز بها تحقق الرکوع قبل السجود وتصح الأجزاء الآتیه أیضاً؛ لأن الرکوع قبل السجود فی الرکعه الأُولی کما هو شرط فی صحه السجود شرط فی الأجزاء الآتیه أیضاً وقد أحرز ذات الرکوع بالقاعده فتصح الأجزاء الآتیه أیضاً بخلاف ما إذا شک فی أثناء الصلاه فی وضوئه فإنه کما أن الوضوء شرط فی الأجزاء السابقه کذلک شرط فی الأجزاء اللاحقه، وبالقاعده لا تحرز نفس الوضوء بل مفاد (واو) الجمع ومحل (واو) الجمع لم تمض بالإضافه إلی الأجزاء اللاحقه.

وبتعبیر آخر: لا یمکن إحراز نفس الوضوء بمفاد قاعده التجاوز بجریانها فی الصلاه حتی فیما إذا شک فیه بعد الفراغ من الصلاه فضلًا عن أثنائها؛ ولذا لابد من الوضوء للصلاه الآتیه وإنما یحرز بها مفاد (واو) الجمع بخلاف ما إذا شک فی جزء العمل فی أثناء العمل بعد تجاوز محله أو بعد العمل فإنه یحرز بها نفس ما یسمی جزءاً ولذا یحکم بصحه الأجزاء الآتیه وتمام العمل.

ثمّ إنه قد تقدم العموم فی قاعده الفراغ وإن کان بعض روایاتها قاصره عن العموم ویکفی فی العموم قوله علیه السلام فی صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کلّما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو»(۱) وربّما یستظهر العموم من قوله علیه السلام فی موثقه بکیر بن أعین قال: «قلت له: الرجل یشک بعد ما یتوضأ قال: هو حین ما یتوضأ أذکر»(۲) ووجه الاستظهار أن الحکم بعدم الاعتناء بالشک فی صحه الوضوء بعد تمامه والفراغ منه لکونه أذکر حین التوضؤ، ومن الظاهر أن الأذکریه حال

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.

۲- ۲) الوسائل ۱ : ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۷.

العمل لا يختص بالوضوء بل كل فاعل عند العمل الذی یریده لا یترک منه شیئاً إلّا مع الغفله ومثلها کما تقدم صحیحه محمد بن مسلم المرویه فی آخر السرائر حیث ورد فیها «وکان حین انصرف أقرب إلی الحق منه بعد ذلک»(۱) وأما صحیحه عبداللّه بن یعفور عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «إذا شککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فلیس شکک بشیء وإنما الشک فی شیء لم تجزه»(۲) فلا ظهور لها فی العموم لاحتمال کون المراد بالشیء فی القضیه الحصریه ما یعتبر فی الوضوء والضمیر فی «لم تجزه» راجع إلی نفس الوضوء ولو بقرینه ما ورد فی عدم اعتبار قاعدتی التجاوز والفراغ أفعال الوضوء قبل الفراغ من الوضوء والقیام عنه، وبعض روایات قاعده الفراغ فی نفسها قاصره عن العموم کقوله علیه السلام «کلّما مضی من صلاتک وطهورک فذکرته تذکراً فأمضه»(۳) کما ذکرنا ولکن یکفی فی الالتزام بعمومها ما ذکرنا.

وأما بالإضافه إلی عموم قاعده التجاوز وعدم عمومها فالعمده فی قاعدته صحیحه زراره حیث ورد فی ذیلها «إذا خرجت من شیء ثمّ دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء»(۴) وموردها شاهد قطعی بأن المراد الخروج من محل الشیء، ولکن قد یقال کما أن موردها قرینه علی أن المراد تجاوز محل الشیء کذلک قرینه علی کون المراد من الشیء المذکور بنحو النکره ما هو معتبر فی الصلاه من أجزائها أو یعتبر

۱- ۱) السرائر ۳ : ۶۱۴.

۲- ۲) الوسائل ۱ : ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

۳- ۳) الوسائل ۱ : ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

۴- ۴) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث الأول.

قبلها فی کمالها مما أمر به قبلها کالأذان والإقامه، ومع الإغماض عن ذلک وجود القدر المتیقن فی مقام التخاطب یمنع عن تمامیه مقدمات الحکمه.

وفیه أن تطبیق الکبری علی موارد الشک فی الوجود بعد مضی محلها یعد قرینه علی أن المراد من الخروج من الشیء الخروج من موضعها ولا تکون قرینه علی أنها مختصه بالشک فی الوجود بعد مضی محلها فی خصوص تلک الموارد الوارده فی السوءال وأن وجود القدر المتیقن بهذا النحو لا یمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقی فی الکبری وإلّا بطل التمسک فی الإطلاقات الوارده فی الجواب عند السوءال عن بعض الموارد والصغریات کما قرر فی الاُصول ومع الإغماض عن ذلک فقد ورد فی صحیحه إسماعیل بن جابر العموم الوضعی قال: قال أبو جعفر علیه السلام : «إن شک فی الرکوع بعدما سجد فلیمض، وإن شک فی السجود بعد ما قام فلیمض کل شیء شک فیه مما قد جاوزه ودخل فی غیره فلیمض علیه»(1) وقد ذکر فی بحث العام والخاص أن أداه العموم بوضعها متکفله لبیان شمول الحکم الوارد فی الخطاب لجمیع مصادیق المدخول لا ما احتمله فی الکفایه فی ذلک البحث أنه لابد فی إثبات المراد من المدخول أولاً بمقدمات الحکمه أنه مطلق أو مقید ثبوتاً لتکون الأداه داله علی شمول الحکم فی أفراد ذلک المراد حیث إن لازم ذلک کون الإراده تأکیداً، وعلی الجمله فقاعده التجاوز کقاعده الفراغ عامه ما لم یقم فی مورد دلیل علی إلغائها فی ذلک یوءخذ بعمومها ویوءید عمومها ما ورد فی الشک فی الطواف بعد الفراغ منه.

۱- ۱) الوسائل ۴ : ۹۳۷، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۴.

فی اعتبار الدخول فی الغیر فی جریان قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ أیضاً أم لا

ثمّ إنه یبقی الکلام فی اُمور:

منها _ أنه یعتبر فی جریان قاعده التجاوز الدخول فی غیر فإنه لا ینبغی التأمل فی اعتبار الدخول فیه فیما کان مضـی محل الشک بالـدخول فیه کمضـی محل القراءه فی الدخول بالرکوع، وأما إذا لم یتوقف مضـیه علی الدخول فی غیر کما إذا شک فی الجزء الأخیر من العمـل بعـد فعـل المنافی کأن شک فی التشـهد والتسـلیمه بعـد الحـدث أو اسـتدبار القبله ونحوها فهل تجری قاعـده التجاوز لعـدم اعتبار الـدخول فی غیر أو لا تجری؟ أو فیما إذا شک فی العمل بعد مضـی الوقت المضـروب له کما إذا شک فی الإتیان بالصـلاه بعد خروج وقتها أو شک فی طواف الحج وسعیه بعد مضی ذی الحجه، وکذا فیما إذا شک فی سعیه خاصه بعد مضیه.

فقـد یقال باعتبار الدخول فی غیر المترتب علیه؛ لأن العمده فی دلیل قاعده التجاوز صـحیحه زراره وصـحیحه إسـماعیل بن جابر والوارد فیهما «إذا خرجت من شـیء ودخلت فی غیره»(۱) و«کل شـیء مما جاوزه ودخل فیه غیره»(۲) وفی موارد عدم الدخول فی غیر مع فرض تجاوز المحل لابد من الأخذ بذیل قاعده الفراغ بدعوی أن الفراغ یحصل بالإتیان بالفعل المنافی کما یأتی.

ولکن یمکن الجواب بأن ذکر الدخول فی غیره فی الصـحیحتین؛ لأن الدخول فی الجزء المترتب علی المشکوک محقق للتجاوز عن محل المشکوک فلا یکون

ص : ۲۳

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع من الصلاه، الحدیث الأول.

۲- ۲) مرّ تخریجه قبل قلیل.

القيد أمراً تعبدياً بعد ذكر الخروج عن محل الشـیء ومضی ذلک المحل فلو فرض تحقق مضی المحل فی مورد من غیر الدخول فی الأمر المترتب علیه یکون ذلک أیضاً مجری قاعـده التجاوز کما إذا شک فی الإتیان بالتشـهد والتسـلیمه بعـد فعل المنافی أو شک فی الواجب بعد انقضاء الوقت المضروب له.

وعلی الجمله: لا یکون الـدخول فی غیر فی مورد الصـحیحتین قیـداً تعبـدیاً زایداً علی مضـی المحل فلا یکون له ظهور فی القید التعبـدی الآـخر وراء مضـی المحـل لیمکن التمسـک بإطلاقه هـذا کله بالإضافه إلی قاعـده التجاوز، وأما اعتبار الـدخول فی غیر بالإضافه إلی اعتبار قاعده الفراغ فلا مجال لدعواه؛ لأن قوله علیه السـلام فی صـحیحه محمد بن مسـلم المتقدمه: «کلما شـککت فیه مما قـد مضـی فأمضه کما هو» وقوله علیه السـلام «حین یتوضأ أذکر» إلی غیر ذلک اعتبار مضـی نفس العمل والفراغ منه فی الحکم بالصحه وتمامیه ذلک العمل سواء دخل فی غیره من العمل المترتب علیه أم لا.

ودعوی أن الغالب من مضی الشیء والفراغ منه الدخول فی غیره مما هو مترتب علیه فیکون الوارد فی الروایات من مضی الشیء منصـرفاً إلیه لکون التشـکیک فی صـدق المعنی یوجب الانصـراف لا یمکن المساعـده علیها؛ لأن مجرد الغلبه علی تقـدیرها فی أفراد الطبیعی لاـ یوجب انصـراف اللفظ الموضوع للطبیعی إلی تلک الأفراد بل الموجب له غلبه الاسـتعمال وأرادتها من الطبیعی من غیر الإتیان إلّا بنفس اللفظ الموضوع لذلک الطبیعی کانصراف الحیوان إلی غیر الإنسان ومجرد التشکیک أیضاً لا یفید شیئاً فإن صدق المضی فی فرض الدخول فی غیر وإن کان أوضح إلّا أن ذکر مجرد المضی ما لم یکن فی البین ما ذکر مطلق یوءخذ بإطلاقه.

نعم، ربّما یقال: إن فی البین ما یوجب رفع الید عن الإطلاق واعتبار الدخول

فی غیر نظیر ما تقدم من القول باعتباره فی جریان قاعده التجاوز وهی صحیحه عبداللّه بن أبی یعفور عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «إذا شککت فی شیء من الوضوء وقد دخلت فی غیره فلیس شکک بشیء إنّما الشک إذا کنت فی شیء لم تجزه»(۱) ووجه القول المذکور أن قاعده التجاوز لا تجری فی أجزاء الوضوء فالمراد من الشک فی شیء من الوضوء مفروض بعد الفراغ عن الوضوء فقوله علیه السلام «إذا شککت فی شیء من الوضوء» أی بعد مضی الوضوء ودخلت فی غیر الوضوء فلیس شکک بشیء وحیث إن مضی الوضوء لا یتوقف علی الدخول فی غیره فذکر الدخول فی غیره ظاهر فی اعتباره فی التعبد بقاعده الفراغ، ولکن لاـ یخفی أن صدر الروایه وإن سلم ظهوره فی اعتبار الدخول فی غیر ولکن ذیلها وهو قوله علیه السلام «إنما الشک فی شیء لم تجزه» ظاهره کفایه مضی الشیء فی جریان القاعده.

وبتعبیر آخر ظاهر الصحیحه اعتبار قاعده التجاوز فی الوضوء نظیر اعتبارها فی أجزاء الصلاه وجعل التسالم وغیره علی عدم جریانها فی أثناء الوضوء قرینه علی أن المراد منها قاعده الفراغ یستلزم أن یکون القید الوارد فی الصدر بقرینه الحصر الوارد فی الذیل قیداً غالبیاً أو تحمل الصحیحه علی قاعده التجاوز، ولکن جریانها فی الوضوء مشروط بتجاوز المحل والفراغ من الوضوء بأن کان فی قوله علیه السلام «إذا شککت فی شیء من الوضوء ودخلت فی غیره» الضمیر فی (غیره) یرجع إلی نفس الوضوء لا إلی الشیء المشکوک ومع الإغماض عن ذلک کلّه والإغماض عن إجمال الروایه غایتها اعتبار الدخول فی غیر فی جریان قاعده الفراغ فی الوضوء.

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

ومما ذكر يظهر الحال فی صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام الوارده فی الشک فی أجزاء الوضوء قال: «إذا کنت قاعداً علی وضوئک فلم تدر أغسلت ذراعیک أم لا فأعد علیهما وعلی جمیع ما شککت فیه أنک لم تغسله أو تمسحه مما سمی اللّه ما دمت فی حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حاله اُخری فی الصلاه أو غیرها فشککت فی بعض ما سمی اللّه مما أوجب اللّه علیک فیه وضوءه لا شیء علیک فیه فإن شککت فی مسح رأسک فأصبت فی لحیتک بللاً فامسح بها علیه وعلی ظهر قدمیک فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشک وامض فی صلاتک» الحدیث(1) فإن ذیلها وان کان دالاً علی عدم اعتبار قاعده الفراغ فی الوضوء قبل صیروره المکلف فی حاله اُخری من صلاه أو غیرها إلّا أن ذکر «حاله اُخری» من القید الغالبی لکون الشیء فی الوضوء یحصل غالباً بعد مده بحیث یکون المکلف داخلاً فی حاله اُخری.

وبتعبیر آخر قوله علیه السلام «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حاله اُخری» تفریع علی القضیه الشرعیه الوارده فی صدر الصحیحه من قوله علیه السلام «إذا کنت قاعداً علی وضوئک فلم تدر . . .» الخ فإن مفاد هذه الشرطیه الاعتناء بالشک فی الوضوء ما دام قاعداً فیه فالعبره فی لزوم الاعتناء بالشک عدم الفراغ من الوضوء وما دام قاعداً فیه والمذکور فی الشرطیه المتفرعه علی هذا الشرطیه من المفهوم والقید الزاید فیه غیر دخیل فی الحکم وإنما أتی به باعتبار الغلبه ونحوها وعلی تقدیر الإغماض عن ذلک وتسلیم ظهورها فی اعتبار الدخول فی حاله اُخری فلا یعتبر ذلک

۱- ۱) التهذیب ۱ : ص ۱۰۰.

فى غير الوضوء ثمّ إنه بناءً على اعتبار الـدخول فى غير فى جريان قاعـده التجاوز دون قاعـده الفراغ أنه لو شك فى الجزء الأخير من العمل الارتباطى كما إذا شك فى الإتيان بالتشـهد والتسـليمه من الركعه الأخيره لا مجرى لقاعـده التجاوز سواء كان الشـك بعـد الـدخول فى مثل التعقيب مما يسـتحب فعله بعد تمام الصـلاه أم لا وسواء كان الشك قبل فعل المنافى أم بعده فإنه إذا كان الشك قبل الدخول فى التعقيب وقبل فعل المنافى فالأمر ظاهر لعدم مضى محلّ التشهد والتسليم وعدم الدخول فى غير وكذا إذا كان الشك بعد الدخول فى التعقيب وقبل فعل المنافى فإنه مع الشـروع فى التعقيب لا يتحقق مضـى محل التشـهد والتسـليم؛ لأنه لم يعتبر فى التشهد والتسليم وقوعهما قبل التعقيب بل المعتبر فى التعقيب أن يكون بعد الفراغ من الصلاه نظير ما تقدم من أنه لم يعتبر فى الوضوء وقوعه قبـل الصـلاه بـل المعتبر فى الصـلاه أن تكون بعـد الوضوء بل ولا تجرى قاعـده التجاوز مع فعل المنافى أيضاً فإنه اعتبر التشـهد والتسـليم فى الصـلاه بعد السجدتين من غير صدور المنافى إلى إتمامها فيوجب وقوعه بطلانها عمداً كان أو سهواً ولذلك يمضى محل التشهد والتسليمه مع صدوره إلاّ أن المكلف لم يدخل فى الغير والمفروض اعتبار الدخول فى غير فى جريانها نعم يجرى فى الفرض بعد فعل المنافى قاعده الفراغ حيث إن المعتبر فى جريانها مضـى الشىء بحيث لو أحرز الخلل فيه وجب تداركه بالإعاده أو القضاء والمضى كذلك حاصل فى الفرض، ومع الشك فى الخلل يحكم بصحه العمل وتماميته.

وقد يقال كما عن المحقق النائينى قدس سره أن المراد بالفراغ فى قاعدته مضى معظم العمل ومع الدخول فى التعقيب أيضاً ولو قبل فعل المنافى يصدق الفراغ بهذا المعنى، ولكن قد تقدم أن ظاهر ما ورد فى قاعده الفراغ مضى نفس العمل والشك

فی صحته وفساده فما دام محل الجزء الأخير باقياً لا يحرز مضی نفس العمل بل يحتمل، كما أنه قد يقال لا يعتبر فی جريان قاعده الفراغ الفراغ الحقيقی بل يكفی الفراغ الاعتقادی، وما دام المكلف لم يعتقد تمام العمل لا يشرع فی التعقيب فيكون مجرد الاشتغال بالتعقيب كافياً فی جريان قاعده الفراغ.

وفيه أيضاً ظاهر مضی العمل والشک بعد مضيه وأن يكون الشک بعد العمل بحيث لو علم الخلل لزم تدارک ذلک العمل إما بالإعاده أو قضاء النقص، ومجرد الاعتقاد بالفراغ من العمل مع بقاء محل المشكوک لا يوجب صدق المضی والاعتقاد بالفراغ والمضی مع عدمهما ليس فراغاً ولا مضياً. نعم، لا ينحصر صدق المضی علی موارد يوجب الخلل بطلان العمل رأساً كما هو ظاهر كلام بعض الفحول قدس سره .

وعن المحقق النائينی قدس سره جريان قاعده التجاوز أيضاً ولو قبل فعل المنافی إذا شک فی الجزء الأخير مع الاشتغال بالتعقيب؛ لأن قوله قدس سره فی الحكم بتحقق الأذان بعد الدخول فی الإقامه شاهد بأنه لا يلزم أن يكون غير ـ الذی اعتبر الدخول فيه فی جريان قاعده التجاوز ـ من أجزاء العمل وفيه ما لا يخفی فإنه قدس سره اعتبر فی جريان قاعده التجاوز مضی المحل والدخول فی غير، ومع عدم مضی محل الشیء كيف تجری قاعده التجاوز واستشهاده بما ورد فی صحيحه زراره بالشک فی الأذان والإقامه غير صحيح؛ لأن المعتبر فی كمال الصلاه أن يكون الأذان قبل الإقامه والإقامه بعد الأذان فمع الاشتغال بالإقامه ينقضی محل الأذان بخلاف التشهد والتسليم بالإضافه إلی التعقيب فإنه لا يعتبر فی كمال الصلاه وقوعها قبل التعقيب بل يعتبر فی التعقيب أن يكون بعد الصلاه.

وقد تحصل مما ذكرنا أن محل الجزء الأخير من المركب الارتباطی هو بعد

الإتيان بسائر الأجزاء وأن لا يقع إلى تمام ذلك الجزء ما يعد مانعاً من ذلك العمل كما تقدم ذلك فى ركعات الصلاه أيضاً من أن محل الركعه الأخيره من صلاه بعد الإتيان بغيرها من الركعات وأن لا تقع إلى تمامها ما ينافى الصلاه من فوات الموالاه أو وقوع الحدث أو الاستدبار إلى القبله أو غير ذلك بل وحتى ما إذا تكلم باعتقاد الفراغ ثمّ شك فى أنه تشهد وسلم قبله أم لا فلا يجب عليه قضاء التشهد، ولا سجدتا السهو، ولا العود إلى التشهد والتسليم؛ لأن مضى محل الشىء المشكوك غير محله عند إحراز نسيانه.

وعلى الجمله: لو بنى على الاكتفاء فى جريان قاعده التجاوز على مضى المحل من غير اعتبار الدخول فى غير جرت القاعده فيما إذا شك فى الجزء الأخير من العمل بعد فعل المنافى الموجب للتدارك بالإعاده أو تدارك النقص بعنوان القضاء ونحوه وإلاّ يحكم بتمام العمل بقاعده الفراغ حيث يكفى فى جريانها صدق مضى العمل بحيث يكفى فى مضيّه أنه على تقدير الخلل فيه يحتاج إلى الإعاده أو التدارك بقضاء الجزء ونحوه على ما تقدم.

عدم جواز الإكتفاء فى جريان قاعده التجاوز بالدخول فى الجزء المستحب وجواز الاكتفاء بالدخول فى جزء الجزء

ثمّ إنه هل يعتبر فى غير الذى يعتبر الدخول فيه عند الشك فى غير الجزء الأخير من العمل أن يكون من الأجزاء المستقله لذلك العمل أو يشمل جزء الجزء أيضاً، وعلى تقدير الشمول يختص الشمول بأجزاء الحمد والسوره أو يشمل الدخول فى مقدمات الأجزاء أيضاً كما إذا شك فى القراءه عند الهوى إلى الركوع ولما وصل إلى حده أو شك فى الركوع عند الهوى إلى السجود ولم تصل مساجده إلى الأرض أو شك فى السجود حال النهوض إلى القيام، وهل يشمل غير الأجزاءَ

المستحبه كما إذا شک فی قراءه السوره حال القنوت؟ لا ینبغی التأمل فی أنه لا یشمل الدخول فی الأجزاء المستحبه نظیر الشک فی قراءه السوره حال القنوت أو الشک فی الإتیان بالذکر الواجب للرکوع والسجود حال الاشتغال بالصلاه علی النبی وآله بناءً علی استحبابها بعد الذکر الواجب فیهما والوجه فی ذلک أن القنوت والصلاه علی النبی وآله مقیدتان بکونهما بعد قراءه السوره والإتیان بالذکر الواجب فی الرکوع والسجود لا ـ أن قراءه السوره مقیده بکونها قبل القنوت أو الذکر الواجب فی الرکوع، والسجود مقید بکونه قبل الصلاه علی النبی وآله؛ لأن أجزاء الصلاه من الأرکان وغیرها یتعلق بها تکلیف واحد، ومقتضی ذلک کونها ارتباطیه، وکون کل جزء منها مشروطاً بوقوعه قبل الجزء التالی، والتالی مشروطاً بوقوعه بعد السابق ولو کان شیء مشروطاً بوقوعه بعد جزء ولم یکن ذلک الجزء مشروطاً بوقوعه قبل ذلک الشیء فلا یتحقق وجوب واحد بل یکون فی البین تکلیفان أو وجوب واستحباب کما هو الحال بالإضافه إلی اشتراط صلاه العصر بکونها بعد صلاه الظهر، ولا یعتبر فی صلاه الظهر أن تکون قبل صلاه العصر، والجزء المستحب فی الحقیقه غیر جزء من الواجب وکونه جزءاً منه فی الحقیقه غیر معقول فإن لازم کونه جزءاً من الواجب أخذه فیه، ولازم کونه مستحباً عدم أخذه فی متعلق ذلک الواجب، وکل ما یطلق علیه الجزء المستحب فی الحقیقه مستحب نفسی یکون ظرف الإتیان به فی ضمن الواجب غایه الأمر ربّما لیس له ملاک مستقل بل ملاکه الزیاده فی ملاک الواجب.

وبهذا الاعتبار یطلق علیه الجزء المستحب وإلّا یکون کالأدعیه المستحبه للصائم فی شهر رمضان من ترتب ملاک مستقل علیه إذا صدرت عن الصائم کما یحتمل ذلک بالإضافه إلی القنوت فی الصلاه، وقد تقدم أن قوله علیه السلام فی صحیحه

زراره بعدم اعتبار الشک فی الأذان بعد الشروع فی الإقامه لا یدلّ علی کفایه الدخول فی المستحب المترتب علی المشکوک کترتب القنوت علی قراءه السوره؛ لأن الأذان للصلاه أیضاً مقید بوقوعه قبل الإقامه لها وإلّا فلا دلیل علی مشروعیه الأذان للصلاه بلا إقامه.

وعلی الجمله: الدخول فیما یسمی بالجزء المستحب للعمل لا یوجب تجاوز المحل المشکوک لعدم تقیید الجزء المشکوک بوقوعه قبل ذلک المستحب بل ما یسمی بالجزء المستحب مقید بوقوعه بعد ذلک الجزء المشکوک.

عدم الاکتفاء فی جریان قاعده التجاوز بالدخول فی مقدمه الجزء اللاحق

ومما ذکرنا یظهر الحال فی الدخول فی مقدمه الجزء اللاحق للعمل کما إذا شک عند الأخذ بالهوی إلی الرکعه اللاحقه فی سجود الرکعه السابقه أو شک فی الرکوع عند الأخذ بالهوی إلی السجود فإن الأخذ بالقیام أو الهوی إلی السجود غیر داخل فی الصلاه بل هما أمران قهریان لامتناع الطفره، وأخذهما فی متعلق الأمر بالصلاه لغو وعلیه فلا یوجب الدخول فی الهوی تجاوز محل الجزء السابق المشکوک لتجری فیه قاعده التجاوز، وأما ما ذکر الشیخ قدس سره فی وجه عدم کفایه الدخول فی مقدمه الجزء اللاحق فی جریان القاعده من أن الشارع قد حدد (غیر) فی أجزاء العمل دون مقدمات الأجزاء کما فی صحیحه زراره فلا یمکن المساعده علیه فإن قوله علیه السلام بأن الشک فی الرکوع بعد السجود بیان الصغری للکبری الوارده فی تلک الصحیحه أو غیرها والعبره بعموم الکبری إذا خرجت من شیء ودخلت فی غیره ولو کان الدخول فی غیر الجزء موجباً لانقضاء محل المشکوک أخذ بالعموم فی الکبری لا لما ذکر من الصغریات قبل الکبری.

وربّما یفصل فی المقام بین الشک فی الرکوع بعد الأخذ بالهوی للسجود فیقال:

لا يعتنى بالشك فى الركوع، وبين الأخذ بالقيام إلى الركعه عند الشك فى السجود فيقال: بلزوم الاعتناء وأورد على التفصيل بأنه لا وجه له؛ لأنه إن جرت قاعده التجاوز جرت فى كلا الفرضين، وإن لم تجر فلم تجر فى كلا الفرضين فالتفكيك غير صحيح، ولكن عدم صحه التفصيل إنما هو بملاحظه قاعده التجاوز فى كلا الموردين وأما إذا قام فى أحد الفرضين نص على خلاف القاعده يلتزم بمدلوله؛ لأن القاعده لا تزيد على سائر العمومات والمطلقات التى يرفع اليد عن عمومها أو إطلاقها بورود الخاص أو المقيد على الخلاف والتفصيل بينهما مدركه صحيحه عبدالرحمن بن أبى عبداللّه قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لا قال: قد ركع»(1) فاستظهر من هذه الصحيحه عدم الاعتناء بالشك فى الركوع بالأخذ بالهوى إلى السجود، ولكن لا يخفى أن ظاهر أهوى إلى السجود تحقق الهوى وانقضاؤه بوصوله إلى السجود فإنه فرق بين التعبير ب_(يهوى) والتعبير ب_(أهوى) فلا دلاله فى الصحيحه على خلاف القاعده بل ربّما يقال: إنه إذا شك فى السجود بعد الدخول فى التشهد لابد من الاعتناء ويستظهر ذلك من صحيحه إسماعيل بن جابر عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث قال: «إن شك فى الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك فى السجود بعدما قام فليمض كل شىء شك فيه مما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه»(2) ووجه الاستظهار لم يفصل عليه السلام بين بعد ما قام من الركعه الأُولى أو الثانيه ومقتضى إطلاقها عدم الفرق، ولكن لا يخفى أن الشك فى السجود

۱- ۱) الوسائل ۴ : ۹۳۷، الباب ۱۳ من أبواب الركوع، الحديث ۶.

۲- ۲) المصدر السابق: الحديث ۴.

بعد تحقق القيام مورد لقاعده التجاوز وأما الشك فى السجود بعد الدخول فى التشهد لم يفرض لا فى منطوق القضيه الشرطيه ولا فى ناحيه مفهومها فإن مفهومها إن لم يشك بعدما قام لا أنه شك قبل ما قام فى التشهد فالشرطيه سيقت لتحقق الشك بعدما قام فمفهومها إن لم يشك بعدما قام مع أنا قد ذكرنا أن المعيار فى جريان القاعده الكبرى الوارده فى الصحيحه لا ـ بيان الصغريات وإذا شك الرجل فى السجود بعد الدخول فى التشهد فقد جاوز محل السجود ودخل فى غير المشكوك.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لم يثبت تعبد فى الشك فى الركوع والسجود على خلاف قاعده التجاوز كما ظهر منه أنه لو رفع رأسه من الركوع وانتصب قائماً ثمّ شك فى أنه وصل إلى حدّ الركوع ثمّ انتصب قائماً أو أنه انتصب قبل أن يصل إلى حدّ الركوع يبنى على أنه ركع؛ لأن محل الركوع قبل الانتصاب قائماً بخلاف ما إذا كان قائماً فشك أنه قيام ما قبل أن يركع أو أنه قيام ما بعد الركوع فإنه يرجع ويركع لعدم إحراز مضى محل الركوع وكون قيامه بعده.

عدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء قبل الفراغ منه

بقى فى المقام اُمور:

منها ـ أنه قد ذكروا عدم جريان قاعده التجاوز فى أجزاء الوضوء ما دام لم يفرغ منه، وهذا الحكم متسالم عليه بين الأصحاب وألحق جماعه الغسل والتيمم به بل الإلحاق منسوب إلى المشهور، ولكن لم يتعرض لذلك كثير من الأصحاب فدعوى الشهره لا ـ تخلو عن التأمل بل المنع، ويستدل على ذلك تاره باختصاص قاعده التجاوز فى أجزاء العمل بالصلاه فلا تجرى فى أجزاء غيرها ومنه الطهارات الثلاث،

وقد تقدم عموم قاعده التجاوز وعدم اختصاصها بالصلاه، وأُخرى ما عن الشيخ قدس سره بأن الشرط فى الصلاه وغيرها مما هو مشروط بالطهاره من الحدث فى الحقيقه الطهاره المسببه من الوضوء أو الغسل أو التيمم وإذا شك فى شىء من الوضوء والغسل والتيمم أثناء العمل يكون الشك فى الطهاره قبل تجاوز محلها، وهذا نظير ما يقال من عدم جريان أصاله البراءه عند الشك فى اعتبار شىء فى الوضوء أو الغسل أو التيمم حيث إن التعبد بالصلاه المقيده بالطهاره من الحدث محرز ويجب إحراز الإتيان بها وليس متعلق التكليف مردداً بين الأقل والأكثر بل متعلقه على كل تقدير صلاه مقيده بالطهاره فلابد من إحراز حصولها.

وبتعبير آخر يكون الوضوء باعتبار مسببه أمراً واحداً لا يتجاوز من شىء منه قبل الإتيان بجزئه الأخير.

أقول: قد ذكرنا فى بحث الفقه من مبحث الوضوء أن ظاهر الخطابات الشرعيه أن الطهاره عنوان لنفس الوضوء بعد الحدث الأصغر لا أنها أمر واقعى مسببه وإلّا فلو قيل بأن الشرط للصلاه ونحوها هى الطهاره المسببه فلابد فى إحرازها من إحراز الوضوء أو الغسل والتيمم بالوجدان فلا مجرى لقاعده التجاوز ولا لقاعده الفراغ حتى بعد الفراغ منها لعدم مضى محل الطهاره بمجرد الإتيان بالجزء الأخير من الوضوء أو الغسل أو التيمم ولا يحرز أصل الطهاره لتجرى قاعده الفراغ فى صحتها؛ لأن المفروض أن الطهاره أمر واقعى بسيط أمرها مردد بين الوجود والعدم ولا يجدى فى الخروج عن الإشكال دعوى كون الوضوء من أوله إلى آخره عملًا واحداً وإذا شك بعد الفراغ منه جرت قاعده التجاوز حيث إن بالقاعده لا تحرز تحقق المسبب.

نعم، إذا كانت الطهاره أمراً اعتبارياً مترتبه على الوضوء والغسل والتيمم أمكن

القول بأن تعبد الشارع بحصول أجزاء الوضوء أو تمام الغسل والتيمم تعبد بحصول ذلك الأمر الاعتبارى حيث إن ترتبه عليها نظير التعبد بالحكم الوضعى بالتعبد لموضوعه وأما إذا لم يحصل الفراغ من الوضوء أو الغسل أو التيمم لم يقع فيها تعبد وعلى القائل بذلك لابد من أن يقيم دليلاً على أن الإطلاق فى دليل قاعده التجاوز وكذا قاعده الفراغ بل عمومها مقيد أو مخصص فى الطهارات الثلاث أى الوضوء والغسل والتيمم، كما أن من يقول بأن الطهاره عنوان لنفس الوضوء والغسل والتيمم فلابُدّ له من إقامه الدليل على التقييد والتخصيص وإلاّ ـ فالإطلاق والعموم فى دليل القاعدتين متحقق والعمده فى المنع عن جريان قاعده التجاوز بل الفراغ فى أجزاء الوضوء روايتان:

إحداهما ــ صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه»(۱) ولكن يمكن أن يقال هذه الصحيحه لا تنافى اعتبار قاعده التجاوز والفراغ فى أجزاء الوضوء حيث إن الضمير فى غيره يرجع إلى غير المشكوك من أجزاء الوضوء كما أن الضمير فى الحصر الوارد فى الذيل يرجع إلى نفس الشىء المشكوك غايه الأمر هذه الصحيحه بهذا الظهور تنافيها صحيحه زراره التى هى الروايه الثانيه.

والأُخرى ــ ومدلولها أن المكلف ما دام قاعداً فى الوضوء ولم يفرغ منه فعليه أن يعتنى بشكه ويتدارك المشكوك وإذا فرغ منه وقام فلا يعتنى بشكه(۲).

۱- ۱) التهذيب ۱ : ۱۰۱.

۲- ۲) الكافى ۳ : ۳۳.

وعلى الجمله: فلو أمكن توجيه صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور بحيث لا تنافى الصحيحه بإرجاع الضميرين فيها إلى الوضوء وغير الوضوء تكون عمده الدليل على عدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء قبل الفراغ ومضيّه هى صحيحه زراره ولا دلاله فيها ولا فى صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور على التعرض لحال الشك فى الغسل أو التيمم قبل الفراغ منهما أصلاً فيوءخذ فيهما بالإطلاق أو العموم المشار إليهما فى خطابات القاعدتين. نعم، لا يتحقق تجاوز المحل بالإضافه إلى الجزء الأخير من الغسل لعدم اعتبار الموالاه بل بالإضافه إلى غسل اليمين واليسار أيضاً بناءً على عدم اعتبار الترتيب بينهما، نعم بالأخذ بقاعده الفراغ بعد تمام المشروط بالغسل كالصلاه يحكم بصحه ذلك المشروط.

وقد يقال: عدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء عند الشك فى أجزائها قبل الفراغ وكذا عدم جريان قاعده الفراغ فى الشرط فى ناحيه أجزائها يختص بالشك فى أجزائه التى سماها فى الكتاب المجيد وكذلك الشرط الوارد فيه من كونه بالماء، وأما إذا شك فى غيرها وشرط غير الماء فلا مانع عن التمسك بقاعده التجاوز والفراغ؛ لأن الخارج عن القاعدتين ما ورد فى صحيحه زراره والوارد فيها ما ذكر من الأجزاء والشرط الوارد فى الكتاب المجيد.

أقول: هذا مبنى على عدم دلاله صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور على عدم اعتبار قاعده التجاوز عند الشك أثناء الوضوء، وكذا عدم اعتبار قاعده الفراغ فى صحه أجزاء الوضوء قبل الفراغ منه وإلاّ يوءخذ بإطلاقها وما ورد فى صحيحه زراره من تقييد المشكوك بما سمى اللّه من أجزائه لا يحسب تقييداً ليرفع اليد به عن الإطلاق فى صحيحه ابن أبى يعفور لكون الغالب على الشك فى الوضوء الشك فى

غسل بعض مواضع الوضوء الوارده فی الکتاب المجید.

أضف إلی ذلک أن التفرقه بین الشرط الوارد فی الکتاب المجید لکونه بالماء، والوارد فی غیره کالشک فی طهاره الماء أو رعایه الترتیب فی الغسل وغیر ذلک مما استفید من السنه بعید کما یفصح عن ذلک عدم معهودیه هذا التفصیل بین الأصحاب وکون ما ورد فی الکتاب فریضه والمستفاد من غیره سنه لا یوجب الاختلاف لجریان قاعده التجاوز فی أجزاء الصلاه والحج وغیرهما من العبادات وکذا قاعده الفراغ بلا فرق بین استفاده الجزئیه والشرطیه من الکتاب أو السنه هذا، بالإضافه إلی الوضوء.

فی جریان قاعده التجاوز والفراغ فی الغسل

وأما بالإضافه إلی الغسل فالمستفاد من ذیل صحیحه زراره أن المکلف إذا دخل فی صلاته وشک فی غسل موضع من جسده فإن کان بالموضع بلّه یمکن غسل ذلک الموضع بالمسح علیه بتلک البله مسحه واستأنف الصلاه، وإن لم تکن بله بالموضع بأن یبست أعضاء بدنه فلیمض فی صلاته ومقتضاها جریان قاعده الفراغ أو التجاوز فی غسل الموضع المشکوک فإنه روی عن أبی جعفر علیه السلام قلت له: رجل ترک بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه، فقال: «إن شک وکانت به بلّه وهو فی صلاته مسح بها علیه، وإن کان استیقن رجع فأعاد علیهما ما لم یصب بلّه فإن دخله الشک وقد دخل فی صلاته فلیمض فی صلاته ولا شیء علیه وان استیقن رجع فأعاد علیه الماء وإن رآه وبه بله مسح علیه وأعاد الصلاه باستیقان وإن کان شاکاً فلیس علیه فی شکه شیء فلیمض فی صلاته»(۱) ومقتضاه عدم جریان شیء من

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۵۲۴، الباب ۴۱ من أبواب الجنابه، الحدیث ۲.

قاعـده الفراغ والتجـاوز عنـد الشك قبل الـدخول فى الصـلاه أو غيرها مما يعتبر فيه الطهاره وجريانهما بعـد الـدخول فى الصـلاه ونحوها إذا لم يكن فى البين بله يمكن غسـله واستيناف الصـلاه بعـده، وعـدم الجريان قبل الـدخول فى المشـروط بالطهاره على القاعـده عنـد الشك فى أىّ موضع من الجسـد بناءً على عـدم الترتيب بين غسل اليمين والشـمال لعـدم مضـى محل الغسل لعدم اعتبار الموالاه لا بين غسل الرأس والرقبه وبين الجسد ولا فى غسل نفس العضو فمحل الغسل الشرعى عند الشك لم يتجاوز منه، ولاـ تجرى قاعـده الفراغ؛ لأـن الشـك فى نفس الجزء الأـخير من الغسـل والجزء الأـخير لا ترتيب فى غسـله ولكن جريانهما بعد الدخول فى الصـلاه أيضاً كذلك فإن الصـلاه مشروطه بوقوعها بعد الغسل، ولا يعتبر فى الغسل وقوع الصلاه بعده وجريان قاعده الفراغ فى نفس الصـلاه مع وقوع الشـك فى أثنائهـا غير ممكن؛ لأـنه لاـ تثبت صـحه الأـجزاء اللاـحقه من الصـلاه وأنها واجـده للطهـاره المعتبره والالـتزام بأنه يكفى فى جريان قاعـده التجاوز مجرد الـدخول فيما هو مترتب عليه كترتب التعقيب على التشـهد والتسـليم أو ترتب الصـلاه على الوضوء والغسـل قـد تقـدم ما فيه من عـدم صـحه الالتزام؛ لأن الظاهر من قوله عليه السـلام : «إذا خرجت من شـىء ودخلت فى غيره» الخروج من موضـعه المقرر شـرعاً ولكن لاـ يبعـد الاـلتزام بهـذا الحكم المخـالف لقاعـدتى التجاوز والفراغ، وظاهر الصـحيحه كما ترى الحكم بتمام الغسل إذا دخل فى الصلاه وحصل الشك بعد الدخول وعدم بقاء البله فى البين فلا يحتاج إلى استيناف الصلاه كما لا نحتاج إلى تدارك غسل ما بقى الشك فى غسله مع أن مقتضى القاعده تدارك غسل الموضع المشـكوك، واستيناف الصـلاه نعم، لو حصل هذا الشك بعد الإتيان بالصـلاه أو غيرهما مما هو مشروط بالطهاره يحكم بصحه تلك

الصلاه ولکن یجب تدارک غسل الموضع لجریان قاعده الفراغ فی ناحیه نفس الصلاه ومقتضی الاستصحاب الجاری فی ناحیه عدم غسل ذلک الموضع تدارک غسله، وهذا الاستصحاب وإن سقط اعتباره بالإضافه إلی الصلاه التی فرغ عنها؛ لحکومه قاعده الفراغ، ولکنه یجری بالإضافه إلی الصلاه الآتیه بل إذا أحدث بالأصغر قبلها یجب الجمع بین إعاده الغسل والوضوء لحدوث العلم الإجمالی باعتبار الغسل أو الوضوء للصلاه الآتیه کما أوضحناه فی بحث الفقه فی مسائل الجنابه.

ومنها _ ما أشرنا إلیه فی المباحث السابقه من أن المراد من التجاوز فی قاعده التجاوز مضی المحل الشرعی للمشکوک، ولا یکفی مضی المحل العادی سواء کانت العاده شخصیه أو نوعیه وذلک فإنه إذا قرر الشارع للشیء محلاً بحیث یمکن الإتیان به فیه لم یصدق التجاوز والخروج من محله والدخول فی غیره مثلاً ـ إذا شک المکلف فی غسل جانبه الأیسر بعد خروجه من الحمام فلا یمکن له البناء علی تمام الغسل مع بقاء محله الشرعی ولو لم یکن هذا ظاهر التجاوز عن موضع الشیء والخروج منه فلا ـ أقل من عدم إحراز الإطلاق فیهما الواردین فی صحیحتی زراره وإسماعیل بن جابر وهذا بخلاف الشک فی مسح رأسه ورجلیه فی الوضوء فإنه مع فقد المولاه بیبس أعضاء الوضوء والشک عنده یحکم بصحه الوضوء بلا فرق بین أن یکون الشک فی مسح الوضوء فی أثناء الصلاه أو بعد انقضائها ولعله إلی ذلک یشیر قوله علیه السلام فی صحیحه زراره: «فإن شککت فی مسح رأسک فأصبت فی لحیتک بللاً فامسح بها علیه وعلی ظهر قدمیک وإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشک فامض فی صلاتک»(۱) فإنه مع

۱- ۱) التهذیب ۱ : ۱۰۰.

عدم بقاء البلل حتى فى لحيته يصدق عنوان مضى الوضوء فيحكم بتمامه بقاعده الفراغ بل بقاعده التجاوز أيضاً فإن محل المسح قبل انقضاء البلل والدخول فى غير غير معتبر إلاّ من حيث انقضاء المحل.

لاـ يقال: يمكن أن يقال: بجريان قاعده الفراغ فيما إذا شك فى الإتيان بالجزء الأخير من الشىء مع بقاء محله الشرعى وانقضاء محله العادى كما إذا شك بعد الخروج من الحمام فى غسل شىء من جانبه الأيسر أو من جانبه الأيمن بناءً على عدم الترتيب بين غسل الجانبين. والوجه فى ذلك أن المستفاد من حسنه بكير بن أعين أن عدم الاعتناء بالشك بعد العمل لعدم اعتبار احتمال الغفله حال العمل حيث ورد فيها قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»(۱) وإذا كان المكلف بحيث لاـ يترك الشىء من العمل فى محله العادى إلاّـ لغفله يكون مقتضى التعليل فى الحسنه يعمه فإن المغتسل فى الحمام لا يترك غسل شىء من جانبه الأيسر أو الأيمن إلاّ بالغفله، والغفله حال العمل ملغاه.

فإنه يقال: التعبد بالغلبه المشار إليها وقع فيما إذا كان الشك بعد مضى العمل والفراغ منه أو مضى محله الشرعى لا مطلقاً ولا يحرز مضى العمل والفراغ منه إلاّـ بعد الإتيان بجزئه الأخير أو حدوث ما لا يمكن معه إتمام العمل بأن يمضى محله الشرعى بحيث لزم تدارك الخلل بعد العمل بالقضاء أو إعاده نفس العمل وكذا لا تجرى قاعده التجاوز أيضاً مع انقضاء المحل العادى شخصياً كان أو نوعياً مع بقاء المحل الشرعى.

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۳۱، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

وقد تقدم أن الدخول فی غیر لاعتبار مضـی المحل لا أنه تعبد آخر بقید آخر فی جریان قاعده التجاوز وقلنا إذا کان مضی محل الشـیء بالـدخول فی غیر کما إذا شک فی غیر الجزء الأخیر من العمل فلابـد من الدخول فی نفس الجزء الآخر المترتب علیه أو فی جزء جزئه، ولا یکفی الـدخول فی مقدمه الجزء الآخر وقد یتوهم أن المسـتفاد من صـحیحه إسـماعیل بن جابر أن الشک فی السـجود بعـد ما قام من الدخول فی مقدمه الجزء مع أن الشک فیه محکوم بعدم الاعتناء حیث إن القیام من السـجده الثانیه معتبر فی القراءه أو التسبیحات الأربع فی غیر الرکعتین الأولیتین، ولکن الوهم فاسـد فإن الدخول فی الرکعه الاُخری یحصل بالقیام من بعـد السـجده الثـانیه فالسـجده الثـانیه محلها الشـرعی قبل الـدخول فی الرکعه الاُخری فالرکعه الاُخری جزء من الصـلاه من حین تحققهـا إلی انقضائهـا غـایه الأـمر یجب فیها القراءه أو التسبیحات فالـدخول فی القیام جزء من الصـلاه وشـرط للقراءه أو الـذکر الواجب فی الرکعه فعدم الاعتناء بالشک فی السـجود بعده غیر الشک فی السـجده عند الأخذ بالقیام فإن الأول شک بعد مضـی المحل والثانی شک قبل مضیه.

ومنها ــ أنه هل تجری قاعده الفراغ فی العمل بمجرد الشک فی صـحته وفساده بعد مضـیه والفراغ عنه مطلقاً أو ینحصـر جریانها فیه عند الشک بعد العمل علی صوره احتمال الخلل فیه ناشئاً عن احتمال الغفله عند العمل. ولذلک صورتان:

الاُولی ــ ما إذا علم الغفله حال العمل ولکن مع ذلک یحتمل صـحه العمل لمجرد احتمال اتفاق الصحه کما إذا اغتسل المکلف أو توضـأ مع الخـاتم بیـده وعلم أیضاً أنه لغفلته لم یعالـج لوصول الماء تحت الخاتم عنـد الاغتسال أو التوضؤ ومع ذلک یحتمل اتفاق وصول الماء تحته فإنه قد یقال بجریان قاعده الفراغ بالإضافه إلی

وضوئه أخذاً بالعموم فی قوله علیه السلام : «کلما شککت فیه مما قد مضی فلیس علیک شیء» وقد یقال بعدم جریانها فی شیء من موارد إحراز الغفله حال العمل واحتمال صحته اتفاقاً فإن ترک بعض ما یعتبر فی العمل عمداً غیر داخل فی اعتبار القاعدتین بل الداخل فیهما احتمال الخلل لاحتمال الغفله کما هو مقتضی قوله علیه السلام فی حسنه بکیر بن أعین: «حین یتوضأ أذکر منه حین یشک» وقوله علیه السلام : «وکان حین انصرف أقرب إلی الحق بعد ذلک»(۱) فإن مدلول الأول إذا کان أذکر فلا یترک ولا ینقض من العمل فیختص التعبد بما إذا احتمل الذکر حال العمل، ومدلول الثانی إذا احتمل کونه حین الفراغ أقرب إلی الحق فلا یجری التعبد فی ما إذا علم عدم الفرق بین زمان حصول الشک وزمان الفراغ کما هو الحال فی موارد إحراز الغفله.

وعن المحقق النائینی قدس سره بأنه لا یختص جریان قاعده الفراغ بصوره احتمال الخلل لاحتمال الغفله بل إذا احتمل الصحه فی العمل الماضی ولو اتفاقاً جرت قاعده الفراغ؛ لأن الوارد فی الروایتین من بیان الحکمه للتعبد بالصحه فلا یکون الحکم بها دائراً مدار حصولها، ولا یخفی أن التعبد فی الحسنه بالذکر حال الوضوء وإذا علم الغفله حاله لا یمکن التعبد به.

ودعوی أن التعبد بالذکر فیها حال العمل أو کونه عند الفراغ أقرب إلی الحق فی الصحیحه لا تنافی التعبد بالتمام والصحه فی سائر الروایات یمکن دفعها بأن ظاهر الروایات الوارده فی قاعده الفراغ أن المتعبد به فیها أمر واحد، وأن قوله علیه السلام «وکان حین انصرف أقرب إلی الحق» من قبیل التعلیل لعدم الاعتناء بالشک بعد العمل،

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۴۳، الباب ۲۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.

وحمله على بيان الحكمه خلاف الظاهر؛ لأن قاعده الفراغ مفادها أمر ارتكازى وهو بما أن الفاعل لفعل لا يترك خللاً فيه مع معرفته العمل إلاّ مع الغفله عن حال العمل يكون الشارع فى تلك الروايات بصدد بيان اعتبار هذا الأمر الارتكازى.

وقد يقال: بأن المستفاد من بعض الروايات أن الشارع قد حكم بصحه العمل المفروغ حتى فى صوره العلم بالغفله واحتمال الصحه الواقعيه، ويدلّ على ذلك صحيحه الحسين بن أبى العلاء قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال: حوله من مكانه وقال فى الوضوء: تدره فإن نسيت حتى تقوم فى الصلاه فلا آمرك أن تعيد الصلاه»(1) والوجه فى دلالتها أنه لو لم تجر قاعده الفراغ فى نفس الوضوء فالصلاه تكون محكومه بالبطلان، وكذا الحال فى الغسل فإنه لولا اعتبار قاعده الفراغ فى الغسل بعد الدخول فى الصلاه كما استفدنا ذلك من صحيحه زراره المتقدمه أيضاً لما أمكن الحكم بصحه الصلاه التى دخل فيها، ولكن لا ـ يخفى ما فى الاستدلال فإنه لم يظهر من الروايه أن نظر السائل استعلام حال الوضوء والغسل عند احتمال عدم وصول الماء تحت الخاتم فى الوضوء أو الغسل بل من المحتمل لولا الظهور احتماله كون الخاتم فى اليد عند الوضوء أو الغسل مانعاً عنهما أو نزعه واجباً أو مستحباً ولذا فصل الإمام عليه السلام فى الجواب بين الوضوء والغسل، وذكر فى الوضوء بالإداره، وفى الغسل بالتحويل، ولولا ـ كونها فى بيان الحكم الأدبى فى الغسل والوضوء لم يكن وجه للتفصيل بين الوضوء والغسل بما ذكر.

أقول: روايه بكير بن أعين مضمره لم يعلم المسؤول هو الإمام عليه السلام ومع الغمض

۱- ۱) الوسائل ۱ : ۳۲۹، الباب ۴۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۲.

عن ذلک فلا یستفاد منها إلّا حکم الوضوء وإن الحکم بصحته فی فرض احتمال الذکر وإحرازه عند التوضؤ تمامه فإن للوضوء خصوصیه کعدم جریان قاعده التجاوز فیه مادام لم یحصل الفراغ منه فلا تنافی الأخذ بالعموم فی مثل قوله علیه السلام : «کلّما شککت فیه مما قد مضی فلیس علیک شیء»(۱).

ودعوی أن الإمام علیه السلام فی روایات قاعده الفراغ بصدد بیان الأمر الارتکازی لا یمکن المساعده علیها فإن العمده فی ذلک مضمره بکیر بن أعین، وأما ما فی صحیحه محمد بن مسلم من قوله علیه السلام : «وکان حین انصرف أقرب إلی الحق منه بعد ذلک» فظاهرها اعتبار قاعده الیقین فی الصلاه أی إذا حصل الشک فی عدد الرکعات بعد الصلاه مع أن الیقین حال الانصراف غیر دخیل فی الحکم بصحه الصلاه بل إذا کان ظاناً حین التسلیمه أو غافلاً عن حاله فشک بعد التسلیمه بین الثلاث والأربع یحکم بصحه صلاته فالیقین فی مورد الروایه لا اعتبار به فضلاً عن التعدی إلی غیر مورده.

وعلی الجمله مقتضی الإطلاق فی اعتبار قاعده الفراغ غیر بعید، ولکن الاقتصار علی موارد احتمال الغفله أحوط. نعم، لو کان الشک بعد الإتیان بعمل بعد خروج وقته مما یجب قضاؤه علی تقدیر فوته یجری فی ناحیه ذلک العمل أصاله البراءه عن وجوب قضائه کما إذا صلی بعد الغسل أو الوضوء المفروض وبعد خروج وقت الصلاه شک فی وصول الماء إلی تحت خاتمه مع العلم بغفلته حال الوضوء أو الغسل عنه فلا بأس بالرجوع إلی أصاله البراءه عن وجوب قضاء الصلاه لأن وجوب

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۳.

القضاء بتكليف جديد عند الاشتغال بالصلاه أيضاً.

الصوره الثانيه _ ما إذا أحتمل صحه عمله السابق من جهه مصادفته للواقع مع علمه فعلاً بجهله بالصحيح عند العمل من جهه تركه الاجتهاد والتقليد فى الشبهه الحكميه وفى هذه الصوره لو كانت صوره ما عمله سابقاً محفوظه عنده فيمكن إحراز صحته وفساده بالطريق الفعلى المعتبر فى حقه شرعاً وأما إذا لم تكن صوره ما عمله سابقاً محفوظه عنده فلا يمكن إحراز صحته بقاعده الفراغ وذلك فإن ما دل على قاعده الفراغ ناظر إلى صوره احتمال الغفله عند العمل مع العلم بالحكم والتكليف لا صوره احتمال الخلل عند العمل للجهل بأحدهما أو حتى للغفله الناشئه من الجهل بالحكم والتكليف.

وبتعبير آخر: إنما تجرى قاعده الفراغ إذا كان احتمال الخلل فيما بعد العمل ناشئاً من احتمال طرو الغفله حال العمل. نعم، لو احتمل أن العمل كان على تقليد صحيح واحتمل أنه لم يأت بالعمل على طبق ذلك التقليد للغفله حال العمل فلا بأس بالرجوع إلى قاعده الفراغ؛ لأن المعتبر فى أجزاء العمل الاستناد إلى الحجه والإتيان به على طبق ذلك وهذان الأمران يحرزان بقاعده الفراغ الجاريه فى أعماله السابقه التى لا يحفظ صورتها فعلاً.

فتحصل مما ذكرنا أن شرايط العمل إذا كانت من قبيل فعل المكلف ففى الشك فى الإخلال بها عند العمل للغفله لا يعتنى بالشك، وأما إذا كان الشرط من الأمر غير المقدور للمكلف كدخول الوقت بالإضافه إلى الصلاه، وكذا إذا صلى إلى جهه ثمّ شك فى أنها كانت هى القبله أو أن القبله كانت فى جهه اُخرى فلا مجال لقاعده الفراغ فى الأول؛ لأن القاعده تختص بموارد الشك فى أن الامتثال للتكليف المحرز كان بنحو الصحيح والمجزى أو كان فيه خلل وفى المقام شك فى حدوث التكليف بما

أتی به لا فی الشک بعد الفراغ فی امتثال التکلیف المحرز حال العمل، ونظیر ذلک ما إذا اغتسل غسل الجنابه، وبعد تمامه شک فی أنه کان جنباً قبل الاغتسال أم لا فإنه لا یجوز له الصلاه بلا وضوء، وکما إذا صلی تماماً ثمّ شک فی أنه کان قاصداً للإقامه قبلها أو وقع التمام اشتباهاً ففی هذه الموارد ونظائرها مما یکون الشک فی صحه العمل ناشئاً من ثبوت التکلیف به قبل العمل لا یجری قاعده الاشتغال؛ لأن ظاهر ما ورد فی اعتبار قاعده الفراغ هو أن الشک کان فی عمله بعد إحراز التکلیف به فلا تکون موارد حفظ صوره العمل عند الشک وکون شکه فی صحه عمله ناشئاً عن ثبوت التکلیف به مجری لقاعده الفراغ. نعم، لو احتمل أنه کان عند الدخول فی العمل محرزاً التکلیف به وأن إحرازه کان صحیحاً فلا بأس بجریان القاعده، وکذا لا تجری القاعده فی مثل مثال القبله لحفظ صوره العمل عند الشک حیث إن حال المکلف حال العمل لا یختلف عن حاله عند الشک وعدم الجریان مبنی علی اعتبار احتمال الذکر حال العمل واحتمال الخلل فیه لاحتمال غفلته عند العمل کما أنه کان عالماً بالقبله فی جهه وشک بعد الصلاه أنه صلاها بتلک الجهه أو الجهه الاُخری اشتباهاً.

ومثله ما إذا توضأ أو اغتسل بمایع ثمّ شک فی أن ذلک المایع ماء أو مضاف بخلاف ما إذا أحرز أن المائع ماء والآخر مضاف وشک فی أنه توضأ أو اغتسل بالماء أو اشتبه فتوضأ أو اغتسل من المضاف فإنه یحمل وضوءه أو غسله علی الصحه بقاعده الفراغ.

وعلی الجمله: کلّما احتمل أنه عند العمل أحرز الشرط والتکلیف بوجه معتبر وأتی بالعمل علی وجه الصحه یجری قاعده الفراغ فی ذلک وإن لم یثبت وجود ما یسمی بالشرط أو التکلیف فی ذلک الزمان. هذا کلّه فی ما إذا شک فی شرط صحه العمل بعد الفراغ منه، وأما إذا شک فی صحته أثناء العمل فللشرط أنحاء:

فتاره ــ يكون الشرط معتبراً فى تمام العمل حتى فى الآنات المتخلله بين أجزائه بحيث إذا لم يكن الشرط حاصلًا من الابتداء بالعمل لم يكن حصوله بالإضافه بعد ذلك كالطهاره من الحدث فإنها معتبره فى الصلاه من حين الشروع فيها إلى إتمامها حتى فى الآنات المتخلله بحيث لو لم يتوضأ المحدث بالأصغر قبل الصلاه فلا يمكن تداركها أصلًا، وفى مثل ذلك إذا شك المكلف فى الأثناء فى أنه توضأ قبل الصلاه أم لا؟ يجب عليه استئناف الصلاه بعد التوضؤ؛ لعدم جريان قاعده الفراغ فيما أتى به من بعض الصلاه؛ لأنها لا تثبت الطهاره بالإضافه إلى الباقى كما لا تجرى فى ناحيه التوضؤ قبل الصلاه قاعده التجاوز؛ لأن الوضوء غير مشروط بوقوعه قبل الصلاه بل الصلاه مشروطه بوقوعها مع الوضوء من المحدث بالأصغر نعم لو أحرز الوضوء حال الصلاه بالاستصحاب كما إذا كانت الحاله السابقه الطهاره وشك فى بقائها تحرز الطهاره حال الصلاه بالاستصحاب وهذا خارج عن مورد الكلام.

واُخرى ــ يكون الشرط معتبراً فى تمام العمل ولكن يمكن إحرازه بالإضافه إلى الباقى بالوجدان، كما إذا أحرز المكلف ستره فى أثناء الصلاه وبعد الإحراز شك فى ستره المعتبر بالإضافه إلى الأجزاء السابقه والآنات المتخلله بينها، وفى الفرض لا بأس بجريان قاعده الفراغ بالإضافه إلى السابقه، والمفروض أنه كان محرزاً للباقى وأن شكه الستر بالوجدان، نعم إذا كان شاكاً فى ستره حتى زمان شكه لم تجر قاعده الفراغ، ولا قاعده التجاوز لعين ما تقدم.

وثالثه ــ يكون الشرط شرطاً فى أجزاء العمل خاصه لا فى الآنات المتخلله ففى هذا الفرض إذا أحرز الشرط بالإضافه إلى الجزء التالى وشك فى حصول الشرط فى الجزء السابق كما إذا انتصب من الركوع أو فرغ من ذكره الواجب وشك فى أنه كان

رکوعه مع الاستقرار أو بدونه یحکم بصحه صلاته.

عدم جریان قاعده الفراغ أو قاعده التجاوز فی الشک فی العناوین القصدیه فی قصد عناوینها

وینبغی أن نختم المقام بذکر أمرین:

الأول _ ما تقدم من جریان قاعده الفراغ فیما إذا أحرز الفراغ ومضی العمل وشک بعده فی صحته وفساده، وحیث إن تحقق العمل فی الأفعال التی عناوینها قصدیه موقوف علی قصد تلک العناوین فلا تجری قاعده الفراغ فیما إذا شک بعد العمل فی قصد عنوانه کما إذا صلی الظهر أو المغرب ثمّ دخل فی صلاه أُخری ثم شک فی أنه أتی بالصلاه الأُخری أو دخل فیها بقصد صلاه العصر أو العشاء أو دخل فیها بقصد صلاه الظهر أو المغرب بزعم أنه لم یصل الظهر أو المغرب ففی هذه الصوره لا یحکم بوقوعها عصراً أو دخل فیها عشاءً لا بقاعده الفراغ ولا بقاعده التجاوز؛ أما عدم جریان قاعده الفراغ؛ لأنه لم یحرز أصل الإتیان بصلاه العصر أو الإتیان والشروع فی صلاه العشاء، وکذا الأمر فی قاعده التجاوز فإنه لم یحرز أن الجزء المأتی به من العصر أو العشاء ویشک فی الجزء المتقدم علیه. نعم، ربما یقال فی الصلاه إنه إذا رأی نفسه یأتی بنیه العصر أو العشاء وشک فی أنه کان ینوی من الأول کذلک أو کان قصده فی الأول الظهر والمغرب بزعم أنه لم یصلّها أنه یجری قاعده التجاوز فی قصد العصر والعشاء، وأنه من الشک بعد تجاوز المحل وهذا مبنی علی أن قصد العنوان فی مثل الصلوات معتبره شرعاً ومحلها شرعاً عند الدخول فی العمل خصوصاً بملاحظه ما ورد فی روایات معتبره فی أنها علی ما افتتحت(۱)، وقد التزم بذلک السید الیزدی قدس سره فی مسائل العدول فی النیه.

ص: ۴۸

۱- ۱) الوسائل ۴ : ۷۱۲، الباب ۲ من أبواب النیه، الحدیث ۲. وفیه: «هی علی ما افتتح الصلاه علیه».

الأمر الثانی ــ أنه إذا فرغ من صلاته وشک فی أنه صلاها عصراً بزعم أنه صلی الظهر قبل ذلک أو صلاها ظهراً وقد فرغ منها فالصلاه التی أتی بها محکومه بالصحه سواء نواها ظهراً أو عصراً والصحه علی الأول ظاهره، وعلی الثانی فإن ترتب العصر علی الظهر اشتراطه ذکری فمع الغفله تصح عصراً، والصلاه التالیه مردده بین کونها عصراً أو ظهراً فیأتی بأربع رکعات بقصد ما فی الذمه، وأما إذا صلی أربع رکعات بعنوان صلاه العصر زاعماً أنه صلی الظهر قبلًا ثمّ بعد الفراغ شک فی أنه صلی الظهر قبلها أم لا ـ فلا ـ ینبغی التأمل فی وجوب صلاه الظهر بعد ذلک؛ لأن صحه صلاه العصر مقطوعه؛ لأن اعتبار وقوعها بعد الظهر ذکری یسقط مع الغفله والعذر، ولا تجری قاعده الفراغ فی ناحیه صلاه الظهر لعدم إحراز الإتیان بها أصلًا کما لا تجری فی ناحیتها قاعده التجاوز لعدم الاشتراط فی ناحیتها بوقوعها قبل العصر بل الاشتراط فی ناحیه العصر فقط بأن تقع بعد صلاه الظهر حال الذکر. نعم، ربّما یقال: لزوم الإتیان بصلاه الظهر إنما هو فی صوره الشک فی الوقت المشترک، وأما إذا وقع الشک فی الوقت المختص بالعصر کما إذا شک فی ذلک وقد بقی إلی الغروب مقدار أربع رکعات فتجری قاعده التجاوز فی ناحیه صلاه الظهر لمضی وقتها ببقاء مقدار أربع رکعات إلی غروب الشمس، ولکن لا ـ یخفی بأنه لم یقم علی هذا الوقت الاختصاصی دلیل والثابت عدم مزاحمه وجوب صلاه الظهر لوجوب صلاه العصر فی مقدار أربع رکعات مع الإتیان بالعصر قبل ذلک المقدار ولم تکن فی البین مزاحمه.

فصل: تمتاز أصاله الصحه الجاریه فی عمل غیر عن قاعده الفراغ فی جهتین:

الأُولی ــ أن قاعده الفراغ تجری فی عمل نفس المکلف بعد الفراغ عنه والشک

فی صحته وفساده بعده بخلاف أصاله الصحه فإنها تجری فی عمل غیر مع الشک فی صحته وفساده.

الثانیه _ أن قاعده الاشتغال مجراها عند حصول الشک فی العمل بعد الفراغ عنه بخلاف أصاله الصحه فإنها تجری فی عمل غیر حتی حین الاشتغال بذلک العمل.

فی أصاله الصحه الجاریه علی عمل غیر

اشاره

ثمّ إن أصاله الصحه الجاریه فی عمل غیر تطلق علی معنیین:

الأول _ حمل عمله علی الصحیح فی مقابل القبیح والحرام بأن لا ینسب صدور الحرام إلی غیر ولو بصوره الاحتمال فیما إذا احتمل کونه حلالاً ویختص ذلک بما إذا کان غیر أخاً فی الدین بل فی الإیمان ویدلّ علی ذلک قوله سبحانه: «واجتنبوا کثیراً من الظن إنّ بعض الظن إثم»(۱) وقوله سبحانه: «قولوا للناس حسناً»(۲) بقرینه ما ورد فی تفسیره «لا تقولوا إلاّ خیراً»(۳) وفی صحیحه إبراهیم بن عمر الیمانی عن أبی عبدالله علیه السلام : «إذا اتهم الموءمن أخاه انماث الإیمان فی قلبه کما ینماث الملح فی الماء»(۴) وعلی الجمله الروایات: «المستفاده منها حمل فعل الأخ فی الإیمان علی الصحیح وسلب جهه السوء ونفی الحرام منه کثیره لا حمل فعله علی الصحیح بمعنی ترتیب الأثر المترتب علی عنوان الخاص من الصحیح علیه کما إذا تردد

۱- ۱) سوره الحجرات، الآیه ۱۲.

۲- ۲) سوره البقره: الآیه ۸۳.

۳- ۳) تفسیر البرهان ۱ : ۲۶۳، طبعه الأعلمی، الطبعه الاُولی، ۱۴۱۹ ه _ ۱۹۹۹ م.

۴- ۴) الوسائل ۸ : ۶۱۳، الباب ۱۶۱، من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول.

الصادر عن غیر بکونه سباً له أو سلاماً فإن الوظیفه سلب کونه سباً لا ترتیب أثر کونه سلاماً بأن یجب علیه ردّ التحیه، وکذا إذا سلّم علیه ودار أمر سلامه بین کونه تحیه له أو استهزاءً فیحمل علی الصحیح بأن لا ینسب إلیه أنه یستهزئ والرد إنما یجب إذا أحرز أنه تحیه کما هو ظاهر السلام مع عدم القرینه علی الخلاف لا ما إذا اقترن ببعض الاُمور التی توجب سلب هذا الظهور.

الثانی ــ حمل الفعل الصادر عن غیر علی التمام والمراد الحمل العملی یعنی ترتیب الأثر العملی التام علی الصادر عن غیر کما إذا طلق غیر زوجته فیجوز للشاک فی أن الطلاق الصادر عن الزوج صحیح أم لا التزوج بمطلقته بعد انقضاء عدتها حملاً لطلاق زوجها علی الصحیح، وإذا شک المأموم فی صحه صلاه الإمام أو فسادها یجوز له الاقتداء بصلاته لحملها علی الصحه إلی غیر ذلک ویستدل علی اعتبار أصاله الصحه بهذا المعنی بالکتاب والسنه والإجماع:

أما الکتاب فقوله سبحانه: «أوفوا بالعقود»(۱) بدعوی أن الخطاب متوجه إلی عامه المکلفین فالوفاء من غیر المتعاقدین ترتیب الأثر علی العقد الصادر من المتعاقدین، وفیه ما ذکرنا فی بحث الفقه من أن الأمر بالوفاء بالعقود انحلالی وفی مثل البیع الصادر من المتعاملین إرشاد إلی لزوم العقد وعدم انحلاله ولیس متضمناً للتکلیف أصلاً مثلاً بالبیع فینتقل المبیع إلی المشتری والثمن إلی بایعه وإذا أمسک البایع بالمبیع ولم یقبضه مع تسلمه الثمن من المشتری یکون إمساکه عدواناً علی المشتری ولو کان القبض بعنوان الوفاء واجباً تکلیفیاً للزم أن یلتزم باستحقاق البایع

۱- ۱) سوره المائده: الآیه ۱.

عقابين وأنه ارتكب أمرين: أحدهما حرام، والآخر ترك واجب، وهذا ينافى ما ورد فى بايع أمسك بالمبيع من استحقاق المشترى تسليمه وقبضه ومع الإغماض عن ذلك ودعوى ظهوره فى أنه خطاب لملاك العقد وأرباب العقود فلا ينبغى التأمل فى أن وجوب الوفاء فى العقود ورد عليه التخصيص أو اعتبر فى كل عقد قيداً أو قيوداً كاعتبار الكيل فى بيع المكيل وتعين الثمن ومدته وإذا فرض فى مورد بالشبهه الخارجيه فى كون العقد الصادر عن غير باقياً تحت العموم أو خارجاً عنه يكون التمسك بالعموم فى الآيه من التمسك بالعام فى شبهته المصداقيه أضف إلى ذلك أن الآيه لا تدل على الحكم فى الإيقاعات.

والصحيح أنه لا ـ يمكن إثبات اعتبار أصاله الصحه بمعناها الثانى من الكتاب المجيد كما لا يمكن التمسك فى اعتبارها بذيل الإجماع فإن الاتفاق على حمل عمل غير على الصحيح وإن كان أمراً محققاً على ما نذكر كما يظهر من كلماتهم فى الفروع المتعدده فى الأبواب المختلفه خصوصاً فى مسائل الخصومات فى المعاملات ونحوها إلّا أن كونه من الإجماع التعبدى بحيث وصل إليهم ما لم يصل إلينا من المدرك غير معلوم بل من المحتمل جداً لولا دعوى اليقين أن المستند عندهم ما نذكر من الروايات، والسيره المستمره الجاريه من المتشرعه وغيرهم من غير ردع من ناحيه الشرع من حمل الفعل الصادر عن غير على التمام.

فى الاستدلال على اعتبار أصاله الصحه

وقد يستدل على اعتبار أصاله الصحه فى المقام بما ورد من التعليل فى روايه حفص بن غياث الوارده فى اعتبار قاعده اليد من قوله عليه السلام : «لو لم يجز هذا لما قام

للمسلمين سوق»(۱) بدعوی أن هذا التعلیل یجری فی أصاله الصحه أیضاً فإنه لو لم تعتبر أصاله الصحه لما قام أیضاً سوق ونـاقش فی ذلـک المحقق النائینی قدس سره بأن الحاجه إلی أصاله الصحه لیست بمثابه یلزم من عدم اعتبارها العسر والحرج وقاعده الید تغنی فی الأکثر عن اعتبار أصاله الصحه، ولکن فیه ما لا یخفی، وأن القاعده لا تغنی عن أصاله الصحه فإن الید لا اعتبار بها فیما إذا علم وجه جریان الید علی المال فلابد فی ترتیب الأثر تصحیح الوجه الذی جری معه الید علی المال کما إذا علم أن المال الذی کان بید زید أمانه عنده اشتراه من مالکه وإذا لم یجری أصاله الصحه فی ذلک الشراء خصوصاً مع دعوی المالک فساده کیف یجوز الشراء من زید؟ وإذا کان الحال کذلک فی بعض موارد الید فکیف الحال فی غیر مواردها؟ مما أشرنا إلیها من أفعال غیر والصحیح فی الجواب مع الغمض عن السند أن غایه ما یقتضی التعلیل المذکور اعتبار أصاله الصحه فی المعاملات الجاریه علی الأموال، والمدعی فی المقام اعتبار الصحه فی أفعال غیر من الواجبات وغیرها مما یطلق علیه المعامله بالمعنی الأعم، ویمکن اتصافها بالصحه والفساد.

وقد یستدل أیضاً علی اعتبار أصاله الصحه بما ورد فی مشروعیه التوکیل حیث إنه لا یحرز عاده صحه عمل الوکیل إلّا بالحمل علی الصحه، ولکن لا یخفی ما فی هذا الاستدلال أیضاً فإن ما دل علی مشروعیه الوکاله فی المعامله ونحوها مدلولها عدم لزوم الإتیان بها مباشره ولکن لا دلاله له علی اعتبار قول الوکیل فی إحراز صحته فضلاً عن إحرازها بأصاله الصحه حیث لا منافاه بین مشروعیه الوکاله فی معامله

۱- ۱) الوسائل ۱۸ : ۲۱۵، الباب ۲۵، من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۲.

ولزوم إحراز صحتها بوجه معتبر ككون الوكيل ثقه أو عدلاً عارفاً بالصحيح والفاسد وعلى الجمله كما يعتبر إحراز أصل عمل الوكيل فى ترتيب الأثر كذلك يعتبر إحراز صحته ولا منافاه بين مشروعيه الوكاله ولزوم هذا الإحراز.

وهذا نظير ما دل على صحه الاقتداء بمن يثق بدينه(۱) فإن غايه مدلوله إحراز العداله فى إمام الجماعه فى جواز الاقتداء به، وأما إحراز صحه صلاته فيمكن أن لا يعتبر فى إحرازها أصاله الصحه فلا منافاه بين جواز الاقتداء بالعادل وعدم اعتبار أصاله الصحه فيقتدى به فيما إذا أحرز ولو بالاطمينان أنه لا يصلى بنحو لا يرى صحتها.

والعمده كما أشرنا فى اعتبار أصاله الصحه جريان السيره الجاريه من العقلاء والمتشرعه من حمل الفعل الصادر عن غير على الصحه أى التام وترتيب الأثر عليه ما لم يحرز الخلاف من غير أن يرد من الشرع ما يدل على إلغاء السيره.

موارد الرجوع إلى أصاله الصحه فى عمل غير

وينبغى التنبيه فى المقام على اُمور:

الأول _ المراد بالصحه فى المقام المحمول عليها فعل غير الصحه الواقعيه لا الصحه على اعتقاد الفاعل كما يظهر الحمل على ذلك من بعض كلمات المحقق القمى وغيره ممن استند فى اعتبارها لظهور حال المسلم فإن مقتضى الظاهر أى الغلبه فى الفاعل المريد لفعل أنه لا يأتى به على الوجه الباطل عنده إلاّ مع الغفله عن بعض خصوصياته التى يعلم باعتبارها فيه والغفله أمر نادر بالإضافه إلى تذكر الفاعل

ص : ۵۴

۱- ۱) الوسائل ۵ : ۳۸۸، الباب ۱۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۲.

والتفاته والوجه فی الحمل علی الصحه الواقعیه لا ـ علی الاعتقادیه مقتضی السیره الجاریه فإنها لا تتبع ظهور الحال خاصه بل یحمل علی الصحه الواقعیه حتی فیما لم یحرز موافقه العامل مع الحامل فی الخصوصیات المعتبره فی ذلک العمل بل مورد ظهور الحال الموجب للوثوق بصحه عمل غیر یکون خارجاً عن محل الکلام فی أصاله الصحه؛ لأن الوثوق بالشیء فی نفسه حجه عقلائیه فی غیر مقام الدعاوی وأصاله الصحه معتبره مطلقاً.

الثانی ـ قد یعلم عدم علم العامل بالفعل الصحیح والفاسد من جهه جهله بالحکم أو الموضوع فتکون صحه عمله واقعاً بمجرد المصادفه والاتفاق وقد لا ـ یعلم حاله من أنه یعلم الحکم أو الموضوع ولذلک یحتمل صحه عمله لاحتمال علمه بالحکم والموضوع مع احتمال فساده لعدم علمه، وقد یعلم أن العامل یعلم العمل الصحیح والفاسد ومع ذلک یحتمل فساد عمله لاحتمال غفلته حال العمل أو کون الصحیح عنده یغایر الصحیح عند الحامل، وهل یعتبر أصاله الصحه فی جمیع هذه الصور أو تخص جریانها لبعضها؟

الظاهر أنه لا ـ یمکن لنا اعتبار أصاله الصحه فی الصوره الأُولی؛ لأن الدلیل علی اعتبارها السیره المشار إلیها، وثبوتها فیها غیر محرز، ومع عدم الإحراز لا یمکن رفع الید عن الاستصحاب الجاری فی ناحیه عدم حدوث ذلک الفعل الصحیح المفروض کونه هو الموضوع للحکم بالإضافه إلی غیر، وما قیل فی وجه عدم الجریان من أن الدلیل علی اعتبارها ظهور حال المسلم، وأنه لا یقدم علی العمل الفاسد، وهذا الظهور لا یتحقق مع العلم بحال المسلم، وأنه لا یعرف الصحیح من الفاسد لا یمکن المساعده علیه لما تقدم من أن اعتبار ظهور الحال غیر اعتبار أصاله

الصحه؛ ولذا تجری أصاله الصحه فیما جهل حال المسلم العامل إذ مع فرض الجهل بحاله لا ظهور فی حاله، وعلی ذلک تجری أصاله الصحه فی الصوره الثانیه فإن جریانها فیها غیر قابل للمناقشه، وأما الصوره الثالثه فیحمل عمل غیر فیها علی الصحیح فیما إذا علم موافقه الحامل مع العامل فی الاعتقاد، وکان احتمال الفساد لاحتمال غفلته حال العمل أو علم اختلافهما، ولکن کان الاختلاف بینهما لا بنحو التباین کما إذا اعتقد العامل صحه الغسل ولو مع عدم الترتیب فی غسل الیمین والیسار، ولکن یری الحامل اعتباره مع احتماله أن العامل أیضاً اغتسل ترتیباً بین یمینه ویساره فیجوز للغیر الائتمام بإمام یری عدم الترتیب بین الیمین والیسار مع احتماله رعایته فی اغتساله، ودعوی عدم إحراز السیره فی فرض هذا الاختلاف کماتری.

وأما إذا کان الاختلاف بینهما بنحو التباین فلا مورد للحمل علی الصحه فإن احتمال الصحه فی فعل الفاعل فی الفرض لاحتمال غفلته وعدم التفاته، ولیس من دیدن العقلاء والمتشرعه حمل فعل الفاعل علی الغفله فی مقام ترتیب الأثر. نعم، ربّما یعتبر الشارع اعتقاد الفاعل بصحه عمله موضوعاً للحکم علی السائرین بترتیب الأثر کما هو مفاد قاعده الالتزام کترتیب الأثر علی نکاح غیر وطلاقه وهذا غیر مورد الکلام فی المقام.

ما یقال من عدم جریان أصاله الصحه عند الشک فی الأرکان

الثالث ــ المحکی عن العلامه والمحقق الثانی أن أصاله الصحه تجری فی العقود والإیقاعات فیما إذا کان الشک فی غیر الأرکان منهما، وأما إذا کان المشکوک الرکن فلا تعتبر أصاله الصحه قال: إذا اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن: ضمنت وأنا صبی فلا ضمان علیّ، وقال المضمون له: ضمنت وأنت بالغ حلف

الضامن على عدم بلوغه حال الضمان، ثمّ قال: ولا تجرى أصاله الصحه فى عقد الضمان ليكون منكرها مدعياً؛ لأن أصاله الصحه تجرى فى العقود بعد إحراز أهليه التصرف كما إذا اختلفا فى تحقق أمر مبطل ففى مثله يقدم قول مدعى الصحه، ونظير مسأله الضمان ما إذا قال البايع: بعتك المتاع بعبد، وقال المشترى: اشتريته بحرّ فإن فى هذا المورد أيضاً لا تجرى أصاله الصحه ليقدم قول البايع بل تجرى أصاله عدم بيع المتاع أو قال البايع: بعتك الحر، وقال المشترى: اشتريت العبد فإنه لا يحمل البيع على الصحه بل الأصل عدم وقوع السبب الناقل بالعبد.

وقال الشيخ قدس سره : لم يعلم الفرق بين مسأله الضمان بدعوى الضامن صغره عند الضمان وبين دعوى البايع صغره عند البيع حيث صرح المحقق الثانى والعلامه بجريان أصاله الصحه ثمّ قال: مقتضى النظر إلى الأدله من السيره المشار إليها ولزوم الإخلال هو التعميم ولذا لو شك المكلف فى أن اشتراءه المتاع فى السابق كان صحيحاً لبلوغه أم كان صغيراً بنى على الصحه، ولو قيل: إن الحكم بالصحه فى الفرض لجريان أصاله الصحه فى فعل البايع وهو تمليكه المتاع المفروض جرى ذلك فى مسأله الدعوى والإنكار حيث إن أصاله الصحه الجاريه فى فعل البايع توجب تقديم قوله على قول المشترى، وكذا يجرى فى جميع العقود حيث إن الحكم بصحه فعل أحد الطرفين يوجب الحكم بوقوع الفعل الصحيح من الآخر لعدم تبعض العقد فى الحكم بالصحه. نعم، إذا لم يكن فى البين طرف آخر كما فى الإيقاعات فلا مورد لهذا الكلام فيها وذكر قدس سره أن الخلاف فى تحقق شرط مفسد للعقد أو الإيقاع وتقديم مدعى الصحه فيه لا يحتاج إلى أصاله الصحه؛ لأن الأصل فى الاختلاف فى الشرط الفاسد أو المفسد عدم اشتراطه، وإنما الكلام فى أصاله الصحه الموارد التى يكون

الأصل فيها عدم تحقق العقد أو الإيقاع التام ليوءخذ فيها الأصل المذكور ويوءخذ بالتمام لأصاله الصحه الجاريه فيها.

عدم جريان أصاله الصحه فى موارد الشک فى قابليه الفاعل للفعل أو قابليه المورد له

ثمّ إنه قد ينسب إلى المحقق الثانى أن مراده مما سبق عدم جريان أصاله الصحه فى موردين:

أحدهما ــ ما إذا شک فى قابليه الفاعل لإيجاد الفعل بمعنى ولايته على إيجاد الشىء سواء كان الشک فى القابليه العرفيه والشرعيه كما إذا شک فى كون البايع مميزاً بالغاً أم لا ـ أو فى القابليه الشرعيه فقط كما إذا علم كونه مميزاً والشک كان فى بلوغه خاصه أو شک فى كون المطلق مجنوناً فإنه لا يجرى فى شىء من قبيل ذلک أصاله الصحه.

والآخر ــ ما إذا كان الشک فى قابليه المورد سواء كانت القابليه العرفيه التى أمضاها الشرع أو القابليه الشرعيه فقط كما إذا شک فى أن العوض فى البيع ماله ماليه عند العقلاء كبعض الحشرات أو فى القابليه الشرعيه فقط ككون المبيع خلّاً أو خمراً فإن هذه الموارد كالصوره الاُولى خارجه عن سيره العقلاء فتكون موارد الحمل على الصحه فى العقود أو الإيقاعات فيما إذا كان الشک فيها من غير ناحيه قابليه الفاعل والمورد، وأما إحرازها فلابد من أن يكون من وجه معتبر غير ناحيه أصاله الصحه وبتعبير آخر يمكن إحراز تماميتهما بأصاله الصحه من جهه سائر الاُمور المعتبره فيهما.

وقد يقال: لا ينبغى التأمل فى عدم جريان أصاله الصحه فيما إذا كان الشرط

المشکوک فی العقد أو الإیقاع بحیث لولاه لم یصدق علیه عنوان ذلک العقد أو الإیقاع کالقابلیه العرفیه فی الفاعل أو المورد، وأما إذا کان بحیث لم یمنع فقده عن صدق عنوانهما فیجری أصاله الصحه کالقابلیه الشرعیه؛ لأن السیره العقلائیه فی الحمل علی الصحه سابق علی الاشتراط الشرعی ولا یمکن دعوی حصول السیره علی الحمل بعد تشریع العقود والإیقاعات وعلی ذلک ففی الشک فی بلوغ البایع ونحوه أو الشک فی أن العوض فی البیع الواقع کان خمراً أو خلاً فلا بأس بالأخذ بأصاله الصحه.

ولکن لا یخفی ما فی هذا القول فإن أصاله الصحه فی المعاملات وأن تکون بسیره العقلاء وسیرتهم سابقه علی القیود الشرعیه إلّا أن المدعی أنه إذا اعتبر فی ناحیه قابلیه الفاعل أمراً بأن یری أن الفاعل الفاقد له غیر قابل للعمل، وکذا فی مورد المعامله بأن یری أن الفاقد غیر قابل لتلک المعامله یعاملون المتشرعه من العقلاء مع القابلیه الشرعیه معامله القابلیه العرفیه ولا یعتمدون علی أصاله الصحه إلّا بعد إحرازها والسیره العقلائیه إنما یعتمد علیها مع عدم ثبوت السیره المتشرعه علی خلافها حیث یعتبر سیرتهم ردعاً کما أن اعتبار البلوغ من الشارع فی العقد والإیقاع ردع عن قابلیه الممیز عند العقلاء ونفی المالیه عن الخمر والخنزیر ردع عما عندهم من اعتبارهما مالاً.

نعم ذکر الشیخ قدس سره أن السیره الجاریه حتی من المتشرعه هی الحمل علی الصحه حتی فی موارد الشک فی القیود الشرعیه کما یظهر ذلک لمن تتبع سیرتهم فی الأموال المباعه فی السوق فی أیدی الناس فإنهم یتعاملون معها معامله الملک حتی فیما إذا کان الشک فی انتقالها إلی بعض البایعین من غیر البالغین أو فی مقابل ما

لا يكون مالاً شرعاً، ولكن لا يخفى ما فيه فإن معامله الملك مع تلك الأموال ليس للحمل على الصحه بل لقاعده اليد الجاريه فى حق ذى اليد.

ومما ذكر يظهر أنه لو علم أن ما بيده من المال قد اشتراه من غير، ولكن لم يعلم أنه اشتراه قبل بلوغه أم بعده يحكم بكونه ملكاً له لقاعده اليد نظير ما إذا رأى فى يده مالاً لم يعلم أنه للغير أو ماله يحكم بكونه له، وعلى الجمله البناء على ملكيه المال فى مثل الفروض لقاعده اليد لا ـ لقاعده حمل عمل غير على الصحه ويكشف عن ذلك أنه لو رأى أن فلاناً طلق زوجه زيد ولكن لم يعلم أنه كان وكيلًا من قبل زيد أو أن طلاقه فضولى فلا يحمل فعله على الصحه بأن يتزوج بها بعد انقضاء عدتها مع احتمال أنه لم يكن وكيلاً ـ من قبل الزوج، ونظير ذلك ما إذا رأى شخصاً أنه يبيع دار زيد، ولكن لا يدرى أن البايع وكيل عن زيد أو أنه يبيع الدار فضولاً فلا يحمل بيعه على الصحه بأن يشتريها منه ويعطى الثمن بيده إلى غير ذلك وإن لم يكن ما ذكرنا محرزاً فلا أقل من عدم إحراز الحمل على الصحه فى موارد الشك فى قابليه الفاعل أو المورد.

وقد ذكر الشيخ قدس سره أنه لو تنزلنا عما ذكرنا من جريان أصاله الصحه مع الشك فى القابليه فلا تجرى أصاله الصحه فيما إذا لم يكن فى البين طرف آخر بحيث يلزم لصحه عمله لإحراز القابليه فيه صحه عمل من يشك فى قابليته كما إذا شك فى أنه عندما طلق زوجته كان صغيراً فيبطل أم بالغاً وأما إذا شك فى أنه عندما اشترى المال كان صغيراً أم بالغاً فإنه فى هذا الفرض يمكن إحراز صحه شرائه بأصاله الصحه الجاريه فى بيع البايع فإن صحه البيع لا تتبعض فالحكم بصحته من قبل البايع يلزم الحكم بالصحه من جهه الشراء أيضاً بخلاف الشك فى بلوغ الزوج عند طلاق زوجته

أو إبرائه المـديون عن الـدين، ولكن لاـ يخفى مـا فيه فـإن الصـحه المترتبه على فعـل البـايع وهو الإيجاب هى الصـحه التأهليه لا الصـحه الفعليه بمعنى أنه لو وقع قبول الإيجـاب ممن هو سـلطان على قبوله تم البيع، وأمـا إنه وقع القبول كـذلك أم لا فلا يثبت لصحه الإيجاب فالتفصيل على فرض عدم الجريان عند الشك فى القابليه لا أثر له لا يقال: إذا جرت أصاله الصحه فى فعل البايع يمكن تصـحيح الشـراء أيضاً بقاعده الفراغ فإن الشـراء فعل نفس الشاك ولا يعتبر فى جريان قاعده الفراغ إلّا مضـى نفس العمل والشك فى صـحته بعد ذلك، وإذا أحرز صحه فعل نفسه والمفروض إحراز فعل البايع يحقق الموضوع للصحه الفعليه فإنه يقال: لا يثبت بلوغ المشترى لا بأصاله الصـحه فى فعل البايع ولا بقاعـده الفراغ لعدم اعتبار الأصل المثبت والشك فى الصـحه ناش من الشك فى البلوغ على ما تقـدم فى بيان الفرق بين قاعـده التجاوز والفراغ وقاعـده الفراغ، تتكفل لإحراز العمل الصـحيح فى مقام الامتثال لا لإثبات الحكم وإحرازه بإحراز الموضوع.

وعلى الجمله: قاعـده اليـد الجاريه على المال الذى بيده مقتضاها كونه ملكاً له فلا تصل النوبه إلى أصاله عدم وقوع الشـراء على ذلك المال: لأنه لا يترتب عليه إلّا عـدم كونه مالكاً لذلك المال فتكون قاعده اليد حاكمه عليها والعجب من الشـيخ قدس سـره حيث يلتزم فى بعض الاُمور الآتيه أن أصاله الصحه فى الإيجاب لا تثبت وقوع القبول.

جريان أصاله الصحه فى الأفعال التى عناوينها قصديه

الرابع ــ هو أن جريـان أصاله الصـحه فى عمل غير ينحصـر فى ما إذا أحرز أصل صـدور العمل عن غير وكان الشك فى صـحته وفساده، وأما إذا لم يحرز أصل العمل فلا موضوع لأصاله الصحه، وعلى ذلك لو وقع الشك فى زوال عين النجاسه عن

الثوب الـذى غسـله غير لاـ تجرى أصاله الصـحه فى غسـله فإن مع احتمال بقاء العين لا يحرز غسل موضـعها بخلاف ما إذا أحرز زوال العيـن، ولكن شـك فى طهـاره الثـوب ونجاسـته للشـك فى ورود المـاء على الثـوب المتنجس أو وروده على المـاء القليل المغسول به فإنه لا بأس بأصاله الصـحه، ونظير ما ذكر ما إذا شك فى كون الصادر عن غير بقصـد النيابه عن غير أم لا فإن قصـد النيـابه يوجب اسـتناد الفعـل إلى المنوب عنه وأصاله الصـحه لا تثبت حصول ما كان على المنوب عنه ولـذا يتعين إحراز صـدور الفعـل عن الأجير بقصـد النيابه فى القضاء عن المنوب عنه ولو كان الإحراز بإخبار الأجير إذا كان ثقه وكـذا بإخبار غاسل الثوب بإزاله العين.

نعم، بعـد إحراز أن فعـل الأـجير وصـدور العمل عنه بقصـد النيابه يحمل عمله على الصـحيح إذا كان ممن يحتمل فى حقه علمه بالصحيح والفاسد بخلاف ما إذا لم يعلم صدور الفعل عنه بقصد النيابه فإنه لا مجرى لأصاله الصحه مع عدم العلم بصدور العمل بقصدها.

وعن الشـيخ قدس سـره أن ما يأتى به الشـخص من العمل الذى على عهده غير كالصلاه عن الميت لها جهتان: إحداهما _ أن ما يـأتى به هو العمـل على غير، والأُـخرى _ أنه عمل المباشـر، وللفعل المأتى به آثار الجهتين مثلاً يراعى فى صـلاته عن الميت ما على الميت من القصـر والتمـام، ومن حيث إنهـا فعله يراعى وظيفه الجهر والإخفـات والستر وترك لبس الحرير وعلى ذلـك فإن شك فى قصده النيابه لا يترتب عليه سقوط ما كان على الميت وإن يستحق الأُجره بمقتضى أصاله الصحه، ولكن لا يخفى ما فى تفكيكه قدس سـره بين اسـتحقاق الأُجره وسـقوط ما على المنوب عنه فإنه مع إحرازه قصد النيابه لا يحرز تسليم العمل المستأجر عليه حتى يستحق المطالبه بالأُجره.

وبتعبير آخر أصاله الصحه فی عمل النائب لا تثبت وقوعه بقصد النيابه عن غير واستحقاق الأجره مترتب على وقوعه صحيحاً بقصد النيابه، وما دام لم يثبت ذلک فلا يستحق الأُجره ثمّ إن وقوع العمل منه بقصد النيابه أم لا، لا يعلم إلّا من قبل العامل نوعاً ولا سبيل للغير إلى العلم بقصده فهل يكتفى فی إحراز ذلک مجرد أخباره بوقوع العمل بقصدها على ما هو المعروف فی الألسنه أن كل ما لا يعلم إلّا من قبل الشخص يقبل قوله فيه، أو لابد من إحراز ثقته أو عدالته حتى يقبل قوله فيه، وقد أشرنا إلى كفايه إخباره إذا كان ثقه ولا تعتبر العداله حيث إن مقتضى السيره العقلائيه الاكتفاء بخبر الثقه فی مثل هذه الموارد وأما ما هو معروف فی الألسنه فلا دليل عليه على عمومه.

نعم: قام الدليل فی بعض الموارد على قبول قول الشخص فيه من غير اعتبار كونه ثقه كقبول قول المرأه فی حيضها وطهرها وكونها معتده أو انقضت عدتها، وأما بالإضافه إلى الأفعال التی لا تكون عناوينها قصديه ومع ذلک يتصف الفعل بالصحه تاره وبالفساد اُخرى فالحمل على الصحه فيها فيما إذا اُحرز أو احتمل أن الفاعل يعلم الصحيح منه والفاسد أو احتمل ذلک فی حقه على ما تقدم فإنه مع هذا الفرض فی مورد يحمل فعله على الصحيح، وعلى ذلک فإن علم أن غاسل الثوب لا يعلم نجاسته أو لا يعلم كيفيه تطهيره من نجاسه البول مثلاً فلا مورد لأصاله الصحه، وهل يعتبر فی الحمل على الصحه مضافاً إلى ما ذكر إحراز أن الفاعل يريد الفعل الصحيح؟ كما إذا كان للفعل عنوانان كغسل الثوب المتنجس فإنه ينطبق عليه عنوان الغسل وعنوان التطهير إذا روعی فی الغسل شرايط التطهير فهل يكتفى فی الحمل على الصحه ما إذا اُحرز أن الفاعل قصد غسله أو يعتبر إحراز قصده عنوان التطهير فإن لم يحرز ذلک فلا تجرى أصاله الصحه؛ لأن الدليل على اعتبارها هی السيره

المشار إليها ولم يحرز ثبوتها مع عدم إحراز العنوان الثانى كما إذا احتمل أن الفاعل ممن لا يبالى بوقوع الفعل صحيحاً أو فاسداً ولا يبعد أن يكون إحراز السيره فى خصوص إحراز قصد الصحيح فى الموارد المذكوره.

الخامس ــ ذكر الشيخ قدس سره أن مقتضى أصاله الصحه فى عمل تحققه واجداً لما يعتبر فى ترتب الأثر المقصود منه مثلًا صحه الإيجاب كونه بحيث إن تحقق معه قبول مع سائر ما يعتبر فى ترتب الأثر المرغوب منه ترتب ذلك الأثر من انتقال المالين فى البيع والإجاره ونحوهما والزوجيه فى النكاح إلى غير ذلك ولو شك فى كون الصادر عن الموجب فاسد بمعنى عدم كون إيجابه واجداً لما يعتبر فى الإيجاب ككونه بالعربى يحكم بكونه صحيحاً، ولكن إذا شك فى حصول القبول أو فى تحقق القبض المعتبر فى الهبه وبيع السلم والصرف إلى غير ذلك فلا يقتضى حمل الإيجاب على الصحه تحققها؛ لأن الثابت بأصاله الصحه الجاريه فى الإيجاب الصحه التأهليه وهى كونه بحيث يترتب عليه الأثر المرغوب على تقدير حصول غيره مما يعتبر من القبول والقبض إلى غير ذلك.

ثمّ قال: وعلى ذلك فلو رجع المرتهن عن إذنه للراهن فى بيع الرهن وشك فى أن بيع الراهن كان قبل رجوعه عن إذنه أم بعده فلا يمكن الأخذ بأصاله الصحه فى إذنه فى الحكم بصحه البيع، ولا بأصاله الصحه فى رجوعه فى الحكم بفساده؛ لأن أصاله الصحه فى الإذن معناه أنه لو وقع البيع بعده وقبل الرجوع حصل انتقال الرهن إلى المشترى والثمن إلى الراهن وهذه الصحه التأهليه قطعيه حتى على فرض إحراز وقوع البيع بعد الرجوع كما أن صحه الرجوع معناها أنه على تقدير وقوع البيع بعده لما ترتب عليه النقل والانتقال كما لا تجرى أصاله الصحه فى نفس البيع فإنه لا تثبت وقوع البيع بعد الإذن وقبل الرجوع إلاّ أن يتمسك فى إثبات صحه البيع بالصحه الفعليه بالاستصحاب فى

ناحيه بقاء الإذن عند البيع وعدم الرجوع فيه إلى تمام العقد ولكن هذا التمسک مع أنه لا ـ يرتبط بأصاله الصحه يعارضه الاستصحاب فى ناحيه عدم البيع إلى زمان الرجوع، ولا يخفى أن ما ذكره فى المقام ينافى ما تقدم منه قدس سره من أنه لو شک فى أن شراءه السابق كان حال بلوغه أو صغره تكون أصاله الصحه الجاريه فى بيع البايع موجباً للحكم بصحه الشراء.

أقول: لا ـ يخفى أنه لو كان إذن المرتهن فى بيع الرهن إسقاطاً لحق الرهانه فلا يفيد رجوعه عن إذنه ويصح بيع الراهن وإن لم يكن إسقاطاً له فأصاله الصحه وإن لا تجرى فى بيعه إلاّ أنه يحكم بصحه بيعه للاستصحاب فى بقاء إذنه وعدم رجوعه إلى تمام البيع، ولا يعارض هذا الاستصحاب بالاستصحاب فى عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع فإن هذا الاستصحاب لا يثبت وقوعه بعد رجوعه وبتعبير آخر وقوع البيع محرز وكأن المرتهن قد أذن فى البيع قبل ذلک، وإذا أحرز عدم رجوعه وبقاء إذنه إلى زمان البيع يتم موضوع النقل والانتقال.

وقد تحصل مما تقدم أنه لو أحرز حصول الفعل ممن له سلطنه على ذلک الفعل فى مورد قابل له فمع احتمال أن الفاعل يعلم بكيفيه الفعل الصحيح يحمل فعله على الصحه، وإن توقفت الصحه الفعليه على حصول فعل شخص آخر لا يعلم بحصوله فلا يحرز حصوله بأصاله الصحه فى فعل ذلک الفاعل كما إذا شككنا فى حصول القبول للطرف الآخر فى العقد فلا يثبت حصوله بأصاله الصحه فى إيجاب الموجب، وكذلک إذا شككنا فى حصول القبض من المتهب فإن أصاله الصحه فى الإيجاب والقبول لا ـ تثبت تحقق القبض بلا ـ فرق بين القول بأن القبض وصول المال إلى يد المتهب أو التخليه بينه وبين المال بحيث يمكن له أخذه.

ص : ۶۵

عدم اعتبار أصاله الصحه فی موارد جریانها بالإضافه إلی مثبتاتها

السـادس ــ لاـ یخفی أن أصـاله الصـحه فی عمل غیر إنما تقتضـی ترتیب الأثر المترتب علی ذلک الفعل وأما اللازم لصـحته أو ملازمها فلا یثبت شـیء منهما مع الشک فی وجودهما بأصاله الصـحه فی ذلک العمل بأن یترتب الأثر الشرعی علی ذلک اللازم أو الملازم أیضاً، وهـذا لعین مـا ذکرناه فی عـدم اعتبار الاستصـحاب أو قاعـده الفراغ بالإضافه إلی مثبتاتها سواء قلنا بأن أصاله الصحه فی عمل غیر کقاعده الفراغ والاستصحاب من الاُصول العملیه أو أنها من الأمارات فإن عمده الدلیل علی اعتبارها السیره الجـاریه من العقلاـء حتی عنـد المتشرعه منهم، والسیره فی إثبات ما ذکر غیر محرزه إن لم یحرز عـدم ثبوتها، وقـد فرع الشـیخ قدس سره علی ذلک ما إذا شک فی أن شراء المشتری من البایع کان بعین مملوکه له أو کان الثمن فی الشراء الخمر أو الخنزیر فیحکم بأصـاله الصـحه بصـحه الشـراء ولکن لاـ یحکم بخروج تلـک العین عن ملک المشتری ومن ترکته إن مات ودخولها فی ملک البایع لأصاله عدم انتقالها عن ملکه، وهذا نظیر ما تقدم من أنه لو شک فی صلاه العصر أنه صلی الظهر قبل ذلک أم لا أنه یحکم بفعـل الظهر من حیث کونه شـرطاً لصـلاه العصـر لا فعل الظهر من حیث هو واجب نفسـی حتی لا یجب إتیانه ثانیاً إلاّ إذا کان الشک فی الشیء بعد خروج وقته.

ولاـ یخفی ما فی کلامه فی مسأله الشک فی أن الشـراء کان بما یملکه من العین أو بما لا یملکه من الخمر والخنزیر حیث تقـدم أنـه لاـ مجری لأصـاله الصـحه إلاّـ مع إحراز قـابلیه المـورد ومـع الشـک المفروض لاـ یحرز قـابلیه العـوض للشـراء بـه فیـوءخذ بالاستصـحاب فی بقاء تلک العین فی ملک المشتری إلی زمان موته فإن کان المبیع موجوداً یحکم ببقائه علی ملک بایعه أخـذاً بالاستصحاب بلا فرق بین أن یکون ذلک

المبیع بیـد بایعه أو بیـد المشتری فإنه إن کان بیـد بایعه فالأمر ظاهر لقاعده یده علیه، وإن کان بید المشتری لوقوع المعارضه بین یده علی المبیع ویده علی تلک العین، وبعد تساقطهما یرجع إلی بقاء المالین علی حالتهما الأولیه.

وأما ذکره قـدس سـره من التنظیر فلا یمکن المساعـده علیه سواء کان الشک فی الإتیان بالظهر أثناء صـلاه العصـر أو بعد الفراغ عنها فإنه إن وقع الشک لم تجر قاعـده الفراغ ولا التجاوز فی صـلاه الظهر حیث إن صـلاه العصـر من أولها إلی آخرها مشـروطه بوقوعها بعـد الظهر. ومع الشک فی أثناء شک فی صـحه العصـر قبل الفراغ منها وصـلاه الظهر غیر مشـروطه بوقوعها قبل العصـر لیجری فیهـا قاعـده التجـاوز فـالوظیفه حینئـذٍ العـدول من العصـر إلی الظهر، وأما إذا شک فی إتیان الظهر بعـد الفراغ من العصـر فصـلاه العصـر صحیحه قطعاً؛ لأن اشتراط الترتیب ذکری وعلیه الإتیان بالظهر للاستصحاب فی عدم الإتیان بها ولکون الشک فیه قبل خروج الوقت.

ثمّ إن الشـیخ قـدس سـره تعرض لمـا ذکره العلامه فی القواعـد من آخر کتـاب الإجـاره قـال العلامه فی مسأله اختلاف المؤجر والمسـتأجر: کما إذا قال الموءجر آجرتک الـدار کل شـهر بدرهم وقال المسـتأجر اسـتأجرتها منک سـنه بدینار ففی تقدیم قول المستأجر نظر حیث إن أصـاله الصـحه فی الإجاره لا تعین السـنه، وإن قلنا بتقـدیم قول المالک فالأقوی صـحه العقـد فی الشـهر الأول(۱).

أقول: لاـ یمکن القول فی فرض المسـأله بصـحه الإجـاره فی الشـهر الأول: لأن الموءجر یـدعی إجاره کل شـهر بـدرهم فیطالب المستأجر فی الشهر الأول بدرهم

۱- ۱) قواعد الاحکام ۲ : ۳۱۰.

والمستأجر يدعى الإجاره فى سنه بدينار، وبناءً على انحلال الإجاره يدعى المشترى تملك منفعه الدار فى الشهور الباقيه أيضاً فى مقابل دينار وإذا كان الدينار بعشره دراهم تكون الأُجره الواقعه فى شهر أقل من درهم فلا اتفاق بينهما فى الإجاره بشىء حتى فى الشهر الأول فيكون المرجع التحالف لأصاله عدم جريان الإجاره لا على سنه ولا على شهر على ما يذكره مالك الدار.

نعم، إذا كانت الأُجره التى يدعيها المالك لكل شهر مساويه للأُجره الانحلاليه أو أكثر فأمكن أن يقال بصحه الإجاره فى الشهر الأوّل: لأن إجارته متفق عليها بينهما من غير دعوى للموءجر على المستأجر بخلاف المستأجر فإنه يدعى تملك المنفعه فى الشهور الآتيه من الثمن فالمالك ينكرها ثمّ ذكر الشيخ قدس سره ما ذكره العلامه فى آخر كلامه قال العلامه: وكذا الإشكال فى تقديم قول المستأجر فيما إذا اختلف الموءجر والمستأجر فى تعيين المده أو الأُجره فادعى الموءجر عدم التعيين وأن الإجاره فاسده وقال المستأجر التعيين فيهما وأن الإجاره صحيحه ثمّ استقرب العلامه قدس سره تقديم قول المستأجر لأصاله الصحه فيما إذا لم يتضمن كلام الموءجر دعوى على المستأجر.

وما ذكر قدس سره عن العلامه ثانياً فى ذيل كلامه المتقدم فى القواعد ما إذا اختلف الموءجر والمستأجر فى تعين المده أو الأُجره فادعى الموءجر عدم التعيين فتكون الإجاره باطله وقال المستأجر بالتعيين فيهما فتكون صحيحه فإن العلامه قد استشكل فى تقديم قول المستأجر لما تقدم من أن أصاله الصحه لا تثبت ما عينه المستأجر من المده أو الأُجره ثمّ ذكر أن الأقوى التقديم فيما إذا تضمن قول المستأجر دعوى على المالك(۱) وقال فى

۱- ۱) قواعد الاحكام ۲ : ۳۱۰.

جامع المقاصد فى شرح هذا الكلام أن المستأجر إن ادعى الأُجره المسماه بمقدار أُجره المثل أو الأزيد فلا يكون قوله متضمناً للدعوى على الموءجر وإن كان أقل يكون قوله متضمناً لدعوى الضرر على الموءجر فلا وجه لتقديم قوله حيث إن نقص الأُجره ضرر على المالك وأصاله الصحه لا تثبته.

أقول: يفرض تاره، اختلافهما بعد انقضاء المده التى يدعيها المستأجر واُخرى قبل انقضائها فإن كان الاختلاف بعد الانقضاء وكون الأُجره المسماه بمقدار أُجره المثل أو الأزيد فلا مورد لأصاله الصحه؛ لاستحقاق الموءجر الأُجره المساويه لأُجره المثل سواء كانت الإجاره صحيحه أم فاسده؛ لأن استيفاء منفعه الدار أو تلفها بيد المستأجر موجب للضمان إذا لم يكن التسليط تبرعياً وأما إذا كان قول المستأجر الأُجره الأقل من أُجره المثل يكون متضمناً للدعوى على المالك بعدم استحقاق مقدار الناقص وأصاله الصحه فى الإجاره لا تعين الأُجره الأقل فيحلف المالك على ما يدعيه ويأخذ منه أُجره المثل؛ لقاعده الضمان المشار إليها، وكذا يتضمن قول المستأجر لدعوى على الموءجر إذا كان الاختلاف بينهما قبل انقضاء مده الإجاره التى يدعيها المستأجر حيث قوله يتضمن دعوى تملكه لمنفعه الدار فى تلك المده فلا يجوز للموءجر أخذ العين منه فيحلف المالك ويأخذ العين.

بقى فى المقام أمر وهو أنه لا ينبغى التأمل فى تقديم أصاله الصحه على الاستصحاب الحكمى نظير بقاء المال على ملك مالكه الأولى، وعدم حدوث الزوجيه، وغير ذلك فإن مع جريان أصاله الصحه فى عمل عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما لا يبقى شك فى الصحه وما يترتب عليها من سائر الآثار، وكذلك لا ينبغى التأمل فيما كان مع قطع النظر عن أصاله الصحه أصل موضوع يقتضى بطلان عمل

غير عند الشک فيه يسقط عن الاعتبار مع جريان أصاله الصحه، وإن کان منشأ الشک فی الصحه الشک فی تحقق ذلک الشیء بأن يحسب ذلک الشیء تحققه موضوعاً أو قيداً لموضوع الصحه حيث مع إحراز جريان أصاله الصحه بالسيره الجاريه فيها فی المورد يلغی الأصل النافی فی المورد کالاستصحاب فی عدم ذلک الشیء، ولا يمکن أن تکون أدله اعتبار الاستصحاب رادعه من السيره؛ لما تقدم فی بحث حجيه الأخبار أن الردع عن السيره لابد من أن يکون وارداً فی خصوص مورد السيره کما إذا علمنا بوقوع الطلاق من الزوج لزوجته فی حضور شخصين نشک فی عدالتهما فمقتضی أصاله الصحه وقوع الطلاق صحيحاً فيجوز للغير تزوجها بعد انقضاء عدتها، ولکن لو کان لعدالتهما أثر آخر غير مربوط بصحه الطلاق لا يترتب علی أصاله الصحه ذلک الأثر کما إذا أردنا الاقتداء بأحدهما فی الصلاه أو حضرا عند القاضی بالشهاده لأمر فلا يجوز للقاضی الاعتماد علی أصاله الصحه فی ذلک الطلاق فی قبول شهادتهما فی المرافعات؛ لأن الثابت بمقتضی السيره هو الحکم بصحه طلاق الزوج عندهما إذا احتمل أن الزوج يعرف اشتراط حضور العدلين فی طلاق زوجته وأما إذا لم يثبت جريان السيره علی الحمل علی الصحه کما فی موارد الشک فی قابليه الفاعل أو قابليه المورد فيرجع فيها إلی مقتضی الأصل النافی علی ما تقدم لعدم اعتبار أصاله الحمل علی الصحه فيها ومما ذکرنا يظهر أن ما ذکره الشيخ قدس سره فی تقريب تقديم أصاله الصحه علی الأصل الموضوعی فی موارد جريانها.

عدم جريان الاستصحاب فی ناحيه عدم الشرط مع جريان أصاله الصحه

وقد ظهر مما ذکرنا أن الوجه فی تقديم أصاله الصحه علی الاستصحاب فی ناحيه عدم حصول الشرط فی العقد أو الإيقاع أو غيرهما فی موارد إحراز قابليه

ص : ۷۰

الفاعل، والمورد هو أن إحراز جريان السيره على الحمل بالصحه فيه يوجب إلغاء الاستصحاب فى ناحيه عدم حصول الشرط؛ لأن مع عدم الإلغاء يوجب لغويه اعتبار أصاله الصحه؛ لأن فى جل موارد الحمل على الصحه يكون مقتضى الاستصحاب فساد العمل نظير ما تقدم فى قاعده الفراغ من أن تقديم الاستصحاب فى عدم الوضوء عندما شك فيه بعد الفراغ من الصلاه يوجب إلغاء قاعده الفراغ.

ولكن ذكر الشيخ لعدم جريان الاستصحاب مع أصاله الصحه وجهاً آخر وهو أن الاستصحاب فى عدم بلوغ البايع مثلاً فى العقد الواقع خارجاً لا يقتضى بنفسه عدم حصول النقل والانتقال بل بما أن مع صدوره من غير بالغ لا يتحقق العقد الصادر من البالغ وصدوره من البالغ سبب لحصول النقل والانتقال وعدم حصول المسبب مستند إلى عدم حصول السبب لا لصدور العقد من غير بالغ وإذا كان مقتضى أصاله الصحه صدور العقد المفروض من البالغ ثبت السبب ولم يبق مجال لعدم تحقق السبب وبتعبير آخر صدور العقد من غير البالغ ضد للسبب الناقل لا أنه بنفسه يقتضى عدم المسبب، والذى يقتضى عدم المسبب عدم السبب ولا مجال لعدم السبب مع ثبوت السبب بأصاله الصحه، ولكن لا يخفى ما فيه فإنه لولا لزوم اللغويه وعدم المعنى لاعتبار الاستصحاب مع جريان السيره على الحمل على الصحه كما إذا فرض عدم اللغويه وكون الدليل على اعتبار الحمل على الصحه دليلاً لفظياً قابلاً للمعارضه والتخصيص لكان الاستصحاب فى عدم بلوغ البايع فى العقد الصادر خارجاً مثبتاً لعدم تحقق السبب.

وبتعبير آخر إذا كان مقتضى أصاله الصحه فى البيع تحقق السبب وهو وقوع البيع المفروض من البالغ كان مقتضى استصحاب عدم البلوغ فى الصادر عنه البيع

عدم تحقق السبب الناقل والحاصل الوجه فى تقديم أصاله الصحه على الاستصحاب ما ذكرنا من ثبوت حصول الشرط بالإضافه إلى العمل الواقع عن غير لا الحكم بحصوله فى نفسه حتى بالإضافه إلى سائر الآثار المترتبه على حصوله.

قاعده اليد

فى تقدم قاعده اليد على الاستصحاب

لاـ ينبغى التأمل فى عدم جريان الاستصحاب فى موارد جريان قاعده اليد سواء قيل بأن قاعده اليد من الأمارات أو أنها من الاُصول لما تقدم فى وجه تقديم أصاله الصحه فى عمل غير من أنه لولا تقدمها على الاستصحاب لاختص جريانها بموارد نادره حيث إن الوجه المذكور يجرى فى تقديم قاعده اليد أيضاً وأنه لولاها لما كان للمسلمين سوق فإن الأيدى إلاّ فى النادر مسبوقه بعدم الملكيه وقد اشتهر عدم جريان قاعده اليد فى موردين، وأنه يوءخذ فيهما بمقتضى الاستصحاب لا لتقديم الاستصحاب على قاعده اليد بل؛ لأن قاعده اليد لا دليل عليها فيهما وإن يظهر من كلام المحقق النائينى واليزدى حكومه خطابات الاستصحاب على قاعده اليد فيهما.

المورد الأوّل ــ ما إذا اعترف ذو اليد بانتقال المال إليه من المدعى أو مورثه فإنهم ذكروا أن قول ذى اليد بأن المال ملكه إذا انضم إليه اعترافه بأن المال انتقل إليه من المدعى بالبيع أو بالهبه أو بغير ذلك ينقلب إلى الدعوى على من اعترف له بأن المال كان ملكاً له أو لمورثه فيصير المدعى على ذى اليد منكراً وذو اليد مدعياً حيث إن صاحب اليد يدعى بحسب اعترافه انتقال المال إليه عمن اعترف له بأنه

كان مالكاً والمعترف له ينكر النقل والانتقال وعدم اعتبار قاعده اليد فى الفرض لما ذكرناه من أن عمده الدليل على اعتبارها السيره العقلائيه حتى من المتشرعه ولا يأخذون باليد فى موارد اعتراف ذو اليد فى مقابل دعوى المعترف له أو وارثه وأما الروايه أيضاً فلا يزيد مدلولها غير إمضاء السيره العقلائيه كما يظهر بالتأمل فى مدلولها والتعليل الوارد فيها.

وذكروا أن ذلك مقتضى اعتراف ذى اليد لا مقتضى كون المال سابقاً ملكاً للمدعى لئلا يكون فرق فى انقلاب الدعوى بين اعتراف ذى اليد أو قيام البينه بأن المال كان فى السابق ملكاً للمدعى أو مورثه أو علم القاضى بذلك فإن مقتضى نفوذ الإقرار وترتيب الأثر عليه غير إحراز الواقع وترتيب الأثر عليه كما إذا اعترف ذو اليد بأن المال الذى بيده لزيد ثمّ اعترف ثانياً بأنه لعمرو فإنه ينفذ كلا الإقرارين توءخذ منه العين فتعطى لزيد وتوءخذ منه القيمه وتعطى لعمرو مع أن المال فى الواقع لأحدهما لا لكل واحد منهما. وقد نوقش فى الالتزام بالانقلاب بأنه لا يصح عليه المنقول فى الاحتجاج وغيره عن أمير الموءمنين قدس سره فى مخاصمه فاطمه عليهاالسلام مع الأوّل فى أمر فدك حيث اعترفت (سلام اللّه عليها) بأن فدكاً كانت لرسول اللّه صلى الله عليه و آله وقد أخذتها من أبيها نحله(١).

وحيث إن أبا بكر بزعمهم كان ولياً تكون دعواه بأنه صدقه وفيء للمسلمين مع انضمام اعترافها عليهاالسلام بأنها كانت لرسول اللّه موجباً لانقلاب الدعوى مع أن علياً عليه السلام قد أنكر على أبى بكر مطالبته البينه من فاطمه عليهاالسلام على أنه نحله أبيها وأنه يلزم

١- ١) الاحتجاج (للطبرسى) ١ : ٢٣٤. الأُسوه للطباعه والنشر.

مطالبته البینه ممن یدعی علی فاطمه علیهاالسلام .

وقد أجاب المحقق النائینی قدس سره عن المناقشه بأن اعتراف ذی الید بکون المال فی السابق للمدعی أو مورثه وأن یوجب الإنقلاب فی الدعوی فیکون ذو الید مدعیاً والمدعی منکراً إلاّ أن قضیه أمر فدک لا تدخل فی هذه الکبری، والوجه فی ذلک أن التبدل فی الملکیه التی هی إضافه خاصه بین المال والمالک یکون: بتبدل المالک تاره بأن یقوم غیر مقام المالک کما فی مورد الإرث فإن الورثه بموت المورث یقومون مقامه فیکون المال المضاف إلی المورث مضافاً إلیهم، ویکون بتبدل المملوک اُخری کما فی مورد البیع وغیره من المعاوضات المالیه فإنه إذا باع المالک داره بثمن کان المضاف إلی مالکها قبل البیع هو الدار وبعد البیع یکون الثمن کما أن الأمر فی ناحیه المشتری بالعکس، ویکون ثالثهً بتبدل نفس الإضافه کما فی مورد الهبه والوصیه فإن الواهب عند هبته یوجد إضافه المال الموهوب إلی المتهب ویقطعها عن نفسه کما أن الموصی یقطعها عن نفسه فی ظرف موته ویوجدها للموصی له، ففی قضیه فدک المسلمون أو فقراؤهم لم یکونوا وارثین للنبی صلی الله علیه و آله علی طبق الحدیث المجعول حتی یکون إقرار فاطمه علیهاالسلام بأن فدکاً کانت لأبی وقد جعلها نحلتی حال حیاته اعترافاً لکونها للمسلمین أو فقرائهم فیوجب الانقلاب فی دعواها بل هذا نظیر ما کان ذو الید مدعیاً أن المال الذی بیده قد انتقل إلیه من زید المتوفی حال حیاته وقال شخص أو أشخاص من غیر ید علی ذلک المال أن زیداً أوصی لنا ذلک المال فإنه یحسب ذو الید منکراً وعلی المدعین للوصیه لهم إقامه البینه علیها بل الأمر فی الحدیث المجعول لیس من قبیل الوصیه أیضاً حیث إن فقراء المسلمین مصرف لذلک المال علی طبق ذلک الحدیث فلم یبق فی مقابل ید فاطمه علیهاالسلام إلاّ استصحاب

وأما القرعه فالاستصحاب فى موردها يقدم عليها؛ لأخصيّه دليله من دليلها لإعتبار سبق الحاله السابقه فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصيه فى دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها

بقاء فدك فى ملك رسول اللّه إلى وفاته وهذا الاستصحاب محكوم بقاعده اليد، وملخص الكلام إنما تنقلب الدعوى باعتراف ذى اليد إذا كان المدعى فى الواقعه نفس المعترف له أى المقر له ويلحق بذلك إذا كان المدعى وارث بحيث يقوم مقام نفس المقر له ففى هذه الصوره لا ـ اعتبار بيد ذى اليد بل يحسب مدعياً وأما إذا كان المدعى أجنبياً عن المقر له المتوفى بأن ادعى شخص أنه أوصى له المتوفى بذلك المال فعليه إقامه البينه على دعوى الوصيه له وإلاّ ـ يحلف ذو اليد ويسقط بحلفه دعوى المدعى.

المورد الثانى ـــ ما إذا علم كون اليد فى السابق من ذى اليد يد غير ملك بأن كان المال فى يده أمانه أو عاريه أو إجاره أو غصباً وشك فى تبدلها إلى يد ملك فيقال هذه اليد غير معتبره ولا تكون مثبته للملك، وقيل وجهه كما عن السيد اليزدى فى ملحقات العروه والمحقق النائينى أن الاستصحاب الجارى فى ناحيه حال اليد يخرجها عن موضوع اعتبار قاعده اليد فإن الموضوع لها اليد المشكوكه ومع الاستصحاب فى كونها على ما كان لم يبق شك فيها، وهذا نظير الاستصحاب فى عدم البلوغ فى المفتي حيث يخرج فتواه عن الاعتبار، وفيه ما لا يخفى فإن ظاهر القائلين بعدم اعتبار قاعده اليد فى الفرض أن عدم اعتبارها لا للاستصحاب بل لو لم يجر الاستصحاب أيضاً كما لو قيل بعدم اعتبار الاستصحاب لكان المرجع غير قاعده اليد حيث إن العمده فى دليل اعتبار قاعده اليد السيره المشار إليها ولم تحرز السيره فى مفروض المقام، وما تقدم فى روايه حفص بن غياث: «لو لم يجز ذلك لم يقم

بكثره تخصيصه، حتى صار العمل به فى مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوه دليله بقله تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجور تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجه على خلافه، كما

للمسلمين سوق»(۱) ظاهرها اليد المشكوكه على المال من حين الحدوث مع أن سندها لا يخلو عن المناقشه، وقد يقال: إنه يعم المفروض قوله عليه السلام فى موثقه يونس بن يعقوب من استولى على شىء منه فهو له(۲) رواها فى الوسائل فى باب حكم اختلاف الزوجين أو ورثتهما فى متاع البيت وظاهرها اعتبار اليد والاستيلاء الفعلى وفيه أن ظاهرها أيضاً احتمال ملكيه المستولى من أوّل استيلائه.

ولكن يمكن الاستدلال على عموم السيره بما إذا كانت اليد كذلك وادعى كل من ذى اليد وشخص آخر فى عرض دعوى ملكيه ذى اليد أن المال له فإنه لو كان المدعى هو المالك الأوّل ومع اعتراف ذى اليد أنه كان له فقد تقدم انقلاب الدعوى فى الفرض ولو كان غير ذلك المال فاللازم الحكم فى المال بالتنصيف كما هو الحال فى دعوى شخصين ملكيه مال مع عدم اليد لواحد منهما مع أنهم ذكروا أن ذا اليد يحلف على نفى دعوى الآخر مع عدم البينه له فيأخذ المال.

فى اعتبار قاعده اليد فى موارد إثبات ملكيه المنفعه ونحوها

بقى فى المقام أمران:

الأوّل ــ هل اليد على منفعه العين تعتبر فى كون ذى اليد مالكاً لها كما إذا علم

۱- ۱) الكافى ۷ : ۳۸۷.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱۷ : ۵۲۵، الباب ۸ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ۳.

هو الحال بينه وبين أدله سائر الأمارات، فيكون ــ هاهنا أيضاً ــ من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصّص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حاله سابقه وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعى، إلاّ أنه ليس منها بعنوان ما طرأ

بأن العين وقف وقد تصدى ذو اليد لإجارتها فيحكم بكونه مالكاً للمنفعه أو متولياً للوقف فيجوز الاستيجار منه لا يبعد ذلك؛ لأن اليد على العين كما أنها أماره ملك العين عند احتماله كذلك أماره لملك منفعتها والمتبع فى السيره المشار إليها كون يده على منفعه العين ولا يبتنى بناؤهم على ذلك على صوره بنائهم على ملك العين خاصه ليلزم عدم البناء فى موارد العلم بعدم كون العين ملكاً له بل مع احتمال كون ذى اليد ذا حق فى العين تكون يده معتبره فى إحراز ذلك الحق كحق الاختصاص والانتفاع.

ولو كانت عين بيد شخص يصرف منافعها وريعها على علماء البلد أو فقرائه بعنوان كونها وقفاً عليهم أو وصيه وأدعى شخص ملكيه تلك العين يكون مدعياً ومثل ذلك الأنهار المملوكه فى القرى فإن أهلها ينتفعون بالماء الجارى فيها للشرب وغسل الثياب ونحو ذلك فلا يجوز لمشترى النهر من مالكه أن يمنع أهل القريه عن الانتفاع من مائه فى مثل ما ذكر بل لا أثر لمنعه؛ لأن يد أهل القريه على النهر أماره كونهم ذوى حق عليه من أول الأمر ولعله يشير إلى ذلك مكاتبه محمد بن الحسين إلى أبى محمد عليه السلام : رجل كان له رحى على نهر قريه والقريه لرجلٍ فأراد صاحب القريه أن يسوق الماء إلى قريته فى غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام : «يتقى اللّه ويعمل فى ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه الموءمن»(۱).

۱– ۱) وسائل الشيعه ۱۷ : ۳۴۳، الباب ۱۵ من أبواب إحياء الموات وفيه حديث واحد.

علیه من نقض الیقین بالشک، والظاهر من دلیل القرعه أن یکون منها بقول مطلق لا فی الجمله، فدلیل الإستصحاب الدالّ علی حرمه النقض الصادق علیه حقیقه، رافع لموضوعه أیضاً، فافهم.

الثانی _ أماریه الید لملک العین تحتاج إلی انضمام دعوی ذی الید ملکیتها أو أن الید بانفرادها أماره لملکها ما لم یحرز أنه غیر مالک أو لم یعترف بعدم کونه مالکاً حیث إن اعتبار الید من الطریقیه فلا یکون لها اعتبار مع إحراز الخلاف أو اعترافه بعدم ملکها، وکذا لا یعتبر فی أماریه الید تصرف ذی الید فیما بیده فی أماریه الید فإذا مات یحکم بکون ما بیده ملکه، وداخل فی ترکته مع عدم إحراز الخلاف، وهل یقدح فی أماریه الید قوله عدم علمه بکون ما بیده ملکاً له أم لا؟ فقد یقال بعدم اعتبارها مع اعتراف ذیها بعدم علمه بکونه له، ویستظهر ذلک من صحیحه جمیل بن صالح المرویه فی باب اللقطه قال: قلت لأبی عبداللّه ۷ : «رجل وجد فی منزله دیناراً قال: یدخل منزله غیره قلت: نعم کثیر، قال: هذا لقطه، قلت: فرجل وجد فی صندوقه دیناراً قال: یدخل أحد یده فی صندوقه غیره أو یضع فیه شیئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له»(1) ولکنها بذیلها علی خلاف الاستظهار أدل، ولعل الحکم فی الصدر باعتبار أن المنزل إذا کان فی تناول الأشخاص الکثیرین یکون للواردین أیضاً ید علیه بخلاف الصندوق الذی فرض عدم دخوله بید غیره. نعم، لا_ یبعد أن یکون اختصاص اعتبار الید مع عدم علم ذی الید بأنه ملکه بما إذا کان من أول وضع یده علیه یحتمل کونه له أو لغیره وأما إذا کان یعلم فی أول وضع یده علی المال لم یکن مالکاً له واحتمل أنه صار ملکاً له بالاشتراء أو بغیره فالحکم بکونه مالکاً محل إشکال.

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷ : ۳۵۳، الباب ۳ من أبواب اللقطه. وفیه حدیث واحد.

فلاـ بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لوهن عمومها وقوه عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً، والحمد للّه أولاً وآخراً، وصلى اللّه على محمد وآله باطناً وظاهراً.[١]

القرعه

فی تقدیم الاستصحاب علی خطابات القرعه

[١] ذكر الماتن قدس سره تقديم الاستصحاب على خطابات القرعه فی موارد جريان الاستصحاب وذلك فإن خطابات الاستصحاب أخص بالإضافه إلى خطابات القرعه فإن ما ورد فی القرعه من أنها لكل أمر مجهول أو مشكل(١) يعم ما إذا كان المجهول والمشكل معلوماً من جهه الحال السابقه أم لا بخلاف خطابات الاستصحاب فإنها تختص بما إذا كانت الحاله السابقه للمجهول محرزه. ثمّ ذكر لاـ يقال: النسبه بين خطابات الاستصحاب وخطابات القرعه العموم من وجه لاختصاص خطاباتها بالشبهات الموضوعيه فإن القرعه لا تجرى فی الشبهات الحكميه واختصاص خطابات الاستصحاب بما إذا كانت الحاله السابقه محرزه بلا فرق بين الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه، وأجاب عن ذلك بأن الميزان فی ملاحظه النسبه بين الخطابين الظهور الاستعمالی لكل منهما لا الظهور الاستعمالی الذی يكون مورداً لأصاله التطابق بينه وبين المراد الجدی على ما يأتی فی بحث انقلاب النسبه مع أنه لو كان الملاك ملاحظه النسبه بين الظهور الاستعمالی الذی هو مورد لأصاله التطابق لكان الاستصحاب مقدماً أيضاً؛ لقوه خطاباته؛ لقله ورود التخصيص عليها بخلاف خطابات القرعه حيث صارت لكثره ورود التخصيص عليها موهونه؛ ولذا قيل أن

١- ١) وسائل الشيعه ١٨ : ١٨٩ و ١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١١ و ١٨.

العمل بما ورد فى القرعه فى مورد يحتاج إلى الجبر بعمل المعظم.

وأردف على ذلك قوله: لا ـ يقال: كيف يكون خطاب الاستصحاب مقدماً على خطابات القرعه مع أن شمولها لمورد يكون موجباً لارتفاع الموضوع للاستصحاب فيه كما هو الحال فى ورود بالإضافه إلى الحكم فى الخطاب الآخر وذلك فإن المنهى عنه فى خطابات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك ومع شمول خطابات القرعه للمورد يكون نقض اليقين فيه بالحجه لا بالشك بخلاف تقديم خطاب الاستصحاب على خطابات القرعه من غير وجه إلاّ بوجه دائر.

فإنه يقال: ليس الأمر كما ذكر بل الأمر بالعكس يعنى يكون شمول خطاب النهى عن نقض اليقين بالشك لمورد موجباً لارتفاع الموضوع لاعتبار القرعه فيه؛ لأن الموضوع لاعتبارها المجهول والمشتبه والمشكل مطلقاً أى من جهه الحكم الواقعى والظاهرى وشمول خطاب الاستصحاب لمورد يعين الحكم الظاهرى فيه، وبتعبير آخر الموضوع لاعتبار الاستصحاب الشك فى الواقع بخلاف الموضوع لاعتبار القرعه فإن الموضوع له هو المجهول والمشتبه مطلقاً فيكون شمول النهى عن نقض اليقين بالشك موجباً لتعين الحكم الظاهرى.

أقول: ما ذكر الماتن قدس سره أولاً من كون أدله الاستصحاب أخص من خطابات القرعه ينافى ما ذكره أخيراً من كون دليل الاستصحاب بشموله لمورد يكون وارداً على خطابات القرعه حيث ينتفى مع الاستصحاب الموضوع لها بدعوى أن الموضوع لها المجهول بحسب الواقع والظاهر، ولازم ذلك أن لا ـ يكون موضوع لها أيضاً مع أصاله البراءه وأصاله الحليه ويبقى على ذلك إثبات أن الموضوع لاعتبار القرعه هو الجهل بالشىء مطلقاً من حيث حكمه الواقعى والظاهرى واستفاده ذلك

مما ورد فی القرعه مشکل فإن بعض الأخبار الوارده فیها لسانها یساوق لسان أصاله الحلیه والطهاره من ثبوت الواقع وتعینه والشک فیه کروایه محمد بن حکیم قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن شیء فقال لی: کل مجهول فیه القرعه قلت له: إن القرعه تخطئ وتصیب، قال: کلّما حکم اللّه به لیس بالمخطئ»(۱) وظاهرها جریان القرعه فی کل مجهول له تعین واقعی ولکن یظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار التعین الواقعی وفی صحیحه محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام : عن رجل یکون له المملوکون فیوصی بعتق ثلثهم قال: کان علی علیه السلام یسهم بینهم»(۲) ومن الظاهر أن الحکم فی الواقعه لیس مجهولاً ومشکلاً؛ لأن مقتضی الوصیه ولایه الوصی والورثه علی اختیار الثلث نظیر الوصیه بثلث المال فی غیر هذا المورد وکذا فی مورد قسمه المال المشترک، وظاهر بعض الأخبار استعمال القرعه فی موارد قطع المشاجره کما فی صحیحه جمیل حیث قال: زراره إنما جاء الحدیث بأنه: «لیس من قوم فوضوا أمرهم إلی اللّه ثمّ اقترعوا إلاّ خرج سهم المحق»(۳) والأظهر فی موارد الرجوع إلی القرعه أن یقال: إن الموارد التی یعلم فیها الحکم الظاهری من حیث التنجیز والتعذیر فیها مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعه فیها یقتصر علی العمل بالقرعه فیها مع ورود الأمر بالقرعه فیها کما فی مثال الغنم حیث إن مقتضی العلم الإجمالی بکون بعض الغنم فی الواقع موطوءاً الاجتناب عن جمیع ما یحتمل کونه طرفاً للعلم الإجمالی، وکذا یعمل بها فی الموارد التی ورد الأمر فیها بالقرعه مع عدم الواقع

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۸ : ۱۸۹، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۱.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۸ : ۱۹۱، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۶.

۳- ۳) التهذیب ۶ : ۲۳۸. عنه فی الوسائل ۱۸ : ۱۸۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۶.

المعین فیها وکان الحکم الواقعی فیها معلوماً مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعه فیها کما فی مورد الوصیه بعتق ثلث العبید فإن الأمر بعتق ثلثهم کالوصیه بثلث ماله فی وجوه الخیر یکون بالتقسیم بتراضی الوصی والورثه فی تعیین الثلث ولکن حیث ورد الأمر فی تعیینه بالقرعه یوءخذ فی الأول بالقرعه لورود الأمر فیه بتعیین ثلث العبید بها.

وأما المجهول الواقعی الذی لا یعلم واقعه بوجه ولم یکن المطلوب فیه إحراز التعذیر والتنجیز فیرجع فیه إلی القرعه أخذاً بقوله علیه السلام : «لیس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلی اللّه إلاّ خرج سهم المحق» بناءً علی عدم ظهوره فی خصوص القرعه فی مقام تعیین السهم فی القسمه فی الشرکه فی القیمیات کما یفصح عن ذلک مورده.

وأما المجهول الواقعی الذی یکون فیه الموضوع للتعذیر والتنجیز فالمرجع فیه إلی الاُصول العملیه کالاستصحاب والبراءه ونحوهما وأما مثل روایه محمد بن حکیم أن «کل مجهول فیه القرعه»(1) فمقتضاها علی ما یقال اعتبار القرعه فی کل مشتبه حتی ما لو کان حکمه الظاهری معلوماً من غیر ناحیه القرعه فتعارض الروایات الوارده فی سائر الاُصول العملیه ومنها الاستصحاب ولکن لا یمکن المساعده علیها لضعف الخبر سنداً ودلاله فإن ظاهره المجهول مطلقاً أو من الجهه التی لابد من العلم به من تلک الجهه وما ثبت فیه الحکم الظاهری یعلم حاله ولا یقاس بخطاب «کل شیء حلال حتی تعرف الحرام»(2) و«کل شیء نظیف حتی

1- 1) وسائل الشیعه 18 : 189، الباب 13 من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث 11.

2- 2) وسائل الشیعه 12 : 60، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.

تعلم أنه قـذر»(۱) حيث إن ظاهرهمـا الجهـل بـالحرمه الواقعيه والقـذاره الواقعيه بقرينه الغـايه الوارده فيهمـا فإنها تكشف عن أن المفروض فيهمـا الشـك فى الحرمه الـواقعيه والقـذاره الـواقعيه بخلاف «كـل مجهـول فيه القرعه» فـإنه ليس فيه قرينه على إراده خصوص المجهول الواقعى بـل يعم المجهول الظـاهرى أيضـاً نظير الولـد المردد بين كون أبيه زيـداً أو عمراً كما هو مورد بعض الروايات الوارده فى القرعه. نعم، لا يصدق المجهول إلاّ إذا كان له تعين واقعاً هذا كله فيما إذا لم تكن القرعه مورد التراضى فى معامله كما فى قسمه المال المشترك وإلاّ تكون مشروعه بمشروعيه التراضى.

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲ : ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

المقصد الثامن: (فی تعارض الأدله والأمارات)

اشاره

ص : ۸۵

المقصد الثامن

في تعارض الأدله والأمارات[١]

في التعادل والتراجيح

[١] الظاهر اتحاد المراد من الدليل والأماره أو كون الأماره أخصّ من الدليل وهو طريق الحكم والمجعول الشرعى الكلى، وما عن الشيخ قدس سره من أنّ الطريق المعتبر في الأحكام يسمّى بالدليل، وفي الموضوعات يسمّى بالأماره، غير مراد للماتن قدس سره لأنّ البحث في الطرق المعتبره إلى الموضوعات غير مقصود في المقام، والمقصود في المقام البحث في تعارض ما يكون طريقاً إلى الأحكام والمجعولات الشرعيّه من الأحكام الفرعيّه الكلّيه وما يلحق بها.

ثمّ إنّ الشيخ قدس سره قد تبع سلفه في بحث التعادل والتراجيح في جعله خاتمه الكتاب المشعر بخروج البحث من مسائل علم الاُصول كخروج مباحث الاجتهاد والتقليد منها، والوجه في ذلك أنّهم التزموا بكون مباحث الاُصول هي المسائل التي يكون المحمول فيها من عوارض الكتاب والسنه حيث جعلوا الموضوع لعلم الاُصول الأدلّه الأربعه وبما أنّ البحث في التعادل والتراجيح راجع إلى عوارض الحاكي عن السنه ولا يقع التعارض ولا الترجيح في نفس السنه فلا تكون هذه المباحث داخله في مسائل علم الاُصول.

وقد تقدّم في أوّل(١) الكتاب الرّد والنقض فيما التزموا به، ولكنّ الماتن التزم بأنّ مسائل علم الاُصول هي التي تكون نتائجها واقعه في طريق الاستنباط وتحصيل

ص : ٨٧

١- ١) دروس في مسائل علم الاُصول ١:١٥.

نفس الحكم الشرعی الفعلی أو حاله من حیث التنجّز والعذر عنه، بلا فرق بین أن یکون المحمول فی تلک المسائل من عوارض الأدلّه الأربعه أو غیرها ولذا أدخل مباحث التعادل والتراجیح فی مسائل علم الاُصول، وجعل من مقاصد الکتاب، وهذا هو الصحیح، فإنّه کیف یصحّ الالتزام بخروج مباحث التعارض والتراجیح من مسائل علم الاُصول مع أنّ عمده الدلیل فی المسائل الفقهیّه هی الأخبار المأثوره عن أهل البیت والعصمه سلام اللّه علیهم أجمعین، وتلک الأخبار فی غیر واحد من الموارد مختلفه فی مضامینها ومنافیه بعضها مع بعضها الآخر فی مدالیلها فیحتاج استنباط الحکم الشرعی الفرعی الکلّی منها إلی علاج المخالفه وملاحظه موجب التعارض.

ثمّ إنّ المراد بالتعادل تکافؤ المتعارضین، وعدم ثبوت المزیّه لأحدهما الموجبه لتقدیمه، بخلاف الترجیح فإنّه یکون بثبوتها لأحدهما الموضوع لاعتبار ذیها مع المعارضه ککون أحد الخبرین موافقاً للکتاب العزیز أو مخالفاً للعامّه ونحو ذلک، ولا یراد الترجیح فی مقامات حصول الجمع العرفی التی یکون فیها أحد الخطابین قرینه علی التصرف فی الآخر أو کان فی البین قرینه علی ذلک فإنّه فی هذه الفروض لا یکون فی البین تعارض کما یأتی.

فصل

التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّه بحسب الدلاله ومقام الإثبات[١] على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضاً.

فى تعريف التعارض بتنافى مدلولى الدليلين أو الأدلّه

اشاره

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره فى التعادل والتراجيح أنّ موردهما تعارض الدليلين فيجب معرفه التعارض أوّلًا، وفسّره بتنافى الدليلين فى مدلولهما سواء كان التنافى بينهما بنحو التناقض أو التضاد، والمراد بالتناقض أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر ومدلول الآخر عدم ثبوته كما أنّ المراد بالتّضاد أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر، ومدلول الآخر ثبوت أمر آخر ولا يمكن ثبوت كلا الأمرين أو يعلم بعدم ثبوتهما معاً ويعبّر فى مورد العلم بعدم ثبوتهما معاً بالتعارض بالعرض، بخلاف الأوّلين فإنّ التعارض يكون بالذات.

وربّما أنّ التعريف المذكور فى كلام الشيخ يعمّ ما إذا كان بين الدليلين جمع عرفى، كما إذا كان أحد الخطابين متضمناً لحكم الشىء بعنوانه الأوّلى والخطاب الآخر متضمناً للحكم الآخر بالعنوان الثانوى، بل يعمّ التنافى فى مدلولين لموارد الحكومه وإن أتعب قدس سره نفسه فى إخراج اجتماع الاُصول الشرعيّه والأماره وساير موارد الحكومه عن التعريف؛ لئلا يورد عليه بأنّه لا يكون فى الموارد بين الأدلّه القائمه على الأحكام الواقعيّه والاُصول العمليّه فيها تعارض، مع أنّ تنافى مدلولى الدليلين يعمّها، وذكر فى وجه الخروج بأنّه يختلف الموضوع للحكم الواقعى الذى هو مدلول الدليل مع الموضوع فى الأصل العملى، فإنّ الموضوع للحكم الواقعى الشىء بما هو هو، وفى الأصل العملى الشىء بوصف كونه مشكوك الحكم، وإذا قام الدليل على حرمه العصير العنبى بعد غليانه، فإن كان ذلك الدليل موجباً للعلم

بأن علم بكـذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصـلًا، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافى مدلولهما إذا كان بينهما حكومه رافعه

بالواقع فلا يكون فى العصير مورد للأصل العملى، وكذا فيما إذا لم يكن موجباً للعلم ولكن ثبت اعتباره بدليل علمى، فإنّ الأصل العملى كـالبراءه العقليّه والاشـتغال وأصـاله التخيير تنتفى موضوعاتهـا مع قيـامه، والأصـل العملى الشـرعى كالاستصـحاب وإن لا ينتفى الموضوع له حقيقه إلّا أنّه ينتفى حكمه بمعنى أنّه يحكم بقيام تلك الأماره بخروج موردها عن مورد الأصل وموضوعه.

ثمّ تكلّم فى تقرير الحكومه وبيان الفرق بينها وبين التخصـيص بأنّ المخصّص بيان لمدلول العامّ بحكم العقل لا بمدلوله اللفظى، بخلاـف الخطـاب الحـاكم فـإنّه مبيّن للمراد من الخطـاب المحكوم بمـدلوله اللفظى؛ ولـذا يقـدّم الـدليل الحـاكم على الخطـاب المحكوم ولو كـان الخطـاب الحـاكم أضـعف الظنون المعتـبره بالإضـافه إلى الخطـاب المحكوم، بخلاـف الخـاصّ والعـامّ، فـإنّ الخطاب الخاصّ فيما كان نصّاً وقطعيّاً من جهه السـند والـدلاله يكون وارداً على أصاله الظهور فى ناحيه العامّ، وإذا كان ظنّياً فى بعض الجهـات يكون حاكماً على أصاله العموم، وظاهر هـذا الكلام على ما فهم الماتن وغيره هو أنّ ما فسّـِر به تعارض الـدليلين بالتنـافى فى مـدلوليهما يتحقّق بين خطـابى العـامّ والخـاصّ فيما كان الخاصّ ظنّياً من حيث الصـدور أو الـدلاله أيضاً، غايه الأمر يكون الخـاصّ فيمـا كان قطعيّاً ونصّاً وارداً على أصاله العموم، وإن كان ظنّياً من بعض الجهات يكون حاكماً على أصاله العموم، وبمـا أنّ الوجـدان شاهـد بعـدم التعـارض فى مـوارد الجمـع العرفى سواء كـان اجتماعهمـا قرينه على المراد، كمـا إذا كـان أحد الخطـابين دالاًـ على حكم لموضوع بعنوانه الأـوّلى والخطـاب الآخر دالاًّ على ثبوت حكم مخالف له بعنوانه الثانوى أو كان أحد الخطابين دالاًّ على وجوب أمر فى

للتعارض والخصومه[۱] بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كميّه ما اُريد من الآخر.

زمان، والخطاب الآخر دالاًّ على وجوب عمل آخر فيه مع علمنا بعدم وجوبهما معاً فيحمل الأمر فى كلّ منهما على التخيير إذا احتمل التخيير واقعاً أو كان أحد الخطابين معيّناً قرينه على التصرف فى الآخر، كما فى خطاب المقيّد والخاصّ بالإضافه إلى خطاب المطلق والعامّ؛ ولذا أضاف فى «الكفايه» على تعريف التعارض بتنافى الدليلين أو الأدلّه بحسب مقام الإثبات والدلاله.

وحذف ما فى الرساله قيد (مدلولهما) الظاهر فى المدلول الاستعمالى كما ظهر من تقرير كلامه قدس سره ، وعلى ما ذكر الماتن قدس سره تخرج الموارد المشار إليها يعنى موارد الجمع العرفى عن تعريف التعارض بين الدليلين أو الأدلّه، ووجه الخروج أنّه فى تلك الموارد لا يكون تناف فى كشف الدليلين عن مقام الثبوت المعبّر عن هذا الكشف بمقام الإثبات والدلاله على مقام الثبوت، فإنّه يكون المراد فى مورد الحكم بالعنوان الأوّلى والحكم الآخر بالعنوان الثانوى هو أنّ الشىء محكوم بالحكم الأوّلى ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوى، وفى الخطاب الآخر ثبوت الحكم الآخر له بعد طروّه فلا منافاه، كما أنّ خطاب المطلق لا يكشف مع خطاب المقيّد عن ثبوت الحكم لذات المطلق ثبوتاً لينافى كشف خطاب المقيّد عن ثبوته للمقيّد، وهكذا فى ساير موارد الجمع العرفى.

عدم التعارض فى موارد الحكومه والجمع الدلالى بين الأدلّه

[۱] قد فرّع قدس سره على ما ذكره من التعريف وأنّ التعارض تنافى الدليلين بحسب الدلاله والكشف عن مقام الثبوت، عدم المعارضه بين الخطابين فى موارد الحكومه وموارد الجمع العرفى، وفسّر الحكومه بأن يكون أحد الدليلين ناظراً ومتعرضاً لبيان

المراد من الخطاب الآخر بأن يكون المدلول الاستعمالى لأحدهما بيان ما أُريد من الخطاب الآخر جدّاً حيث إنّ مع أصاله التطابق فى الخطاب الناظر لا يكون بين الخطابين تناف بحسب تلك الدلاله سواء كان خطاب الحاكم متقدّماً عليه صدوراً أو متأخراً.

أقول: مجرّد التنافى بين المدلول الاستعمالى لخطاب مع المدلول الاستعمالى لخطاب آخر لا يوجب التعارض بينهما، بل ملاكه أن لا يكون لشىء من الخطابين مع لحاظه مع الآخر مدلول تصديقى، بأن لا يكون لهما دلاله على مقام الثبوت لتمانعهما بالذات أو بالعرض فى تمام مدلولهما أو بالإضافه إلى مورد اجتماعهما، وإنّما يفرض الدلاله لكلّ منهما على مقام الثبوت عند الإغماض عن الآخر ولحاظه، فيقال بأنّ المدلول التصديقى لهذا مناف للمدلول التصديقى للآخر، وهذا بخلاف موارد الحكومه والجمع العرفى بين الخطابين، فإنّه يثبت لهما المدلول التصديقى ولو عند لحاظه مع الخطاب الآخر، وعلى ذلك فلا تكون موارد حكومه أحد الخطابين فيها على الآخر أو ثبوت الجمع العرفى بينهما داخله فى المتعارضين، فإن كان مراد الشيخ قدس سره من مدلولى الدليلين مدلولهما التصديقى المذكور فلا يختلف تعريفه بتنافى مدلولى الدليلين عما ذكره الماتن قدس سره وإن كان تعريف الماتن أوضح فى المراد.

فى حكومه أدلّه اعتبار الأماره على خطابات الأُصول الشرعيّه

ثمّ إنّ الماتن قدس سره بعد التزامه بما تقدّم فى معنى الحكومه من كون مدلول أحد الخطابين هو التعرض لبيان كميّه المراد من الخطاب الآخر أورد على ما ذكره الشيخ قدس سره من حكومه الأدلّه والأمارات فى موارد قيامها على خطابات الأُصول الشرعيه.

وقال فی وجه الإیراد علیه بأنّ مفاد خطابات الاُصول بیان الحکم عند الشکّ فی الحکم الواقعی للشیء، ومفاد دلیل اعتبار الأماره عند الشیخ قدس سره وجوب العمل بمدلولها عند قیامها، ولیس مفاد دلیل اعتبارها نفی الجهل بالواقع عند قیامها، لیکون حاکماً علی دلیل اعتبار الأصل کحکومه خطاب نفی الشک عن کثیر الشک(۱) بالإضافه إلی خطاب: «إذا شککت فی الرکعتین الأوّلتین فأعد الصلاه»(۲).

والحاصل مجرّد تشریع وجوب العمل بالأماره فی مورد قیامها کما علیه الشیخ قدس سره لا یحقّق الحکومه ونفی الجهل بالواقع الموضوع للأصل العملی.

ولو کان وجوب العمل بمدلول الأماره المنافی عقلاً لاعتبار الأصل فی موردها موجباً للحکومه، لکان دلیل اعتبار الأصل أیضاً المقتضی للعمل بمفاده مقتضیاً لترک العمل بالأماره التزاماً، فإنّ مدلوله الحکم فی الواقعه عند الجهل وهو مفاده.

أقول: دلیل اعتبار الأماره کما ذکرنا فی بحث اعتبار الأمارات لحاظ الأماره القائمه فی موارد قیامها علماً بالواقع، کما یظهر ذلک لمن تتبع السیره الجاریه فی موارد العمل بخبر الثقات وغیره من الأمارات التی اعتبارها فی الشرع إمضائیه، ومع اعتبارها کذلک لا یبقی فی مواردها موضوع للأصل العملی حتّی فی موارد الاستصحاب، ولو قلنا إنّ مفاد خطابات الاستصحاب اعتبار الیقین بالحاله السابقه علماً ببقائها.

وذلک لأنّ الأماره تتضمن فی نفسها ومع قطع النظر عن دلیل اعتبارها نحو کشف عن

۱- ۱) وسائل الشیعه ۸:۲۲۷، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه.
۲- ۲) وسائل الشیعه ۸:۱۹۰، الباب الأول من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحدیث ۱۴.

الواقع ولو ناقصاً، فيعتبر الشارع تلك الجهه المفروضه كشفاً تامّاً، وهذا بخلاف الاستصحاب فإن مقتضى خطاباته اعتبار اليقين بالحاله السابقه علماً ببقائها أيضاً من حيث العمل من غير أن يلاحظ جهه كشف فى مورده أصلاً.

وعلى الجمله: العلم بالحاله السابقه علم ببقائها من جهه العمل خاصّه.

ومع الإغماض عن ذلك ففى موارد الأماره كالخبر الواحد يكون اختصاص اعتباره بموارد الجهل بالواقع بالتقييد العقلى، لاستقلال العقل بأنّ العالم بالواقع وجداناً لا يقبل التعبد بالوفاق أو بخلاف علمه، ولا يمكن اعتبار الأماره أو غيرها فى حقّه، بخلاف الأصل الشرعى ولو كان هو الاستصحاب، فإنّ الجهل بالواقع موضوع فى خطاب اعتباره شرعاً فشمول دليل اعتبار الأماره للأماره القائمه على وفاق الحاله السابقه أو على خلافها بلا مانع؛ لعدم العلم الوجدانى بالخلاف أو الوفاق، وبشموله لها يرتفع فى المورد الموضوع للأصل العملى يعنى الجهل بالواقع، من غير لزوم تخصيص فى دليل اعتبار الأصل. وأمّا تقديم الأصل على الأماره يحتاج إلى التخصيص بلا وجه.

هذا بالاضافه إلى ما اخترناه فى اعتبار الأمارات، وأما بناءً على مسلك الشيخ قدس سره من أنّ اعتبار الأماره هو تنزيل مؤدّاها منزله الحكم الواقعى لتكون النتيجه إيجاب العمل بمدلولها بجعل مدلولها حكماً طريقيّاً، فتكون الأماره حاكمه على الأصل الشرعىّ فى مورد قيامها أيضاً، فإنّه إذا نزّل مدلولها منزله الحكم الواقعى يكون العلم بمدلولها علماً بالحكم الواقعى قهراً، لا لتنزيل آخر فى نفس العلم بمدلولها بل بمجرّد التنزيل فى مدلول الأماره، وعلى ذلك فشمول دليل اعتبار الأماره لتلك الأماره فى مورد الأصل العملى بلا محذور؛ لما تقدّم من أنّ تقييد الاعتبار والتنزيل فى مورد الأماره بمن ليس له علم، من

ناحیه حکم العقل بأنّ العالم بالعلم الوجدانی لا یتعبّد بالوفاق أو الخلاف، بخلاف اعتبار الأصل العملی، فإنّ شمول دلیل اعتباره لمورد الأماره یحتاج إلی المقیّد والمخصّص لدلیل اعتبار الأماره فلا تغفل.

ثمّ إنّه لا ـ تنحصر الحکومه علی ما إذا کان أحد الخطابین ناظراً إلی کمیّه المراد من مدلول الخطاب الآخر، بل إذا تکفّل أحد الخطابین لبیان أصل المراد أو نفیه من الخطاب الآخر یکون الأوّل حاکماً علی الخطاب الثانی، کما إذا ورد فی خطاب: «أن الثوب لا یجنب»(۱) کنایه عن طهاره المنی وعدم لزوم غسله عن الثوب، وورد فی خطاب آخر «أنّی قلته اتّقاء الشر» یکون هذا الخطاب الثانی حاکماً علی الأوّل، ونظیر ما ورد من قوله علیه السلام فی نجاسه الخمر: «خذ بقول أبی عبداللّه علیه السلام »(۲) بعد السؤال من الإمام علیه السلام أنّه روی زراره عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه لا یصلی فی ثوب أصابه الخمر قبل أن یغسل، وروی زراره عن أبی جعفر وأبی عبداللّه علیهماالسلام أنّه لا بأس بالصلاه فی ثوب أصابه الخمر.

فی أقسام الحکومه

وقد یقال(۳): إن الحکومه علی قسمین:

الأول: أن یکون أحد الدلیلین بمدلوله الاستعمالی شارحاً للمراد من الآخر سواء کان الدلیل الشارح مصدّراً بکلمه التفسیر من نحو (أی) أو (یعنی) أم لم یکن،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲:۱۸۲، الباب ۵ من أبواب الجنابه، الحدیث الأول.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۳:۴۶۸ _ ۴۶۹، الباب ۳۸ من أبواب النجاسات، الحدیث ۲.

۳- ۳) مصباح الاُصول ۳:۳۴۸.

ولکن کـان الشـارح بحیث لولم یکن فی البین الخطـاب المحکوم کان الـدلیل الحاکم لغواً کقوله علیه السـلام «لا رباً بین الوالد والولد»(۱) حیث لولم یکن فی البین خطـاب حرمه الربـا حتی فی فرض صـدوره متأخّراً لکان خطاب نفی الربا بین الوالـد والولد لغواً، والـدلیل الشارح بالمعنی المـذکور یکون ناظراً إلی عقد الوضع من الدلیل المحکوم تاره کما فی المثال، وإلی عقد الحمل منه اُخری کما فی قوله سبحانه: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»(۲) أو «لا ضرر ولا ضرار»(۳) بناءً علی کون کلّ من الحرج والضـرر عنواناً لنفس التکلیف والحکم، فإنّ ظاهر خطابات التکالیف والأحکام ثبوت مـدالیلها فی الشـریعه حال الحرج والضـرر أیضاً، وقوله سـبحانه: «ما جعل علیکم فی الـدین من حرج» ناظر إلی عـدم ثبوت تلک المدالیل ثبوتاً حال الحرج، وکذا فی قوله صلی الله علیه و آله : «لا ضرر ولا ضرار».

الثانی: أن یکون أحـد الـدلیلین نافیاً لموضوع الحکم المسـتفاد من الدلیل الآخر فی مورد أو موارد وإن لم یکن شارحاً کالقسـم الأـول المتقـدّم، بـأن لاـ یکون لغواً لولـم یکن الخطاب المحکوم، وهـذا کحکومه أدلّه اعتبار الأمارات علی الاُصول الشـرعیّه من الاستصـحاب وأصـاله الـبراءه وقاعـده الفراغ وغیرهـا من الاُـصول الجـاریه فی الشـبهات الحکمیّه والموضوعیّه، فـإنّ أدلّه اعتبـار الأمـارات لاـ تکون نـاظره إلی خطابات الاُصول وشارحه لها بحیث لولـم تکن الاُصول الشـرعیّه مجعوله لکان اعتبار الأماره لغواً، فإنّ خبر الثقه أو العدل حجه سواء جعلت الاُصول الشرعیّه أم لا، ولکن

۱- ۱) انظر وسائل الشیعه ۱۸:۱۳۵، الباب ۷ من أبواب الربا، الحدیث الأوّل.

۲- ۲) سوره الحج: الآیه ۷۸.

۳- ۳) الکافی ۵:۲۹۳.

مقدماً كان أو مؤخراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه، مع مثل الأدله النافيه للعسر والحرج والضرر

مع ذلك الأمارات بدليل اعتبارها رافعه لموضوع الأُصول الشرعيّه تعبّداً، ولا تنافى بين اعتبار الأصل واعتبار الأماره فى موارد قيامها أصلًا، والوجه فى عدم التنافى بين أدلّه اعتبار الأمارات ودليل الأصل الشرعى أنّ كلّ دليل مضمونه مفاد القضيه الحقيقيّه يتكفّل للحكم على تقدير الموضوع له، ولا يدلّ على تحقّق ذلك الموضوع وإحرازه خارجاً.

وبتعبير آخر تحقّق الموضوع له وعدمه خارج عن مدلوله، ولذا يقال: إنّ المجعول بنحو القضيه الحقيقيّه وهى وإن كانت فى الصوره بنحو القضيه الحمليّه إلاّ أنّها ترجع فى الحقيقه إلى القضيه الشرطيّه، وشرطها فعليّه الموضوع وتحقّقه خارجاً، والجزاء ثبوت الحكم له، ومن الظاهر أن الموضوع فى خطابات الأُصول الشرعيّه الجهل بالواقع وعدم العلم به ومفادها قضايا حقيقيّه، ودليل اعتبار الأماره ومقتضاها العلم بالواقع وعدم الجهل به فى مورد قيامها، مثلًا: أنّ خبر الثقه القائم بحرمه العصير بعد غليانه علم بحرمته الواقعيّه فلا يبقى مع قيامه فى واقعه العصير شك بالحرمه الواقعيّه.

أقول: قد تقدّم أنّ اعتبار الأماره القائمه بالتكليف والحكم مقتضاه اعتبارها علماً بهما، فيترتّب عليها ما للعلم بالواقع عقلًا من التنجيز والتعذير، وتنتفى فى موردها الأحكام الظاهريّه التى هى مفاد خطابات الأُصول الشرعيّه؛ لانتفاء الموضوع لتلك الأحكام الظاهريّه يعنى الجهل بالواقع وعدم العلم به، ولا تنحصر حكومتها بدليل اعتبارها على تلك الأُصول على مسلك تنزيل الأماره منزله العلم بالواقع، بل

والإكراه والإضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه، ولا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً ويتفق فى غيرهما، كما لا يخفى.

لو قيل بأنّ اعتبار الأماره اعتبار مؤدّاها حكماً واقعيّاً أيضاً يرتفع بقيام الأماره فى مورد الموضوع للأصل؛ لأنّه إذا كان بمقتضى دليل اعتبار الأماره مدلولها حكماً وتكليفاً واقعيّاً ولو بالتنزيل، فالعلم بذلك المدلول يكون علماً بالواقع لا محاله فتحصل الغايه فى اعتبار الاُصول الشرعيّه، ولو قيل بأنّ معنى اعتبارها تنزيل مؤدّاها منزله الواقع المعلوم فالأمر أوضح، وقد تحصّل أنّه فى موارد الحكومه بنفى الموضوع لما يتضمّنه خطاب المحكوم لا ـ يلزم أن يكون نفيه مدلولاً مطابقيّاً لخطاب الحاكم، بل يكفى فيه أنّ نفيه بالالتزام.

وأمّا إذا كانت الحكومه بنفى الحكم الوارد فى الخطاب الآخر سواء كان المنفى أصل إراده الحكم وجعله من الخطاب الآخر أو نفيه فى بعض الموارد، فلابدّ من أن يكون هذا النفى مدلولاً مطابقيّاً وظهوراً لفظياً استعماليّاً فى ناحيه خطاب الحاكم سواء كان هذا الظهور بقرينه مقاليّه، كما فى قوله عليه السلام : «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس»(۱) الناظر إلى خطابات الأجزاء والشرائط للصلاه، ونظير قوله سبحانه: «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» الناظر إلى خطابات التكاليف، أو كان بقرينه حاليّه كما فى قوله عليه السلام : «إذا مسحت بشيء من رأسك فقد أجزأك»(۲) الناظر إلى قوله سبحانه من الأمر بمسح الرأس(۳) عند الوضوء، وهذا القسم من الحكومه يفترق الحاكم فيه عن خطاب الخاصّ فى موارد التخصيص بأنّ خطاب الخاصّ بمدلوله

۱- ۱) من لا يحضره الفقيه ۱:۲۲۵.
۲- ۲) وسائل الشيعه ۱:۴۱۴، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء، الحديث ۴.
۳- ۳) فى قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم» سوره المائده: الآيه ۶.

أو بالتصرف فيهما[۱] فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما، أو فى أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الأمارات المعتبره على الأصول الشرعيه، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف فى تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه فى أواخر الإستصحاب.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها وشارحه لها، وإلّا كانت أدلتها أيضاً دالّه ــ ولو بالإلتزام ــ على أن حكم مورد الإجتماع فعلاً هو

اللفظى الاستعمالى غير ناظر إلى بيان المراد من خطاب العامّ، بل بمدلوله الجدّى الحاصل بأصاله التطابق فى ناحيته المعبّر عنها بأصاله الظهور يحسب قرينه على المراد الجدّى من خطاب العامّ بخلاف خطاب الحاكم على ما تقدّم.

[۱] (التصرف فيهما) أى فى كلا الدليلين عِدل لما تقدّم من فرض التصرف فى أحدهما، وقوله قدس سره : «فيكون مجموعهما قرينه» ألخ من قبيل ذكر النتيجه لما سبق، فربّما يكون ملاحظه الخطابين معاً قرينه على التصرف فى كلا الخطابين، كما إذا قام خبر بوجوب صلاه الجمعه يومها، وخبر آخر بوجوب صلاه الظهر فيها فيلتزم بوجوب الصلاتين تخييراً برفع اليد عن ظهور كلّ منهما فى التعيّن بقرينه صراحه الآخر فى الإجزاء، وقد يكون ملاحظتهما معاً قرينه على التصرّف فى خصوص أحدهما، كما تقدّم فى الجمع بين الخطاب الدالّ على حكم شىء بعنوانه الأوّلى والخطاب الآخر الدالّ على خلاف ذلك الحكم بعنوانه الثانوى، حيث يحمل الحكم الوارد فيه على الاقتضائى وأنّه يثبت له ذلك الحكم ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوى حيث يثبت حينئذ الحكم الثانى، وفى بعض النسخ: «ولو كان الآخر أظهر» ولا يخفى

مقتضى الأصل لا الأماره، وهو مستلزم عقلاً نفى ما هو قضيه الأماره، بل ليس مقتضى حجيتها إلاّ نفى ما قضيته عقلاً من دون دلاله عليه لفظاً، ضروره أن نفس الأماره لا ـ دلاله له إلاّ على الحكم الواقعى، وقضيه حجيتها ليست إلاّ لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافى عقلاً ـ للزوم العمل على خلافه وهو قضيه الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضيه الحجيه شرعاً إلاّ لزوم العمل على وفق الحجه عقلاً وتنجز الواقع مع المصادفه، وعدم تنجزه فى صوره المخالفه.

وكيف كان ليس مفاد دليل الإعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، كى يختلف الحال ويكون مفاده فى الأماره نفى حكم الأصل، حيث إنه حكم الإحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعى ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك أنه لا ـ تكاد ترتفع غائله المطارده والمعارضه بين الأصل والأماره، إلاّ بما أشرنا سابقاً وآنفاً، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينه[١ [على التصرف فى الآخر، كما فى الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام

أنّه على ذلك لا ـ تخلو العباره من التعقيد، فلابد من كون (الواو) زائده، وهذا كما يتصرّف فى خطاب العامّ والمطلق، لكون الآخر أى خطاب الخاصّ والدالّ على القيد أظهر.

موارد الجمع العرفىّ بين الدليلين

[١] لا ـ يقال: ما الفرق بين القسم الثانى من موارد الجمع العرفى حيث يكون مجموع الخطابين قرينه على التصرف فى أحدهما المعين والقسم الثالث الذى يكون فيه أحدهما المعين قرينه على الآخر، ككون خطاب الخاصّ قرينه على المراد الجدّى من العامّ، وخطاب المقيّد قرينه على المراد من المطلق.

والخاص والمطلق والمقيـد، أو مثلهما مما كان أحـدهما نصاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف فى الآخر.

وبـالجمله: الأدله فى هـذه الصور وإن كانت متنافيه بحسب مـدلولاتها، إلاّ أنها غير متعارضه، لعـدم تنافيها فى الـدلاله وفى مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاوره متحيره، بل بملاحظه المجموع أو خصوص بعضها يتصرف فى الجميع

فإنّه يقال: بما أن خطاب الخاصّ أو المقيّـد يعدّ قرينه على العامّ أو المطلق، لكونهما أظهر بالإضافه إلى خطابهما فلا تكون قرينيّه خطـاب الخاصّ أو المقيّـد مختصّه بمورد دون مورد، بخلاف ما إذا كانت ملاحظه الخطابين قرينه على التصـرف فى الآخر، فإنّه ليس كلّ مورد يكون أحـد الخطابين الحكم فيه بالعنوان الأولى والآخر بالعنوان الثانوى يقـدّم ما كان الحكم فيه بالعنوان الثانوى على ما كان فيه الحكم بالعنوان الأوّلى، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فيقـدّم ما كان الحكم فيه بالعنوان الأوّلى، كما إذا ورد فى أحـد الخطـابين: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»(۱) وورد فى خطـاب آخر: «لاـ بأس بخرء الطائر وبوله»(۲) فمقتضى الخطاب الأوّل نجاسه بول الطائر غير المأكول لحمه وهـذا بالعنوان الثانوى، ومقتضـى الخطاب الثانى طهارته، ومع ذلك يقدّم ما دلّ على طهـاره بول الطـائر ولو كـان بـالعنوان الأـوّلى، للزوم اللغويه على تقـدير تقـديم خطـاب نجـاسه بول مـا لاـ يؤكل لحمه، فملاحظه قرينيّه مجموع الخطاب على التصرف فى أحدهما المعيّن غير كون أحدهما المعيّن قرينه على الآخر فى كلّ مورد.

والمتحصّل أنّه يخرج عن التعارض ما إذا كان العامّ والخاصّ كلاهما ظنّياً من

۱- ۱) وسائل الشيعه ۳:۴۰۵، الباب ۸ من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

۲- ۲) مستدرك الوسائل ۲:۵۶۰، الباب ۶، الحديث ۲۷۲۲.

أو فى البعض عرفاً، بما ترتفع به المنافاه التى تكون فى البين، ولا فرق فيها[١] بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنّياً أو مختلفاً.

فيقدم النص أو الأظهر ــ وإن كان بحسب السند ظنياً ــ على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً. وإنما يكون التعارض فى غير هذه الصور مما كان التنافى فيه بين الأدله بحسب الدلاله ومرحله الإثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالهً وجههً، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل، إما للعمل بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدله السند حينئذ، كما لا يخفى.

حيث الصدور أو كان الخاصّ أو العامّ قطعيّاً بحسبه، فعلى التقادير يتقدّم الخاصّ على العامّ، وكذا الحال فى المطلق والمقيّد وموارد ملاحظه المجموع قرينه على التصرف فى أحدهما لأظهريّته، فإنّ هذا أيضاً خارج عن موضوع التعارض بين الخطابين.

[١] يعنى لا فرق فى موارد الجمع العرفى، وما ذكر من عدم التعارض فيها بين الدليلين، بين كون السند فى كلا الدليلين قطعيّاً أو كان السند فيهما ظنّياً أو كانا مختلفين، فإنه على جميع التقادير يعمل بكلا الدليلين بالتصرف فيهما أو فى أحدهما المعيّن، ويجعل النص أو الأظهر قرينه على الظاهر ولو كان الظاهر قطعيّاً سنداً، والنص أو الأظهر ظنّياً بحسبه.

فيكون التعارض فى غير تلك الموارد ممّا كان التنافى بين الدليلين فى مقام الإثبات وكشف كلّ منهما عن مقام الثبوت، وإنّما يختصّ التعارض بحسب السند فيما إذا كان كلّ من الدليلين قطعيّاً من حيث الدلاله وجهه الصدور على تقدير

صدوره أو ظنّياً من غير أن يكون بينهما جمع عرفی بحيث يكون لحاظهما معاً قرينه على التصرف فيهما أو فی أحدهما المعيّن أو كان أحدهما المعيّن قرينه على التصرف فی الآخر على ما تقدّم، ووجه معارضتهما فی السند عدم شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما، حيث إنّ التعبّد بصدور كلّ منهما لغو محض أو العلم بعدم صدور أحدهما وكونه كذباً، وعلى ذلك فيقع التعارض بينهما فی شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما.

التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه رأساً حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع[١] عن حجيّه الآخر.

فی سقوط المتعارضين كليهما أو بقاء أحدهما لا بعينه على الاعتبار

اشاره

[١] حاصل ما ذكره قدس سره أن الموجب للتعارض بين الدليلين العلم بكذب أحدهما أی عدم ثبوت مدلول أحدهما فی الواقع، ولكن ليس لهذا المعلوم بالإجمال عنوان واقعی عندنا بحيث يشار إليه بذلك العنوان مع احتمال كذبهما أيضاً بأن لا يكون شیء منهما موافقاً للواقع، وعلى ذلك فأحد المتعارضين ليس فيه ملاك الطريقيّه، وهو المعلوم بالإجمال كذبه ولكن أحدهما الآخر مع عدم تعيّنه واقعاً كما ذكر فيه ملاكها فلا مانع عن اعتباره فيكون التعارض موجباً لسقوط أحدهما لا بعينه عن الاعتبار، وأحدهما الآخر لا بعينه لاحتمال صدقه وإصابته الواقع مع عدم تعيّنه معتبر، وعلى ذلك فيمكن للفقيه مع عدم إمكان أخذه بشیء منهما من مدلولهما المطابقيين لعدم المعيّن للمعتبر منهما الأخذ بأحدهما لا بعينه فی نفی احتمال الحكم الثالث، كما إذا قام خبر العدل بحرمه فعل، وخبر عدل آخر بوجوبه فلا يمكن الإفتاء بوجوبه أو الإفتاء بحرمته، لكن يمكن له الإفتاء بعدم استحبابه، هذا بناءً على مسلك الطريقيّه فی الأمارات والالتزام بأنّ قيام الأماره بحكم فعل لا يوجب حدوث ملاك فی ذلك الفعل بل الفعل باق على ما هو عليه من الصلاح والفساد وعدمهما.

وأما بناءً على مسلك السببيّه، وأنّ قيام أماره بحكم فعل يكون سبباً لحدوث ملاك ذلك الحكم فيه فالأمر كذلك لولم يكن لدليل الاعتبار إطلاق بحيث يعمّ المتعارضين، كما هو الحال فی اعتبار الظهورات حيث إنّ الدليل على اعتبارها بناء العقلاء، ولا بناء

منهم إلّا على اعتبار ظهور ما لم يعلم كذبه، وهو أحد المتعارضين لا بعينه، وكذا الحال فى اعتبار السند بناءً على أن دليل اعتباره أيضاً بناء العقلاء، بل لو قيل بأن اعتباره للآيه والروايات فالأمر أيضاً كذلك لانصرافهما إلى اعتبار ما لم يعلم كذبه لولم نقل بانصرافهما إلى خصوص خبر يحصل الظنّ أو الاطمينان به على الواقع.

نعم، لولم نقل بالانصراف بأن كان مدلول دليل الاعتبار اعتبار كلّ منهما لكان المتعارضان من المتزاحمين فيما كان مدلول كلّ منهما الحكم الإلزامى كوجوب الضدّين، لا ـ فيما إذا كان مدلول أحدهما الحكم الإلزامى والمدلول الآخر غير الإلزامى، فإنّه يثبت فى الفرض الحكم الإلزامى؛ لأنّ الحكم غير الإلزامى لفقد الملاك فيه لا يزاحم ملاك الحكم الإلزامى، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى اعتبار الأماره بنحو السببيّه أن يكون الحكم غير الإلزامى عن اقتضاء، فيزاحم الحكم الإلزامى فى ملاكه فيحكم فعلاً بغير الإلزامى؛ لأنّه يكفى فى ثبوت الحكم غير الإلزامى عدم تمام ملاك الحكم الإلزامى، كما إذا قام خبر بحرمه فعل والآخر بإباحته، فيحكم بإباحته لعدم تمام ملاك الإلزام، لا لثبوت الإباحه الاقتضائيّه.

أقول: عمده الدليل على اعتبار الأمارات فى الأحكام فى اتّباع الظهورات والاعتناء بأخبار الثقات السيره العقلائيّه حتى من المتشرعه ومقتضاها اعتبار الأماره الخارجيّه، وأمّا الجامع بين الأمارتين أو أحد الفردين من أماره لا بعينه وبلا تعيين خارجى فهو خارج عن موضوع الاعتبار، مثلاً المعتبر من خبر الثقه أو العدل الخبر الخارجى المعيّن لا غير المعيّن حتى من حيث الواقع، وعليه فلا يمكن نفى الثالث بالأخذ بالمدلول الالتزامىّ الذى يتفق فيه المتعارضان، نعم نفى الثالث فى موارد العلم بصدق أحدهما هو بالعلم، لا باعتبار أحدهما لا بعينه منهما حتى بحسب الواقع.

ومما ذكر يظهر أنّه لا ـ يصحّ فى المقام القول بأنّ مقتضى الأصل فى المتعارضين هو التخيير بينهما فى الأخذ فيكون المأخوذ حجه، ويمكن نفى الثالث به بدعوى أنّ مقتضى اعتبار كلّ أماره خارجيّه اعتبارها مطلقاً مع احتمال صدقها سواء اُخذ بها أم لم يؤخذ بها، وسواء اُخذ بصاحبها أم لم يؤخذ، وبما أنّه لا ـ يمكن التحفظ على هذا الإطلاق فى المتعارضين؛ لأنّه تعبّد بكلتا الأمارتين مع العلم بعدم الملاك فيهما معاً، يقيّد إطلاق دليل الاعتبار فى ناحيه كلّ منهما بصوره الأخذ بها أو بصوره ترك الأخذ بالأماره الاُخرى، فإنّ هذا المقدار هو المتيقّن فى رفع اليد عن إطلاق دليل اعتبارها.

ووجه الظهور أنّه ليس فى البين خطاب لفظى فى ناحيه كلّ من الأمارتين ليؤخذ فى كلّ منهما بأصل الاعتبار، ويرفع اليد عن إطلاقه، بل عمده الدليل السيره العقلائيه التى أشرنا إليها، وهى مفقوده فى مورد تعارض الأمارتين اللتين يكون اعتبار كلّ منهما فى عرض الاُخرى، بل لو كان فى البين خطاب لفظى يدلّ على اعتبار الأماره مع الغمض عن السيره المتقدمه كما فى البيّنه فى الموضوعات فالجمع المذكور غير صحيح أيضاً، لأنّ التخيير إنّما يكون مقتضى الأصل فيما إذا كان الملاك والتكليف فى كلّ من الفردين أو الفعلين ووقوع التزاحم بينهما فى الامتثال، كما يأتى عند التعرض للفرق بين التزاحم والتعارض.

وأمّا الأمارات التى ملاكها الطريقيّه يعنى: احتمال الإصابه للواقع والحكم فيها طريقى فلا يمكن ذلك؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون كلّ منهما مصيباً للواقع ولا ـ يحتمل أن يكون الحكم الواقعى مدلول هذه الأماره مشروطاً بترك العمل بالاُخرى أو مشروطاً بالعمل بها، بل الواقع إمّا على طبق هذه الأماره اُخذ بها أم لم يؤخذ، ترك العمل

بالاُخرى أو لم يترك، أو أنّه على طبق الاُخرى، ويحتمل فى غير موارد العلم بصدق أحدهما عدم كونه مطابقاً لشىء منهما فلا يكون الالتزام بالتخيير المذكور جمعاً عرفيّاً بينهما، وإنّما يكون التخيير جمعاً عرفيّاً إذا احتمل أنّ الحكم الواقعى النفسى تخييرى ثبوتاً، كما فى مسأله قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه وقيامها على وجوب الجمعه، والوجه أنّ ذكر العدل لمتعلق الوجوب فى خطاب الأمر بالشىء أو فى خطاب آخر يكشف عن تعلّق الوجوب ثبوتاً بالجامع بينهما، وقد فرغنا أنّ مدلول دليل الاعتبار هو اعتبار أماره خارجيّه بعينها لا بالجامع بينها وبين غيرها، وذكرنا أنّه لو كانت الأماره مصيبه بالواقع كانت طريقاً إلى الواقع، فالعمل بالاُخرى أو تركها لا دخل فى طريقيّتها، وإن لم تصب الواقع فلا تكون طريقاً اُخذ بها أو لم يؤخذ.

وقد أورد(١) للجمع المذكور والالتزام بأنّ مقتضى القاعده الأوّليه التخيير بين المتعارضين بوجه آخر، وهو أنّ لازم تقييد اعتبار كلّ من الأمارتين بالأخذ بها عدم اعتبار شىء منهما عند ترك العمل بهما فيكون المرجع للتارك هو الرجوع إلى العامّ الفوق أو الإطلاق، ومع عدمهما الأصل العملى فى المسأله الفرعيّه.

وبتعبير آخر لا معنى لكون شىء حجه على تقدير العمل به، فإنّ الحجه ما يؤخذ به المكلف على تقدير إصابتها الواقع عمل بها المكلف أم لا.

ولا يرد النقض بالتخيير بين الخبرين المتعارضين لو قيل باستفاده ذلك مما ورد فى الأخبار الوارده فى المتعارضين من الأخبار ــ المعروفه بالأخبار العلاجيّه ــ فإنّ مفادها هو تعيّن الأخذ بأحدهما، بخلاف تقييد إطلاق دليل الاعتبار بصوره الأخذ به، فإنّ تعيّن

١ـ ١) مصباح الاُصول ٣:٣٦٦.

الأخذ بأحدهما لا يستفاد من تقييد إطلاق الاعتبار.

ولكن لاـ يخفى ما فيه، فإنّ الأصل العملى فى الشبهات الحكميّه لاـ يعتبر مع التمكّن من الوصول إلى الدليل والحجّه على التكليف الواقعى، وكذلك لاـ يكون عموم العامّ أو إطلاق المطلق حجه مع التمكّن من الوصول إلى المخصّص للعامّ والمقيّد للإطلاق، والأخذ بأحد الخبرين وصول إلى الدليل والحجّه.

نعم، المحذور المذكور يجرى فى الأمارات القائمه فى الموضوعات الخارجيّه مع تعارض الأمارتين ولكنّ الأمارات المتعارضه فيها خارجه عن البحث فى المقام، والالتزام فيها بالرجوع إلى الأصل العملى مع التعارض لا محذور فيه.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه بناءً على مسلك الطريقيّه فى المتعارضين من الأماره حتى فيما فرض لاعتبارها خطاب لفظى أنّ ذلك الخطاب لا يعمّهما معاً، وشموله لأحدهما فقط لا معيّن له، فلا يدخل شىء منهما تحت دليل اعتبار تلك الأماره، ولا يجرى فى الأمارات ما تقدّم فى الأُصول العمليّه من شمول دليل اعتبار الأصل لأطراف العلم الإجمالى فيما لا يلزم من شموله لها الترخيص القطعى فى المخالفه للتكليف الواصل بالعلم الإجمالى، وذلك لأنّ الأمارات الواقع فيها الكلام فى المقام كالظواهر وأخبار الثقات لها مداليل مطابقيّه ومداليل التزاميّه، مثلاً إذا ورد فى الخطاب: «العصير العنبى إذا غلى يحرم» فمدلوله المطابقى تعلّق الحرمه بالعصير بحدوث غليانه، ومدلوله الالتزامى عدم تعلّق الحليه بالعصير من العنب عند غليانه، وإذا ورد خبر عدل بأنّه: إذا ذهب أربع فراسخ ورجع أربعاً فعليه القصر فى الصلاه(۱) فالمدلول الالتزامى له

۱- ۱) وسائل الشيعه ۸:۴۵۶، الباب ۲ من أبواب صلاه المسافر.

عدم وجوب التمام، وأنّ المسافه الملفقه من الذهاب والإياب سفر. وإذا ورد فی خبر أنّه: إذا ذهب أربعاً ورجع أربعاً فعليه التمام، فمدلوله الالتزامی لذلک نفی المدلول المطابقی للأوّل.

وعلی ذلک فدليل اعتبار خبر العدل أو الثقه شموله لكلا المتعارضين غير ممكن لمناقضه المدلول المطابقی لأحدهما مع المدلول الالتزامی الآخر، والتعبّد بالمتناقضين أمر غير ممكن؛ لأنّه لغو محض؛ ولذا ذكرنا فی بحث الاُصول العمليّه أنّ المناقضه فی المفاد حتی بين أصلين توجب المعارضه بينهما وإن لم تستلزم المخالفه العمليّه، كتعارض استصحاب عدم جعل الحكم بحيث يعمّ الحاله اللاحقه مع الاستصحاب فی الحكم الفعلی السابق.

وإذا لم يمكن الاعتبار لكلا المتعارضين معاً فإن اُرجع الاعتبار إلی عنوان أحدهما لا بعينه، كما تقدّم فی كلام الماتن فقد تقدّم عدم تعلّق الاعتبار بالجامع، وإن اُرجع إلی اعتبار كلّ منهما علی تقدير الأخذ به أو ترک الآخر فقد تقدّم أنّ أىّ أماره إن كانت مصيبه للواقع لا يكون للأخذ بها أو ترک الآخر دخلاً فی طريقيّتها، وكذا إذا كانت مخطئه غير مصيبه فالتقييد المزبور لا يعدّ جمعاً عرفيّاً بين دليل اعتبار هذه وبين اعتبار تلک إذا كانتا من سنخين مختلفين، والأمر فيما كانتا من سنخ واحد أوضح؛ لأنّ الخطاب فی الحكم الطريقی والاعتبار لا يزيد علی خطاب الحكم النفسی.

وكما لا يمكن الأخذ بخطاب الحكم النفسی فيما إذا لم يمكن ثبوته لكلا الفردين معاً _ كما إذا تزوّج باُمّ وبنتها بعقد واحد لا يمكن تقييد إمضاء نكاح كلّ منهما بالأخذ به والالتزام بأنّ نكاح أىّ منهما ممضی علی تقدير الأخذ بنكاحها أو علی تقدير ترک الاُخری، بل ينحصر التخيير بموارد التزاحم بين التكليفين _ كذلک الحال فی الحكم

الطريقى المستفاد من خطابات الاعتبار فى موارد تعارض الدليلين.

نعم قد يقال فى مسأله نكاح الاُمّ والبنت إنّ شمول دليل إمضاء النكاح بالإضافه إلى نكاح البنت بلا محذور؛ لأنّ البنت لا تحرم بمجرّد نكاح الاُم بخلاف نكاح الاُمّ فإنّها تحرم بمجرّد نكاح البنت، وهذا إن تمّ، بيان معيّن لأحد الفردين، فإنّه لو كان فى البين معيّن ولو من الخارج، كما إذا ادّعى ذلك فى الأخبار العلاجيّه فلا بأس بالالتزام به.

المدلول الالتزامى كما أنه تابع للدلاله المطابقيّه فى التحقّق كذلك يتبعه فى الاعتبار

وقد ذكر المحقّق النائينى قدس سره (١) لنفى الحكم الثالث بالمتعارضين وجهاً آخر، وهو أنّ لكلّ من المتعارضين مدلولاً التزامياً يتفقاق فيه، والدلاله الالتزاميّه وإن كانت تابعه للدلاله المطابقيّه فى الوجود إلاّ أنّها غير تابعه للدلاله المطابقيّه فى الاعتبار والحجّيه، وبتعبير آخر كما أن كلاًّ من المتعارضين خبر عدل بالإضافه إلى المدلول المطابقى، كذلك هما خبر عدل بالإضافه إلى المدلول الالتزامى، والتعارض بتنافى مدلولى الدليلين غير متحقّق بالإضافه إلى المدلول الالتزامى لهما فيؤخذ بهما فى ذلك المدلول، وهذا عباره اُخرى عن نفى الثالث بالمتعارضين، وإن شئت قلت: لا تتبع الدلاله الالتزاميه الدلاله المطابقيه فى الاعتبار؛ ولذا لو كان الخطاب بحسب مدلوله المطابقى مجملاً ولكن كان له مدلول التزامى مبيّن يؤخذ بذلك المدلول الالتزامى، كما هو الحال بالإضافه إلى المدلول التضمّنى للخطاب، فإنّه إذا سقط عن الاعتبار بالإضافه إلى تمام مدلوله المطابقى فلا يسقط بالإضافه إلى مدلوله

١- ١) فوائد الاُصول ٤:٧٥٥ فما بعد.

التضمّنی، كما هو الحال فی التبعیض فی الخبر بحسب مدلوله فی الاعتبار وعدمه.

ولكن لا ـ یخفی ما فیه، فإنّ الإخبار عن المدلول الالتزامی إنّما هو بفرض ثبوت المدلول المطابقی لا مطلقاً؛ ولذا لو سئل من المخبر لو اتفق فی الواقع عدم ثبوت للمدلول المطابقی فی خبرك فهل تخبر مع ذلك بثبوت المدلول الالتزامی؟ یكون جوابه النفی، فالمعارضه المفروضه بین الخبرین المتعارضین فی مدلولهما المطابقی تجری فی مدلولیهما الالتزامیین أیضاً؛ ولذا لو أخبر شخص بإصابه البول لمایع فهو إخبار بنجاسته المترتّبه علی إصابته، فإن أخبر شخص آخر أنه أصابه الخمر دون البول فهو أیضاً إخبار بنجاسته المترتّبه علی إصابه الخمر فلا تثبت نجاسته؛ لأنّ النجاسه المترتّبه علی ذلك المایع نجاسه خاصّه ینفیها من یخبر بإصابه الخمر إیّاه لا البول، وأیضاً لا یؤخذ المال من ذی الید إذا أخبر عدل بأنّ ذلك المال لعمرو، وأخبر عدل آخر أنّه لیس لعمرو بل هو لبكر، فلا یقال إنّ خبرهما فی مورد یعتبر بیّنه علی أنّ المال لیس لذی الید إلی غیر ذلك.

ومما ذكر ظهر أنّه لا مجال لقیاس المتعارضین بما إذا كان المدلول المطابقی لخطاب مجملاً وكان له مدلول التزامی مبیّن، فإنّه یؤخذ به فی ذلك المدلول الالتزامی، كما إذا ورد النهی عن صوم یوم العید وتردّد النهی بین أن یكون النهی من التحریم الذاتی أو الوضعی، فإنّه یحكم بذلك الخطاب ببطلان صوم یوم العید سواء كان النهی تحریماً أو إرشاداً إلی عدم المشروعیّه، فإنّ البطلان لازم أعمّ لحرمه العباده أو عدم مشروعیّتها، وكذلك الحال فی موارد التبعیض فی الروایه، وكون بعض مدلوله ثبوتاً غیر مرتبط لثبوت بعضه الآخر، وقد تقدّم أنّه لا فرق فی ذلك كلّه بین الالتزام باعتبار الأماره من باب الطریقیّه أو السببیّه فلا تفید.

ص : ۱۱۲

ثمّ إنّ الموضوع للاعتبار ظاهر الخطاب سواء كان الظهور وضعيّاً أو بالقرينه العامّه كالظهور الإطلاقی أو بالقرينه الخاصّه، ورفع اليد عن الظهور وحمل الخطاب على إراده غيره من غير قرينه عرفيّه، بأن كان الحمل على غير ظاهره لمجرّد انتفاء المعارضه والتنافی بين الخطابين لا دليل عليه، وعلى ذلک فإن كان صدور الخطابين وجدانيّاً فمع تعارض ظهور كلّ منهما مع الآخر وعدم القرينه على الجمع بينهما لا يكون ظهور شیء منهما معتبراً، أو إن كان صدور كلّ منهما غير محرز وجداناً فلا يمكن أن يعمّهما دليل اعتبار الصدور؛ لأنّ التعبّد بصدورهما مع تعارض ظهورهما وتنافی مدلولهما لغو محض، والتعبّد بصدور أحدهما دون الآخر بلا معيّن غير ممكن بالنظر إلى دليل الاعتبار كما تقدّم، والتعبّد بالجامع بينهما أيضاً كذلک لما ذكرنا من انحلال دليل الاعتبار بالإضافه إلى أفراد الأماره لا الجامع لا بعينه، ولو كان صدور أحدهما وجدانيّاً دون الآخر فمع فرض المعارضه وعدم الجمع العرفی بينهما لا يعتبر غير الوجدانی، فإنّ دليل اعتبار غير الوجدانی قاصر عن شموله لفرض معارضته مع الوجدانیّ كما هو الحال فی معارضه الخبر مع ظهور الكتاب.

فتحصّل أنّ ما ذكر من أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح غير تامّ إلاّ أن يراد موارد الجمع العرفیّ فتكون الأولويّه تعيينيّه نظير الأولويّه فی ميراث أُولی الأرحام.

فی التزاحم بين التكليفين

وحيث قد يذكر فی المقام التزاحم فينبغی التعرّض للفرق بين التعارض والتزاحم لئلا يشتبه أحدهما بالآخر، فنقول: قد يكون التزاحم فی ملاكات الأحكام والتكاليف، كما إذا كان فی فعل جهه صلاح ملزم وجهه فساد كذلک، فيلاحظ الملاک

الغالب منهما ویجعل الحکم علی طبق ذلک الملاک، وهذا من وظیفه الحاکم ولیس للمکلّف دخاله فی تعیین ذلک الحکم وملاکه، بل وظیفته موافقه الحکم المجعول حتی ما لو فرض عدم اعتقاده بتشخیص الحاکم بل اعتقاده خطأ المولی فی تشخیصه، ولولم یکن أحد الملاکین راجحاً علی الآخر رجحاناً لزومیّاً یجعل المولی الحکم الترخیصی لذلک الفعل، وقد یکون التزاحم فی مقام الامتثال دون جعل التکلیفین، بأن یکون کلّ من التکلیفین مجعولاً بنحو القضیه الحقیقیّه وفعلیّاً عند تحقّق موضوعهما وتمکّن المکلّف علی موافقه کلّ منهما، ولکن قد یتفق للمکلّف عدم تمکّنه من الجمع بین امتثالهما، بأن یکون صرف قدرته علی امتثال أحدهما موجباً لارتفاع قدرته علی الآخر سواء کان التکلیفان مستفادین من خطاب واحد لانحلالیّه مدلوله، کما فی خطاب إنقاذ الغریق وتطهیر المسجد أو مستفاداً من خطابین، کما فی إنقاذ الغریق مع النهی عن التصرف فی ملک الغیر بلا رضاه، فیکون ملاک التزاحم بین التکلیفین فی الامتثال عدم تمکّنه من الجمع بینهما فی الامتثال بعد الفراغ من جعل کلّ منهما بنحو القضیه الحقیقیّه علی المتمکّن علی المتعلّق، بخلاف التعارض فإنّ الملاک فیه العلم بعدم جعل کلا الحکمین المدلول علی کلّ منهما بخطاب أو أماره ولو مع قدره المکلّف من الجمع بین متعلّقهما، وعلی ذلک فافتراق التعارض بین الدلیلین والخطابین وبین التزاحم بین التکلیفین ظاهر لا یشتبه أحدهما بالآخر.

نعم ذکر المحقّق(۱) النائینی للتزاحم بین التکلیفین مورداً آخر وهو أن یکون

۱- ۱) أجود التقریرات ۲:۵۰۴.

التزاحم بینهما من غیر ناحیه عدم تمکّن المکلّف من الجمع بینهما فی الامتثال، ومثّل للمورد ما إذا قام دلیل علی وجوب شاه فی کلّ خمس من الإبل إلی أن تبلغ ستّاً وعشرین إبلاً، وقام الدلیل علی وجوب بنت مخاض فی ستّ وعشرین من الإبل وإذا ملک المکلّف خمساً وعشرین من الإبل إلی نصف الحول ثمّ ملک إبلاً اُخری أثناء الحول فیجب علیه خمس شیاه کما هو مقتضی الدلیل الأوّل بعد حولان الحول، ومقتضی ما دلّ علی وجوب بنت مخاض فی ستّ وعشرین وجوبه عند حولان الحول علیها، فیلزم أن یکون المال الواحد مزکّی فی الحول أزید من المرّه مع قیام الدلیل علی أن المال الواحد لا یزکی فی حول واحد أزید من مرّه، فیقع التزاحم بین ما دلّ علی وجوب خمس شیاه وما دلّ علی وجوب بنت مخاض بحولان الحول علی ستّ وعشرین من الإبل.

وقد یقال(۱): فی الجواب عن ما ذکر بأنّ مثل المورد المذکور لیس من باب التزاحم بل من باب التعارض بعینه، فإنّ مقتضی الخطابین وجوب خمس شیاه بعد حلول الشهر السادس بعد تملک الإبل السادس والعشرین ووجوب بنت مخاض بعد کمال الحول بعد تملّکه مع قیام الدلیل علی عدم وجوب إحدی الزکاتین، فیکون نظیر ما دلّ علی وجوب صلاه الجمعه مع ما دلّ علی وجوب صلاه الظهر مع العلم بعدم وجوبهما معاً، ویکون مقتضی الجمع العرفی بینهما التخییر بین الزکاتین نظیر التخییر بین صلاتی الظهر والجمعه.

ولکن لا یخفی أنّه لا منافاه بین ما دلّ علی وجوب خمس شیاه بعد حولان

۱- ۱) مصباح الاُصول ۳:۳۵۹.

الحول عليها وبين ما دلّ على عدم تعلّق الزكاه بالمال فى حول واحد مرّتين، بل التنافى بين ما دلّ على وجوب بنت مخاض بعد حولان الحول على تملك ستّ وعشرين، وبين ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكّى فى الحول مرّتين، وبما أنّ خطاب هذا الحكم ناظر إلى موارد تداخل الحولين يكون مقيّداً لإطلاق ما دلّ على الوجوب فى ستّ وعشرين بعد انقضاء الحول على تملّكها، وأنّ الحول لها يكون بعد انقضاء الحول على خمس وعشرين.

اختصاص التزاحم بالتكاليف النفسيّه وعدم جريانه فى التكاليف الضمنيّه

ثمّ إنّ التزاحم بين التكليفين لا يتحقّق فى نفس التكاليف الضمنيّه بل مورده نفس التكاليف النفسيّه، كما إذا لم يتمكّن المكلّف من الركوع والسجود الاختياريين فى كلّ من صلاه الظهر والعصر وتمكّن من رعايتهما فى إحدى الصلاتين، أو لا يتمكّن من صيام تمام شهر رمضان وتمكّن من صيام بعضه كالنصف الأوّل من الشهر أو النصف الأخير منه، فإنّ هذا يدخل فى باب التزاحم بناءً على وجوب صوم شهر رمضان بنحو الانحلال بالإضافه إلى أيامه بدخول الشهر، كما هو الحال فى وجوب صلاتى الظهر والعصر بتحقّق الزوال، ويأتى أنّه لابدّ من صرف قدرته على امتثال التكليف الذى ظرف امتثاله أسبق، حيث إنّ تقدّم ظرف الامتثال فى المتزاحمين مرجّح، فإنّ ترك الصوم مثلاً فى النصف الأوّل ترك لموافقه التكاليف المتعلّقه بصيام أيّامه مع التمكّن من الصوم، بخلاف ترك الصيام فى النصف الأخير فإنه ترك للصوم مع عدم التمكّن منه فلا يكون تكليف بالإضافه إلى النصف الأخير لارتفاع الموضوع بالإضافه إليه، وكذا ترك الظهر بالركوع والسجود الاختياريين ترك لها مع التمكّن منها فلا يجوز، بخلاف الإتيان بصلاه العصر مع الركوع والسجود

الاضطراريين بعد الإتيان بالظهر فإنّه ترك لصلاه العصر الاختياريّ مع عدم التمكّن منها.

وهـذا التزاحم لاـ يجرى فيمـا إذا لم يتمكّن المكلّف فى صـلاه واحـده من الركوع والسـجود الاختياريين إلاّ فى ركعتين منها إمّا الأـوّلتين أو الأـخيرتين، وذلـك فإنّ التكليف الاختيارى تعلّق بالصـلاه مع الركوع والسـجود الاختياريين فى تمام ركعاتها، وهـذا التكليف تكليف واحد ثبوتاً يسـقط عن المكلّف فى الفرض لعدم تمكّنه منها، غايه الأمر قد علم من الأدلّه عدم سقوط التكليف بالصلاه رأساً مع عدم تمكّنه من بعض أجزائها وشرائطها، وهذا العلم قد يحصل من الخارج، وقد يحصل من جعل البدل للمأمور به الاختياريّ، وعلى ذلك فتعيين أنّ اللازم فى الفرض هو الصـلاه مع الركوع والسـجود الاختياريين فى الركعه الاُولى والثانيه أو مخيّر بين الأـوّلتين والأـخيرتين يحتـاج إلى دليـل، ومع عـدمه مقتضـى أصـاله البراءه عن التعيين هو التخيير، وإذا قام الـدليل على رعـايه الاختيـاريّ أوّل الصـلاه يؤخـذ به أو على التخيير فكـذلك، ولاـ تصل النوبه إلى جريان أصاله البراءه عن التعيين، كما فى القيـام المعتبر فى الصـلاه وأنّه إذا دار أمر المكلّف بين القيـام فى الركعتين الأـولتين أو الأخيرتين تعيّن رعايته فى الأولتين أخـذاً بظاهر قوله عليه السلام (۱) : «إذا قوى فليقم».

هذا بالإضافه إلى أمرين يعتبر كلّ منهما فى عمل مع كونهما عن سنخ واحد.

وأمّا إذا كان الأمران المعتبران فيه سـنخين ولم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى ذلك العمل، فمع العلم بعـدم سـقوط العمل عن المكلّف، فإن كان لدليل

۱- ۱) وسائل الشيعه ۵:۴۹۵، الباب ۶ من أبواب القيام، الحديث ۳.

اعتبـار أحـدهما فى ذلـك العمل إطلاق يقتضـى اعتباره فيه مطلقاً، ولم يكن لـدليل اعتبار الآخر إطلاق كـذلك كما إذا دار أمر المكلف بين الصـلاه قائمـاً بلاـ اسـتقرار وبين الصـلاه جالساً مع الاسـتقرار، فيقـدّم ما كان لـدليل اعتباره إطلاق فيصـلّى قائماً بلا اسـتقرار، حيث إنّ الدليل فى اعتبار القيام فى الصـلاه لفظى يقتضى عدم تحقّق الصلاه بدونه، بخلاف دليل اعتبار الاستقرار، فإنّ الـدليل على اعتبـاره فى القيـام الإجماع، ولا يعمّ الفرض لعـدم الاتفاق على اعتباره فى الفرض، فيؤخـذ بما دلّ على اعتباره دليل لفظى من غير معارض، وكـذا ما إذا كان الـدليل على اعتبار أحدهما فى العمل فى جميع الأحوال دالاًّ وضـعيّاً ودلاله الدليل على اعتبار الآخر بالإطلاق فيؤخذ بما قام على اعتباره حتى فى الحال دالّ وضـعىّ كالعموم الوضـعىّ بناءً على عدم تماميّه الإطلاق فى مقابل الدلاله الوضـعيّه كما يأتى، وإذا كان الدالّ على اعتبار كلّ منهما الدالّ الوضـعى أو الإطلاق فيتساقطان ويرجع إلى الأصـل العملى، ومقتضـاه البراءه عن خصوصـيّه كلّ منهما فيما إذا احتمل التخيير واقعاً أو من باب لزوم الموافقه الاحتماليّه إذا علم عـدم التخيير وتعيين أحدهما واقعاً.

والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ عـدم تمكّن المكلّف من الجمع بين جزأين أو شـرطين أو جزء وشـرط من عمل واحـد يوجب سـقوط التكليف بذلك العمل الكلّ أو المشـروط، ومع العلم بعدم سقوط العمل عن عهده المكلّف رأساً يثبت التكليف الآخر بالناقص، وإذا أمكن تعيين ذلك الناقص بالـدليل على ما تقدّم فهو، ومع عدمه ولو للمعارضه فى أدلّه اعتبار الجزئيّه والشـرطيّه تصل النوبه إلى الأصـل العملى، ولاـ يكـون دليـل اعتبـار الجزء مع الجزء الآـخر أو مع دليـل اعتبـار الشـرط أو الشـرط مع الشـرط الآـخر من المتزاحمين.

وممّا ذكرنا يظهر الحال فى مسأله دوران أمر المكلّف بين الوضوء لصلاته التى يصلّيها بصرف الماء فيه أو فى تطهير ثوبه أو بدنه، فإنّ هذا لا ـ يدخل فى باب التزاحم بين التكليفين ليجرى فيه حكم المتزاحمين، بل يدور أمر الصلاه المأمور بها بين أن تجب الصلاه مع الوضوء ولو مع نجاسه الثوب أو البدن وبين تطهير المتنجس منهما والصلاه مع التيمّم حيث إنّ كلاًّ ـ من الصلاتين بدل اضطرارى للصلاه الاختياريّه، ومع احتمال التخيير واقعاً أو احتمال التعين فى ناحيه كلّ منهما يتخيّر بين الأمرين كما تقدّم.

مرجّحات باب التزاحم

ويقع الكلام فى ذيل باب التزاحم بين التكليفين فى المرجّحات التى ذكروها فى هذا الباب:

فمن المرجحات إحراز الأهميه واحتمالها فى ناحيه أحد التكليفين فيقدّم فى الامتثال، بخلاف ما إذا أُحرز تساويهما أو احتمل الأهميه فى ناحيه كلّ منهما حيث إنه يتخيّر فى الامتثال بينهما، ولو حصل الكسوف فى آخر وقت الظهرين ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين فريضه الوقت وصلاه الآيات يقدّم صلاه الوقت لأهمّيتها ولا أقلّ من احتمالها من غير عكس، ولا يكون الفرض من تعارض الخطابين والدليلين على ما مرّ.

لا يقال: كيف لا تقع المعارضه بينهما مع أن مقتضى إطلاق خطاب فريضه الوقت الإتيان بها فى فرض التمكّن منها، سواء تمكّن فى ذلك الوقت من صلاه الآيات أم لا، كما أن مقتضى خطاب الأمر بصلاه الآيات بالكسوف لزوم الإتيان بها عنده، سواء تمكّن معها من فريضه الوقت أم لا، فيقع التكاذب بين الإطلاقين.

فـإنّه يقـال: لاـ يقع التكـاذب والتنـافى فى دلاـله الخطابين أصـلاً حتّى تقع المعارضه بين الإطلاقين، وذلك فإنّ المقيّـد لموضوع التكليفين بالتمكّن هو العقل الحاكم بقبـح التكليف بما لا يطاق، فلابدّ من أن يكون تقييده موضوع التكليف بالقدره على متعلّقه بحيث لاـ يلزم منه المحـذور المـذكور بـأن لاـ يكون فى نـاحيه الأـمر بـالمهم إطلاق كما ذكر، فإنّ الفعل فى ناحيه الأمر بالمهمّ يسـتقلّ باعتبـار التمكن من متعلّقه فى ظرف عـدم صـرفه على امتثال التكليف بالأهمّ أو مثله، وفى فرض العجز الحاصل عن هـذا الصـرف لاـ تكليف بالإضـافه إلى المهم، ولو كـان التكليفـان فى الأهميّه سواء أو كان كلّ منهما محتمل الأهميّه فهـذا النحو من التقييـد حاصـل فى نـاحيه كـلّ من التكليفين، بخلاـف ما إذا كان أحـد التكليفين أهمّ أو محتمل الأهميّه بالإضافه إلى الآخر فلا يكون تقييـد فى نـاحيه التكليف الأـهمّ أو لم يحرز التقييـد فى نـاحيته ويؤخـذ بإطلاق خطاب وجوبه بخلاف الخطاب الآخر فإن الإطلاق فى ناحيه خطاب وجوبه غير باق قطعاً.

ومن المرجّحـات فى بـاب التزاحم مـا إذا كـان ظرف امتثـال أحـد التكليفين مع فرض فعليّتهمـا معاً أسـبق من الآخر، حيث يتعيّن صرف القـدره على مـا يكون ظرف امتثاله أسـبق؛ لأنّ تركه فى ظرف امتثاله ترك للواجب مع التمكّن من امتثاله، وهـذا الامتثال وإن يوجب عـدم بقاء القدره على امتثال التكليف الآخر إلاّ أنّ التكليف الآخر يرتفع بانتفاء الموضوع له والعقل لا يمنع عنه، فإنّه من ارتفـاع التكليف بانتفاء القـدره عليه لا بسوء الاختيار. نعم، لو اُحرز أهميّه التكليف الآخر بحيث يتعيّن على المكلّف تحصـيل القـدره عليه وحفظهـا لزم رعـايه التكليف اللاـحق حتّى فى بعض موارد احتماله، كما إذا كان للمكلف ماء ودار أمره بين صـرفه على اغتساله من الجنابه قبل

إلاّ أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً ــ فإنه لم يعلم كذبه إلاّ كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذباً ــ لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، لعدم التعيين فى الحجه أصلاً، كما لا يخفى.

نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجيه، وصلاحيته على ما هو

الفجر لصوم غده وبين أن يحفظه لدفع عطشه الحادث مستقبلاً أو عطش متعلّقه من أهله وعياله، بل لا يبعد أن يحكم بفساد غسله فى الفرض؛ لأنّ صرفه فيه إيقاع نفسه ونفس آخر محترمه فى الهلاكه فيكون محرّماً، ولا يبعد أن يكون احتمال حدوث العطش كافياً فى وجوب الحفظ وعدم جواز إتلاف الماء حيث يجب فى مثل هذه الموارد الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى الأصل.

ومن المرجّحات فى باب التزاحم على ما يقال ما إذا كان أحد التكليفين من قبيل الواجب الذى له بدل بخلاف الواجب الآخر حيث لا يكون له بدل، فإنّه يقدّم فى الامتثال ما ليس له بدل سواء كان البدل للواجب الآخر من البدل العرضى أو الطولى.

فالأوّل: كما إذا كان أحد الواجبين تخييريّاً والواجب الآخر تعيينيّاً، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين أحد عدلى التخييرى والواجب الآخر، ومثله ما إذا كان أحد الواجبين مضيّقاً أو فوريّاً والواجب الآخر موسّعاً أو غير فوريّ، فإنّه يذكر تقديم الواجب التعيينى والإتيان بعدل آخر من التخييرى، ويقدّم الواجب المضيّق ويؤخّر الموسّع إلى فرده غير المزاحم.

ولكنّ الصحيح أن الواجبين لا يدخلان فى المتزاحمين فيه أصلاً، فإنّ التكليف فى ناحيه الموسّع لم يتعلّق إلاّ بصرف وجود الطبيعى حيث يقتضى تحقّقه، وأمّا خصوص أفراده لم يتعلّق الطلب بشىء منها، وكذلك الأمر فى ناحيه الواجب

عليه من عـدم التعين لـذلك لا بهما، هـذا بناءً على حجيه الأمارات من باب الطريقيه، كما هو كـذلك حيث لا يكاد يكون حجه طريقاً إلّا ما احتمل إصابته، فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته، وأما بناءً على حجيتها من باب السببيه فكذلك لو كـان الحجه هو خصوص مـا لم يعلم كـذبه، بـأن لاـ يكون المقتضـى للسـببيه فيها إلّا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على

التخييرى، فـإنّ الوجوب تعلّق بالجامع بين العـدلين ولو كان انتزاعيّاً، ومن الظاهر تمكّن المكلف فى الفرض من الجمع بين امتثال الواجب الموسّع والمضـيّق، وكـذا بين الواجب التخييرى والواجب التعيينى الآـخر، وعـدم محـذور فى فعليّه كلّ من التكليفين بلا حـاجه إلى تصوير الـترتّب وتقـديره بين التكليفين المتعلّق كـلّ واحـد منهمـا بأحـدهما، نعم الـترخيص فى التطبيق على الفرد من الموسّع أو العدل المزاحم للواجب الآخر يمكن أن يكون ترتّبياً على ما تقدم فى البحث فى الأمر بضدّين لهما ثالث.

الثانى: ما إذا كان البدل فى أحد الواجبين المتزاحمين طوليّاً والواجب الآخر ممّا ليس له بدل ولم يتمكن المكلّف من الجمع بين المبدل والواجب الآخر فى الامتثال، كما إذا صاد المحرم فى إحرامه صـيداً وقيل بعدم جواز تأخير كفارته، وإنّه يتعيّن عليه النحر أو الذبح فى مكه أو منى، وكان له مال فدار أمره بين شراء الكفاره به وبين صرفه على الهدى الواجب عليه فى حجّه تمتّعاً، فيقال بلزوم صرفه فى شراء الكفاره، فإنّه واجب لا بدل له، ويصوم بدل الهدى حيث إنّ الصيام بدل الهدى لمن لا يتمكّن منه.

أقول: فى المثال مناقشه، فإنّ كفاره الصيد لها بدل اضطرارى بل لا دليل على وجوب الكفاره فوراً بل الثابت فى كفاره الصيد أنه يذبح أو ينحر بمكه إن كان الصيد

أصالتی الظهور والصدور، لا ـ للتقیه ونحوها، وکذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم أیضاً، وظهوره فیه لو کان هو الآیات والأخبار، ضروره ظهورها فیه، لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الإطمئنان.

وأما لو کان المقتضی للحجیه فی کل واحد من المتعارضین لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین، فیما إذا کانا مؤدیین إلی وجوب الضدین أو لزوم

فی إحرام العمره، وفی منی إذا کان فی إحرام الحج، فالمثال من موارد دوران الأمر بین الواجب الموسّع وبین الواجب المضیّق حیث إنّ الهدی واجب علیه یتعیّن علیه الذبح بمنی یوم النحر.

وقد یقال: یعبّر عن البدل الطولی ما لیس له بدل فی أجزاء الزمان کالواجب المضیّق، بخلاف الموسّع حیث إنّ فرده فی الزمان اللاحق بدل عن فرده فی الزمان الأوّل.

وفیه ما تقدّم من عدم التزاحم بین الواجب المضیّق والموسّع حتّی یلاحظ المرجّح عند التزاحم، وإن اُرید من البدل الطولی ما ذکرنا فیأتی التکلّم فیه فی ذیل المرجّح الآتی.

وهو ما إذا کان أحد التکلیفین مشروطاً بالقدره علی متعلّقه عقلاً والتکلیف الآخر مشروطاً بالقدره علیه شرعاً، حیث ذکروا أنّه یتعیّن علی المکلّف صرف قدرته فی الفرض فیما یعتبر فیه القدره عقلاً، وذلک فإنّه مع امتثال هذا التکلیف یستوفی ملاک الوجود فی متعلّق ذلک التکلیف قطعاً، ولا ـ یحرز فوت ملاک التکلیف الآخر، بخلاف العکس فإنّه مع العکس یعلم بفوت ملاک التکلیف الآخر جزماً حیث إنّ القدره علی المتعلّق فی موارد اشتراط التکلیف بالقدره عقلاً ـ شرط استیفاء الملاک، بخلاف موارد اشتراطه بالقدره شرعاً فإنّها تکون شرطاً فی حدوث الملاک فی

المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامى، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاءً فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلّا أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى، ويحكم فعلاً بغير الإلزامى، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامى، لكفايه عدم تماميه عله الإلزامى فى الحكم بغيره.

متعلّقه؛ ولذا قالوا: إن القدره فى موارد اشتراط القدره عقلًا شرط لتنجّز ذلك التكليف، بخلاف موارد اشتراطه بالقدره شرعاً، ويعلم كون اشتراطه بالقدره عقلًا ترك أخذ القدره فى خطاب ذلك التكليف، بخلاف اشتراطه بالقدره شرعاً فإنّ قدره المكلّف على المتعلّق يؤخذ فى خطاب ذلك التكليف.

وفيه إن اُريد ممّا ذكر أنّ عدم أخذ القدره على المتعلّق فى خطاب تكليف كاشف عن إطلاق ذلك التكليف ثبوتاً بحيث يجعل ذلك التكليف فى حقّ العاجز أيضاً، وأنّ دخل القدره على المتعلّق فيه كدخاله العلم يعتبر فى تنجّزه عقلًا، وكذا يكون الملاك فى المتعلّق موجوداً فى صوره عجز المكلف أيضاً، ويفوت عنه ذلك الملاك غايه الأمر يكون معذوراً فى فوته إن لم يكن من ناحيته تفويت، بخلاف التكليف المعتبر فيه القدره شرعاً فإنّ الملاك فيه دائر مدار القدره عليه، فلا يلزم من تقديم التكليف المشروط بالقدره العقليّه محذور ولا تفويت ملاك، بخلاف العكس، فيرد عليه أنّ اعتبار التكليف على المكلّف يكون لغرض كونه بوصوله إلى المكلف داعياً له إلى الإتيان بالمتعلّق أو الاجتناب عنه، وهذا الغرض لا يحصل إلّا بالإضافه إلى القادر؛ ولذا يكون توجيه خطابه إلى العاجز عن المتعلّق قبيحاً، بخلاف غير العالم بالتكليف فإنّ التكليف يمكن أن يكون داعياً له على الإتيان بالمتعلّق فى موارد احتماله ولو بترغيبه أو أمره بالاحتياط أو لتوجيه خطابه إليه لأن يصل إليه ويكون

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً لو كان قضيه الإعتبار هو لزوم البناء والإلتزام بما يؤدى إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الإلتزام به، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحاً، ضروره عدم إمكان الإلتزام بحكمين فى موضوع واحد من الأحكام، إلّا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقه الإلتزاميه للأحكام الواقعيه فضلاً عن الظاهريه، كما مر تحقيقه.

داعياً له إلى رعايته.

وعلى الجمله جعل التكليف ثبوتاً فى حق العاجز كالغافل لغو، ولكن لامتناع تقييد التكليف بصوره الالتفات إليه يكون له إطلاق ذاتى من غير أن يكون فيه غرض البعث فى صوره الغفله، بخلاف جعله فى حقّ الجاهل الملتفت فإنّه ثبوتاً مجعول فى حقّه، والغرض منه دعوته إلى الامتثال ولو بنحو الاحتياط، وعلى ذلك فلا يكون لخطاب التكليف كشف فى موارد اعتبار القدره العقليّه أيضاً لكون الملاک فى متعلّقه حاصلاً مطلقاً، وأنّ القدره عليه شرط فى استيفاء ملاكه لا فى أصل الملاک.

ومع الإغماض عما ذكرنا فلا موجب لتقديم التكليف الذى هو مشروط بالقدره على متعلّقه عقلاً، فإنّ المفروض أنّ المكلّف قادر على الإتيان بمتعلّق التكليف الآخر أيضاً، فيكون الملاک الملزم فيه أيضاً موجوداً بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه، فيكون الإتيان بالتكليف المشروط بالقدره عقلاً موجباً لفوت هذا الملاک فى ظرف كان الاستيفاء ممكناً.

وعلى الجمله الكاشف عن الملاک فى المتعلّق هو طلب المولى وأمره، والمفروض فى المقام ـ بناءً على أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه ـ تحقّق القدره بالإضافه إلى كلّ من العملين، فالملاک فى المشروط بالقدره شرعاً أى ما ورد التقييد بالقدره فى خطابه كالملاک فى التكليف الآخر المشروط بالقدره عقلاً

وحكم التعارض بناءً على السببيه فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها فى الجمله، حسبما فصلناه فى مسأله الضد، وإلاّ فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامى، لو لم يكن فى الآخر مقتضياً لغير الإلزامى، وإلاّ فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم.

موجود، فاللازم فى تقديم الثانى على الأوّل من ثبوت مرجّح.

نعم لو كان المراد من القدره الشرعيه المأخوذه فى موضوع أحد التكليفين غير ما تقدّم، بأن كان المراد ما يدخل فيها عدم اشتغال عهده المكلف بتكليف آخر مشروط بالقدره العقليّه بحيث لا يجتمع امتثاله مع المشروط بالقدره الشرعيّه يقدّم المشروط بالقدره العقليّه لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين، بل لأنّ حصول التكليف الآخر يوجب ارتفاع الموضوع للتكليف المشروط بالقدره الشرعيه.

والمتحصّل أنّ كلّ مورد تكون فعليّه أحد التكليفين موجبه لعدم حصول الموضوع للتكليف الآخر أو ارتفاعه لا يكون المفروض من التزاحم بين التكليفين، وإنّما التزاحم بينهما فيما كان كلاـ التكليفين فعليّين لتمام الموضوع لكلّ منهما، ولكن كان صرف القدره على أحدهما موجباً لارتفاع التكليف الآخر بارتفاع القدره على امتثاله.

نعم إذا كان للمشروط بالقدره الشّرعيه يعنى: ما أُخذ فى خطاب الأمر به القدره عليه، أو ما فهم هذا الأخذ من خطاب آخر بأن جعل له بدل عند الاضطرار وعدم التمكّن منه، حيث يفهم من جعل البدل أنّ الأمر بالمبدل عند القدره عليه، فإن دار أمر المكلّف بأن يصرف قدرته فيما ليس له بدل، أو أن يصرفه فيما له بدل اضطرارى لا يبعد أن يتعيّن صرفها على ما ليس له بدل اضطرارى مع الإتيان بالبدل الاضطرارى بعده، فإنّ المكلّف إذا صرف قدرته على ذلك الواجب وأتى بعده بالبدل الاضطرارى

هذا هو قضيه القاعده فی تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف فی أحد المتعارضين أو فی كليهما، كما هو قضيه ما يتراءی مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا ـ دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه على التصرف فی أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته فی

يحتمل أن يفوت منه الملاك الملزم أصلًا، لاحتمال أن يكون الملاك الاضطراری بعد ارتفاع القدره على مبدله وتعلّق الأمر ببدله كافياً بتمام ملاک مبدله، وظهور الخطاب الاضطراری فی حفظ القدره على مبدله إنما هو فيما إذا لم يكن صرفها فی واجب آخر فعلی.

عدم وقوع التعارض بين دليل جزئيّه شیء وجزئيّه الآخر أو شرطيّته إلاّ عند عدم التمكّن من الجمع بينهما ولكن بين خطابيهما جمع عرفی

وقد يقال: من صغريات ذلک ما إذا كان المكلّف واجداً لمقدار من الماء ولا يكفی إلاّ لوضوئه أو تطهير بدنه أو ثوبه، حيث إنّ الوضوء يعتبر فی الصلاه عند التمكّن منه كما هو المستفاد من قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً»(۱) بخلاف تطهير الثوب والبدن، فإنّ المعتبر فيه القدره عليه عقلاً فيقدّم تطهير الثوب والبدن ويتيمّم للصلاه بعده.

وفيه ما تقدّم من أنّ الأمر بالوضوء وكذا الأمر بتطهير الثوب إرشاد إلى دخاله كلّ منهما فی الصلاه، وبما أنّ اعتبار كلّ منهما فی الفرض يوجب سقوط الصلاه رأساً فنعلم إجمالاً ـ عدم اعتبارهما فيها معاً فيكون ما دلّ على وجوب الصلاه فی الفرض مجملاً مردّداً أمرها بين الصلاه مع طهاره الثوب أو البدن مع التيمّم لها، أو الصلاه مع

۱– ۱) سوره النساء: الآيه ۴۳.

الصور السابقه، مع أن فى الجمع كـذلك أيضاً طرحاً للأماره أو الأمارتين، ضـروره سـقوط أصاله الظهور فى أحـدهما أو كليهما معـه، وقـد عرفت أن التعـارض بين الظهـورين فيمـا كـان سـنديهما قطعيين، وفى السـندين إذا كانـا ظنيين، وقـد عرفت أن قضـيه التعارض إنما هو سقوط المتعارضين فى خصوص كل ما يؤديان إليه من

الوضوء مع نجاسه الثوب والبدن، وبما أنّه لا معيّن فى البين فيرجع إلى أصاله عدم التعيين فى كلّ منهما، ونتيجه ذلك التخيير.

نعم الأحوط صرف الماء أوّلاً فى تطهير الثوب أو البدن ثمّ التيمم للصلاه.

وقـد يقـال فى المقـام يقع التعـارض فى الفرض بين مـا دلّ على اعتبـار الوضوء فى الصـلاه وبين مـا دلّ على اعتبار طهاره الثوب والبدن، وبما أنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد فيقدّم.

ولكن لا ـ يمكن المساعـده عليه فـإنّ الأمر بالوضوء أو تطهير الثوب ـ كما ذكرنا ـ إرشادى ومعنى الأمر الإرشادى أنّه لا تتحقّق الصـلاه بدون الوضوء سواء تمكّن منه أم لا، كما أنّ مقتضى الأمر بتطهير الثوب أنّه لا تكون الصلاه بدون الطهاره من الخبث بلا فرق بين التمكّن منه وعـدمه، ولا ـ زم الإطلا ـ قين سـقوط الأـمر بالمشـروط، وليس خطاب الإرشاد إلى الشـرطيّه والجزئيّه كإطلاق الواجب النفسـى من أنّه يجب على المتمكّن منه سواء وجب على المتمكّن عمـل آخر أم لا؛ ليقع التعارض بينهما مع العلم بعـدم وجوب أحدهما من غير تعيين.

وعلى الجمله مفـاد خطـاب الإرشاد إلى شـرطيّه شـىء دخالته فى الواجب من غير نظر إلى نفى دخاله الآخر فيه أو إثبات دخالته، فالتعارض بالمعنى المصـطلح لا يكون فى الأوامر الإرشاديّه إلى الجزئيّه والشـرطيه والمانعيّه بالإضافه إلى المأمور به عند التمكّن من الإتيان بها جميعاً.

ص : ۱۲۸

الحكمين، لا ـ بقاؤهما على الحجيه بما يتصرف فيهما أو فى أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعينه، فإن أولويته من قبيل الأولويه فى أولى الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

نعم تكون خطاباتها متعارضه فيما إذا علم بعدم سقوط أصل الواجب النفسى عن المكلّف عند عدم التمكّن من الجمع بين اثنين منها أو أكثر من اثنين، فيقتضى خطاب الشرطيّه أو الجزئيّه فى ناحيه كلّ منهما اعتباره فى الواجب النفسى بعينه، وإذا اقتضى كلّ منهما اعتباره بعينه فيؤخذ بأصل الاعتبار حيث يحتمل أصل الاعتبار فى ناحيه كلّ منهما، ويرفع اليد عن كون اعتباره بعينه، بعين الجمع الذى ذكرنا فى الواجبين كالظهر والجمعه.

وبتعبير آخر يكون هذا من موارد الجمع العرفى، ولا تصل النوبه إلى ملاحظه الترجيح ليقال إنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد، بل الكتاب المجيد أيضاً من الخطابات الناظره إلى الإرشاد إلى الشرطيّه بالإضافه إلى الوضوء والغسل، وبينه وبين الخطاب الوارد فى شرطيّه طهاره الثوب والبدن فى الصلاه عند عدم التمكّن من الجمع بينهما وتمكّنه من كلّ منهما جمع عرفى على ما بيّناه.

نعم إذا لم يكن لدليل الاشتراط والجزئيّه إطلاق فى ناحيه أحدهما بعينه يعتبر ما فيه إطلاق، ومع عدم الإطلاق فى ناحيه شىء منهما والعلم باعتبار أحدهما فى هذا الحال يرجع إلى الأصل العملى، ومقتضاه التخيير كما تقدّم.

عدم التزاحم فى موارد تعذّر أحد الشرطين أو الجزأين أو الشرط أو الجزء

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما فى العروه من أنّه إذا لم يتمكّن فى صلاه من الجمع بين

القيام مع الركوع والسجود الاختياريين بأن يصلّى قائماً مع الإيماء لهما وبين الصلاه جالساً مع الركوع والسجود الاختياريين، أنّه إذا أمكن تكرار الصلاه تاره بالقيام مع الإيماء واُخرى جالساً مع الركوع والسجود، وأنّه يتخيّر مع عدم التمكّن من التكرار لا يمكن المساعده عليه، فإنّ الجمع بينهما فيما إذا اُحرز اعتبار أحدهما بعينه بأن دار أمر الواجب بين المتباينين، وأمّا مع احتمال اعتبار أحدهما يكون مقتضى الجمع التخيير بينهما، وما عن النائينى قدس سره فى تعليقته فى أحد الموضعين من تقديم القيام؛ لكون ظرف امتثاله أسبق، وفى موضع آخر تقديم الركوع والسجود الاختياريين؛ لكونهما أهمّ لا يمكن المساعده عليه؛ لخروج المقام عن المتزاحمين.

ص : ١٣٠

فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظه القاعده فى تعارضها[۱]. وإلّا فربما يدعى الإجم_اع على عدم سقوط كلا المتع_ارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحد من الأخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا

حكم المتعارضين

اشاره

[۱] المراد بمقتضى القاعده النظر إلى أصل دليل الاعتبار فى كلّ من المتعارضين سواء كان المتعارضان فردين من نوع واحد من الأماره أو كان كلّ منهما من نوع غير النوع الآخر، وقام الدليل على اعتبار كلّ من النوعين مع قطع النظر عن صوره التعارض، وقد تقدّم أنّ القاعده الأوّليه عدم اعتبار شيء من المتعارضين، لا بالإضافه إلى مدلولهما المطابقى ولا إلى مدلولهما الالتزامى، خلافاً للماتن قدس سره حيث اقتصر فى سقوطهما عن الاعتبار بالإضافه إلى مدلولهما المطابقى لا ـ بالإضافه إلى المدلول الالتزامى، إذ يتفقان فيه، فإنّ أحدهما لا بعينه مما لم يحرز كذبه باق تحت دليل الاعتبار، ويمكن به نفى الثالث، وقد ذكروا أنّ المتعارضين فيما كانا من قبيل خبر العدل أو الثقه فى الأحكام الشرعيّه العمليّه يعتبران على وجه التخيير مطلقاً، كما هو مختار الماتن ۱ حيث التزم بأنّ ملاحظه المرجّحات على نحو الاستحباب والأفضليّه أو التخيير بعد فقد المرجّحات المنصوصه، أو بعد فقد مطلق المرجّح كما ذهب إلى كلّ منهما جمع.

ولا يخفى أنّه لو تمّ شيء مما ذكر بقيام دليل معتبر عليه فيؤخذ بمقتضاه، وإلّا فإن دار أمر الحجّه فيهما بين التعيين والتخيير يؤخذ بالتعيين، للعلم بصحه الاستناد إليه تنجيزاً وتقديراً، وأمّا الآخر فلم تحرز صحه الاستناد إليه بل مقتضى الاستصحاب عدم تعلّق الاعتبار به لا بنحو التعيين ولا بنحو التخيير، وإن لم يكن

لم تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو الإقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته، والأصل عدم حجيه ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعى الإجماع أيضاً على حجيه خصوص الراجح، واستُدلّ عليه[١] بوجوه اُخر، أحسنها الأخبار وهى على طوائف:

الأمر دائراً بينهما بل احتمل الاعتبار فى المتعارضين بنحو التخيير أو بنحو التعيين فالأصل عدم اعتبارهما تخييريّاً ولا اعتبار أحدهما تعيينيّاً.

وعلى الجمله ففى دوران الحجّه بين كونها تخييريّه أو تعيينيّه يتعيّن الأخذ باحتمال التعيين، وأمّا إذا احتمل عدم حجيّه شىء منهما لا تعييناً ولا تخييراً فلا يجوز الاعتماد على شىء منهما.

لا يقال: إذا اُحرز اعتبار المتعارضين فى الجمله ودار أمره بنحو التخيير والتعيين فلم لا يؤخذ بالتخيير نظير دوران أمر الواجب بين كونه تخييرياً أو تعيينياً، حيث إنّ مقتضى أصاله البراءه الجاريه فى ناحيه التعيين جواز الاكتفاء بالجامع بينهما المعبّر عن ذلك بالتخيير.

فإنّه يقال: الفرق هو أنّ المطلوب من الأثر فى باب الحجج التنجيز والتعذير عند الاستناد إليه فى العمل، ومعنى التخيير فى الحجّه أنّه يصير معتبراً عند الأخذ، لا تعلّق الاعتبار بالجامع نظير تعلّق التكليف بالجامع بين العملين، فإنّ التخيير فى الطريق بهذا المعنى غير معقول، فالاستصحاب فى عدم جواز الاستناد إلى ما يحتمل فيه أصل الاعتبار وعدم اعتباره فى مقام العمل جار بلا معارض، ولا يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم اعتبار ما يعلم اعتباره تخييراً أو تعييناً؛ لأنّه إن اُريد إثبات تعلّق الاعتبار بالآخر أيضاً وجواز الاستناد إليه فهو مثبت، وإن اُريد نفى كونه منجّزاً أو معذّراً وعدم جواز الاستناد إليه فجوازه والتعذير فيه قطعىّ.

[١] يعنى يستدلّ على الترجيح بين الخبرين المتعارضين بوجوه أحسنها

الأخبار، والأخبار الوارده فى المتعارضين على طوائف:

منها: ما ظاهره التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً، أى من غير دلاله لها على رعايه الترجيح كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام ورواه فى الوسائل عن كتاب الاحتجاج لأحمد بن على بن أبى طالب الطبرى مرفوعاً إلى الحسن بن الجهم: «قال قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللّه عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقه بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»(1) وهذا الخبر لا بأس بدلاله ذيله على التخيير بين المتعارضين ولكن لضعف سنده لا يمكن الاعتماد عليه. وخبر الحارث بن المغيره عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقه فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»(2) والسند فيه كما فى قبله، فإنّه رواه الطبرسى أيضاً مرفوعاً عن الحارث بن المغيره ودلالته على التخيير والتوسعه غير بعيده.

ومنها: صحيحه على بن مهزيار التى رواها الشيخ «باسناده عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب لعبداللّه بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبداللّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم: صلّها فى المحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلاّ على

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۲۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

۲- ۲) المصدر السابق: ۱۲۲، الحديث ۴۱.

منهـا: مـا دلّ على التخيير على الإطلاـق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضـا عليه السـلام : (قلت: يجيئنـا الرجلاـن وكلاهمـا ثقه بحـديثين مختلفين ولاـ يعلم أىـّهمـا الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخـذت). وخبر الحارث بن المغيره، عن أبى عبد اللّه عليه السلام : (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه، فموسع عليك

الأرض فوقّع عليه السلام : موسّع عليك بأيّه عملت»(۱).

ومكـاتبه محمـد بن عبـداللّه بن جعفر الحميرى إلى صـاحب الزمـان عليه السـلام وفيهـا «قـال عليه السـلام فى الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما، فإذا انتقل من حاله إلى اُخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر، فإنّه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثمّ جلس ثمّ قـام فليس عليه فى القيام بعـد القعود تكبير، وكـذلك التشـهد الأوّل يجرى هـذا المجرى، وبأيّهما أخـذت من جهه التسليم كان صواباً»(۲).

ولكن لا يخفى عدم دلاله شىء منهما على التخيير بين المتعارضين. أمّا صحيحه على بن مهزيار فالتخيير واقعى للجمع العرفى بين الحـديثين؛ لأنّ أحدهما ظاهر فى اعتبار الصـلاه على الأرض فى نافله الفجر بمعنى عدم جوازها على المحمل، والاُخرى نصّ فى جوازهـا فيه فيحمـل النهى عن العباده على الكراهه بمعنى قلّه الثواب، وكـذلك فى المكاتبه وأنّ التكبيره فى القيام بعـد الجلوس من السجده الثانيه أو عند القيام من التشهد ليست كالتكبيره فى ساير الحالات، وأنّ الأولى منها هو الذكر الخاصّ.

وقول الماتن قدس سره : «إلى غير ذلك» لعلّه يشـير إلى موثّقه سـماعه عن أبى عبداللّه عليه السلام «قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر

۱- ۱) المصدر السابق: الحديث ۴۴.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۶:۳۶۲، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحديث ۸.

حتی تری القائم فترد علیه). ومکاتبه عبد اللّه بن محمد إلی أبی الحسن علیه السلام (اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد اللّه علیه السلام ، فی رکعتی الفجر، فروی بعضهم: صل فی المحمل، وروی بعضهم: لا تصلها إلاّ فی الأرض، فوقع علیه السلام : موسع علیک بأیه عملت) و مکاتبه الحمیری إلی الحجه علیه السلام إلی أن قال فی

بأخذه، والآخر ینهاه عنه، کیف یصنع؟ قال: یرجئه حتی یلقی من یخبره، فهو فی سعه حتی یلقاه»(۱).

ولکن لا یخفی أنّ المفروض فیها دوران الأمر بین المحذورین فیما إذا لم یکن الأمر والنهی قابلین للجمع العرفی المتقدّم فی صحیحه علی بن مهزیار والمکاتبه، ومع عدم إمکان الاحتیاط یکون _ فی مورد دوران المحذورین _ التخییر عملاً.

وعلی الجمله ما هو تامّ سنداً لا دلاله له علی التخییر بین المتعارضین، وما هو غیر معتبر سنداً دلالته علی التخییر لا تفید شیئاً.

ودعوی انجبار ضعف السند بالشهره کما یظهر بملاحظه کلام الکلینی قدس سره وغیره لا تمکن المساعده علیها، فإنّ الکلینی قدس سره قد أخذ التخییر بین المتعارضین من بعض ما ورد من التخییر فی موارد الجمع العرفیّ کصحیحه علی بن مهزیار، وقد ذکرنا خروج مثلها عن مورد الکلام، وقد ذکر فی دیباجه الکافی: «فاعلم یا أخی أرشدک اللّه، أنّه لا یسع أحداً تمییز شیء مما اختلف الروایه فیه عن العلماء برأیه إلاّ علی ما أطلقه العالم بقوله علیه السلام : واعرضوهما علی کتاب اللّه فما وافق کتاب اللّه عز وجلّ فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فردّوه، وقوله علیه السلام : دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد فی خلافهم، وقوله علیه السلام : خذوا بالمجمع علیه، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۰۸، من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵.

الجواب عن ذلك حديثان . . . إلى أن قال عليه السلام (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

ومنها: ما دلّ على التوقف مطلقاً[١].

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائط منها.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصه ومرجحات منصوصه.

ونحن لاـ نعرف من جميع ذلك إلاّـ أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام : وبأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»(١).

[١] إن كان المراد مما دلّ على التوقّف مطلقاً ما ورد في التوقّف في مطلق الشبهه والأمر بالاحتياط فيها، فتلك الأخبار خارجه عن محل الكلام في المقام، وقد تعرّضنا لها في بحث أصاله البراءه(٢) وبيّنا وجه الجمع بينها وبين ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات، والكلام في المقام في الخبرين المتعارضين، وإن أراد أنّه قد ورد في الخبرين المتعارضين الأمر بالتوقّف والاحتياط بالخصوص من غير تفصيل فلا نعرفه إلّا ما يمكن أن يقال بظهور موثقه سماعه المتقدّمه(٣) في ذلك، ولكن قد تقدّم أنّ المفروض فيها دوران الأمر بين المحذورين وإمكان الوصول إلى إحراز الواقع بالرجوع إلى الإمام عليه السلام وعدم شيء في الارتكاب إلى زمان الوصول، ولا دلاله لها على وجوب التوقّف والاحتياط في الخبرين المتعارضين.

١- ١) المصدر السابق: ١١٢، الحديث ١٩.
٢- ٢) دروس في مسائل علم الاُصول ٣:٢٨٤ فما بعد.
٣- ٣) مرّ تخريجه آنفاً.

من مخـالفه القوم وموافقه الكتـاب والسـنه، والأعـدليه، والأصـدقيه، والأـفقهيه والأـورعيه، والأـوثقيه، والشـهره على اختلافهـا فى الإقتصار على بعضها وفى الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مكاتبه محمد بن على بن عيسى التى رواها ابن إدريس فى آخر السـرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لعلى بن محمـد، أنّ محمـد بن على بن عيسـى كتب إليه: «عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجـدادك صـلوات اللّه عليهم قد اختلف علينـا فيه، كيف العمـل به على اختلاـفه أو الردّ إليـك فيمـا اختلف فيه؟ فكتب: مـا علمتم أنّه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»(۱) تدلّ على وجوب التوقّف عند تعارض الأحاديث.

نعم قـد ورد الأـمر بالتوقف بعـد ما فرض السائل تساوى الروايتين فى المرجحات الوارده فيها، كما أنّه قـد ورد فيما رواه ابن أبى جمهور الأحسائى فى «عوالى اللآلى» عن العلّامه مرفوعاً إلى زراره الأخـذ بما يوافق الاحتياط منهما بعـد فقد المرجّحات الوارده فيهـا فى أحـد المتعارضـين قال: سألت أبا جعفر عليه السـلام فقلت: «جعلت فـداك يأتى عنكم الخبران أو الحـديثان المتعارضان فبأيّهما آخـذ؟ فقال عليه السـلام : يا زراره خذ بما اشـتهر بين أصـحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سـيّدى إنّهما معاً مشـهوران مروّيـان مأثوران عنكم، فقال عليه السـلام : خـذ بقول أعـدلهما عنـدك وأوثقهما فى نفسك، فقلت: إنّهما معاً عـدلان مرضـيّان موثّقان، فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامّه فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف

۱- ۱) السرائر ۳:۵۴۸.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبه لأقوائيه ذى المزيه وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامه (أعلى اللّه مقامه)، أو المفيده للظن، كما ربما يظهر من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصه فى الأخبار هو المقبوله والمرفوعه[١] مع اختلافهما وضعف سند المرفوعه جدّاً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال.

أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»(١).

ولا- يخفى أنّ ظاهر هذه المرفوعه كون أحد الخبرين موافقاً للاحتياط مرجحاً له فى مقام المعارضه لا أنّه يجب الاحتياط فى الواقعه بعد فقد المرجحات.

المرجحات لأحد المتعارضين

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنّ المقبوله والمرفوعه من بين أخبار الترجيح أجمع خبرين للمزايا المنصوصه لأحد المتعارضين على الآخر، ولكن ضعف سند المرفوعه وضعف دلالتهما على لزوم الترجيح فى مقام الإفتاء، لاختصاصهما بالترجيح فى مقام القضاء والخصومه يمنعان من الالتزام بلزوم الترجيح بين المتعارضين فى مقام الإفتاء، ويشكل رفع اليد بهما عن إطلاقات التخيير فى الطائفه الاُولى من الأخبار، والمتعيّن لزوم الاقتصار فى الترجيح على مقام القضاء وفصل

١- ١) مستدرك الوسائل ١٧:٣٠٣، الباب ٩. عن غوالى اللآلى.

الخصومه؛ لأنّ فصل الخصوصه لا يمكن بالتخيير؛ لأنّ كلاًّ من المترافعين يختار ما هو أصلح له؛ ولذا أمر عليه السلام مع عدم المرجّحات الوارده فيها بتأخير الواقعه إلى لقائه، وهذا بخلاف مقام الإفتاء، ولو قيل بظهورهما فى الترجيح فى مقام الإفتاء أيضاً فشمولهما لمثل زماننا ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام غير ظاهر، لضعف المرفوعه سنداً، واختصاص المقبوله بصوره التمكّن من لقائه عليه السلام ؛ ولذا ما أُرجع إلى التخيير بعد فقد المرجحات.

مع أنّه لو التزمنا بلزوم الترجيح بلا فرق بين الزمانين لزم حمل إطلاقات التخيير وما لم يستفصل فيها من وجود المرجح وعدمه على الفرض النادر، حيث إنّ كون المتعارضين متساويين من جميع الجهات صوره نادره، فالمتعيّن على تقدير ظهور المقبوله فى لزوم الترجيح حتى فى مقام الإفتاء حملها على صوره التمكّن من لقائه عليه السلام ، أو حمل الترجيح بالمرجحات مطلقاً على الاستحباب، ويشهد لكون الترجيح بها استحبابى اختلاف الروايات الوارده فى المرجحات من حيث تعدادها وتقديم بعضها على بعض وبهذا _ أى بالاختلاف الكثير بين أخبار الترجيح حيث يعدّ قرينه على الاستحباب _ يظهر الحال فى ساير أخبار الترجيح، وأنّ الحكم بالترجيح فيها أيضاً استحبابى.

ثمّ أشار قدس سره إلى أخبار الترجيح بموافقه الكتاب أو مخالفه القوم، فذكر فى كون تلك الأخبار فى بيان المرجّح لأحد المتعارضين تأمّل وإشكال، ووجهه أنّ الخبر المخالف للكتاب العزيز فى نفسه لا يكون حجّه بشهاده ما ورد فى أنّه: «زخرف»(1)

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۱۰ و ۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۲ و ۱۴.

و«باطل»(۱) و«لیس بشـیء»(۲) أو «لـم نقله»(۳) أو «اضـربوه علی الجـدار»(۴)، وکـذا الخـبر «الموافق للقوم»(۵) فإنّ أصاله عـدم صـدوره تقیّه مع ملاـحظه الخبر الآـخر المخـالف لهم غیر جـاریه للوثوق بصـدوره تقیّه، فیکون مثـل هـذه الأخبار فی مقام تمییز الحجّه عن اللاـحجّه، لا فی مقام ترجیـح أحـد المتعارضـین علی الآخر، ولو تمّ ظهورها فی الترجیـح أیضاً فلابـد من حملها علی تمییز الحجّه عن اللاحجّه، أو علی اسـتحباب الترجیـح ولو بأن یحمل بعض تلک الأخبار علی تمییز الحجّه عن اللاحجّه وبعضـها الآخر علی اسـتحباب الترجیـح، وأیضاً لو کان الترجیـح بین المتعارضـین أمراً لازماً لزم تقیید التقیید فی أخبار الترجیح وهی آبیه عن التقییـد، وکیف یمکن التقییـد فی مثـل: «مـا خالف الکتاب زخرف باطل لم نقله» بأن یحمل علی صوره فقـد المرجـح للخبر الآخر؟

أقول: ما ذکر قدس سره من کون مورد المرفوعه کالمقبوله الحکومه وفصل الخصومه من سهو القلم، فلیس فی المرفوعه ما یدلّ علی ذلـک، وأمّـا مـا ذکره من التخییر لا یناسب فصل الخصومه، فیقال(۶): إنّـه مبنیّ علی أن یکـون التخییر فی المتعارضـین فی المسأله الفرعیّه، وأمّا إذا کان فی المسأله الاُصولیّه فیتعیّن علی الحاکم الأخذ بأحد

۱- ۱) المصدر السابق: ۱۲۳، الحدیث ۴۸.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۲:۳۹، الباب ۱۵ من أبواب مقدمات الطلاق، الحدیث ۷.

۳- ۳) انظر وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

۴- ۴) لم نعثر علیه.

۵- ۵) وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹.

۶- ۶) فوائد الاُصول ۴:۷۷۲.

المتعارضين والقضاء على مقتضى مفاده، فترفع المخاصمه بين المترافعين، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ المفروض فى المقبوله تعدّد الحاكم والمخاصمه عندهما بتراضى المترافعين بحكمهما باختيار أحدهما من قبل أحدهما واختيار الآخر من قبل الآخر وأنّهما اختلفا فى الحكم ولا مزيّه لأحد الحاكمين على الآخر فى الصفات من العداله والوثوق والفقاهه، فأرجع الإمام عليه السلام المترافعين إلى النظر فى مستند الحكمين والأخذ بالروايه التى لها مزيّه على الآخر بحسب ما ذكر فيها من المرجّحات، وبعد تساوى الروايتين فى المرجّحات فلا يفيد الحكم بالتخيير بين الروايتين حتّى بناءً على التخيير فى المسأله الأُصوليّه. وعلى الجمله إنّما ترتفع المنازعه فى غير صوره تعدّد الحاكم فيما كان التخيير فى المسأله الأُصوليّه، وأمّا مع تعدّده كما فى مفروض الروايه فلا؛ لأنّ كلًّا من الحاكمين أو من المترافعين يختار لما هو أصلح بالإضافه إليه، أو من ترافع إليه ورضى بقضائه.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ المذكور فى المقبوله أوّلاً من مرجّحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى، وبعد تساويهما فى الصفات المذكور فيها من مرجّحات إحدى الروايتين على الأُخرى فى مقام المعارضه، وحيث إنّ ظاهر المقبوله أنّ المنشأ بين المتخاصمين جهلهما بحكم الواقعه بالشبهه الحكميّه فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفى المراجعه إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند، وعلى ذلك فلا يحتمل الفرق فى الترجيح فى الفتوى بين أن يكون فى تلك الواقعه مرافعه أم لا، وكذا فى ترجيح المستند، سواء قيل بعد فقد الترجيح فى الخبرين بتساقطهما أو بالاحتياط أو بالتخيير، فما عن الماتن قدس سره من احتمال اختصاص الترجيح فى خصوص باب القضاء

لقوه احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه وفصل الخصومه كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدى منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظه أن رفع الخصومه بالحكومه فى صوره تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون

والمرافعه لا- يمكن المساعده عليه، هذا بالإضافه إلى المقبوله، وقد ذكرنا فى بحث القضاء عدم التوثيق لعمر بن حنظله، وأنّ دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور المنكشف عن فتواهم بحرمه ما يأخذه الشخص بالمحاكمه إلى قضاه الجور وإن كان حقّه ثابتاً لا يمكن المساعده عليها، حيث لم يذكر هذا الحكم إلاّ فى كلام بعضهم وإن لم يرد هذا فى غيرها من الروايات وسمّى بذلك الروايه مقبوله، ولكن ذكرنا أخيراً أنّ عمر بن حنظله من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، وهذا يوجب اعتبار خبره لكون ذلك يكشف عن حسن ظاهره فى عصره.

ثمّ إنّ بعض(۱) من التزم باعتبار المقبوله سنداً اختار التعدّى من المرجّحات الوارده فيها لأحد الخبرين المتعارضين إلى غيرها، حيث إنّ تعليل الأخذ بالخبر المشهور فيها بأنّ المجمع عليه لا- ريب فيه يراد منه نفى الريب بالإضافه إلى الخبر الشاذ لا نفى الريب حقيقه، وإلاّ- لم يكن وجه للأخذ بالشّاذ فيما كان راويه أو الحاكم به أفقه وأصدق من الآخر؛ لأنّ اعتبار الحكم من الحاكم والفتوى من الفقيه طريقىّ، لا- يعتنى بحكمه وفتواه إذا علم بطلان مستنده، وأيضاً علّل الحكم بالروايه المخالفه للعامّه؛ بأنّ الرشد فى خلافهم، ومن الظاهر أنّ الرشد والاهتداء بالحق فيه ليس إلاّ إضافيّاً، فيلزم اعتبار الأقربيّه فى كلّ خبرين متعارضين ولو بلحاظ الإضافه إلى الآخر وبلحاظ أمر آخر.

۱- ۱) فرائد الأُصول ۴:۷۷.

إلاّـ بالترجيح ولـذا أمر عليه السـلام بإرجـاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صوره تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبه الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الروايه فى وجوبه مطلقاً ولو فى غير مورد الحكومه، كما لا يخفى.

ولكن لا يخفى ما فى التعـدّى، فإنّ الشـهره فى إحـدى الروايتين بين رواه الحديث بحسب النقل وطبقات النقل توجب الاطمينان بصـدورها عن المعصوم فلاـ يمكن التعـدّى إلى مزيّه لا توجب الاطمينان بالصـدور، بل قـد يقال كون إحـدى الروايتين المجمع عليهـا بين الرواه ومن حيث النقـل يوجب دخولهـا فى السـنه، فلاـ يكون الخبر الشاذ المخالف له حجّه فى نفسه، كما يفصـح عن ذلك صـحيحه أيوب بن الحرّ عن أبى عبداللّه عليه السـلام : «كلّ شـىء مردود إلى الكتاب والسنه، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف»(۱).

ولاـ ينـافى ذلـك فرض الشـهره فى كلتـا الروايتين، فـإنّ الشـهره لغه الظهور، ويمكن صـدور كلاـ الخبرين ظاهراً مع تنافيهما فى مدلولهما مع كون الخلل فى أحدهما من جهه اُخرى كصدوره تقيه ونحوها.

وذكر بعض(۲) الأجلّه طاب ثراه أنّ المراد بالشـهره فى المقبوله الشـهره من حيث الفتوى، فإنّ الشـهره فى الروايه مع عـدم العمل بهـا إلاّـ من شـاذ توجب كونهـا ممـا فيها ريب، لا مما لا ريب فيه، فإنّ إعراض المشـهور عن روايه وعـدم العمل بها يكشف عن الخلل فيها، وإنّ صدورها لجهات اُخرى غير بيان الواقع.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الشهره الوارده فى المقبوله ظاهرها الشهره فى الروايه؛

---

۱ – ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۴.

۲ – ۲) وسائل الشیعه ۲:۷۰.

وإن أبيت إلّا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین، فلا مجال لتقیید إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا یتمکن من لقاء الإمام علیه السلام بهما، لقصور المرفوعه سنداً وقصور المقبوله دلالهً، لإختصاصها بزمان التمکن من لقائه علیه السلام ، ولذا ما أرجع إلی التخییر بعد فقد الترجیح، مع أن تقیید الإطلاقات الوارده فی مقام

ولذا فرض الراوی تساوی الخبرین فی الشهره بـ«رواهما الثقات عنکم» ولو کان المراد من الشهره الشهره الفتوائیه فی مقابل عمل الشاذ لا تتحقق الشهره فی کلّ من الخبرین.

والمتحصّل ممّا ذکرنا أنّ المستفاد من المقبوله أنّ الشهره فی الروایه مرجّح فی تعارض الروایتین، هذا بالإضافه إلی المقبوله.

وأمّا المرفوعه فمع الغض عن سندها فمدلولها مقطوع البطلان، فهی إمّا لم تصدر عن الإمام علیه السلام أو وقع الغلط فی نقلها، فإنّ الوارد فیها الترجیح بصفات الراوی من الأعدلیّه والأوثقیّه بعد فرض الشهره فی کلتا الروایتین، ومن الظاهر أنّه مع فرض الشهره فی الروایتین بحسب الروایه لا قیمه لکون راوی إحداهما أعدل بالإضافه إلی راوی الاُخری، فإنّه لا یمکن فرض وحده الراوی فی ناحیه کلّ منهما لیری أنّ أحدهما أعدل من راوی الاُخری أو أوثق، وفرض فیها تساوی الروایتین فی کونهما موافقین للاحتیاط أو مخالفین له، وعدّ فیها کون الاحتیاط من المرجّحات.

وقد تلخّص من جمیع ما ذکرنا أنّ المقبوله علی تقدیر تمامیه سندها لا تدلّ علی الترجیح بصفات الراوی، حیث إنّ الوارد فیها ترجیح أحد الحکمین أو الفتویین علی الآخر فی صوره الاختلاف فی الحکم والفتوی بالأوثقیّه والأعدلیّه والأفقهیّه، وما ورد فیها من المرجّحات لأحد الخبرین علی الآخر إنّما هو ملاحظه الشهره فی الروایه ثمّ ملاحظه موافقه الکتاب والسنه ومخالفه العامّه، ولیس فی الالتزام فی

الجواب عن سؤال حکم المتعارضین _ بلا استفصال عن کونهما متعادلین أو متفاضلین، مع ندره کونهما متساویین جداً _ بعید قطعاً، بحیث لو لم یکن ظهور المقبوله فی ذاک الإختصاص لوجب حملها علیه أو علی ما لا ینافیها من الحمل علی الاستحباب، کما فعله بعض الأصحاب، ویشهد به الإختلاف الکثیر بین ما دل

الترجیح بها حمل إطلاقات التخییر علی الفرد النادر، مضافاً إلی ما تقدّم من عدم الدلیل علی التخییر، ولیس فیها أیّ دلاله علی الترجیح بکلّ مزیه، فإنّ المراد من قوله علیه السلام : «فإن المجمع علیه لا ـ ریب فیه» نفی الریب بالإضافه إلی الخبر الآخر من حیث الصدور لا من جهه اُخری، وعلی تقدیر التعدّی یتعدّی إلی ما یوجب نفی الریب من جهه الصدور.

ثمّ إنّه قد ورد فی صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله قال: قال الصادق علیه السلام : «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فأعرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه، وما خالف کتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی أخبار العامّه فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»(1) ومقتضی الترتیب بین المرجّحین لزوم رعایته، وبها یرفع الید عن إطلاق ما ورد فیه الأخذ بما خالف العامّه مطلقاً، فیقیّد ملاحظه الترجیح به بعد رعایه موافقه الکتاب وعدمه.

نعم هذا إذا لم یظهر من القرینه الخارجیّه أنّ الموافق لهم صدر تقیّه ولو بملاحظه المورد، وإلاّ فلا یعتبر ملاحظه الترجیح بموافقه إطلاق الکتاب أو عمومه حتّی لو کان بین الخبر الموافق لهم والمخالف جمع عرفیّ، کما ذکرنا ذلک فیما ذکر بعض من استحباب الوضوء عقیب خروج المذی حیث حملنا ما ورد فی ناقضیّته

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۹.

على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقدح حال سائر أخباره، مع أنّ فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً[١].

وفى الأمر بالوضوء عقيب خروجه على التقيّه، كما يرفع اليد عن إطلاق الصحيحه بما ورد فى المقبوله من تقديم ملاحظه الشهره على رعايه موافقه الكتاب.

وقيل: ورد فى بعض الأخبار الترجيح بتأخّر صدور أحد الخبرين بالإضافه إلى الآخر، كما إذا روى أحد الخبرين عن إمام سابق عليه السلام والآخر عن الإمام من بعده، أو رواه شخص عن الإمام عليه السلام سابقاً وسمع الحديث الآخر عنه لاحقاً، وفى صحيحه هشام بن سالم عن أبى عمرو الكنانى قال: «قال لى أبو عبداللّه عليه السلام : «يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتنى بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبى اللّه إلاّ أن يعبد سرّاً، أما واللّه لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لى ولكم، أبى اللّه عز وجلّ لنا فى دينه إلاّ التقيّه»(١) وقريب منها غيرها.

ولكن لا يخفى أنّ مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين، فإنّ تعيّن العمل بالثانى لكون وظيفته الفعليه إمّا لكونه هو الحكم الواقعىّ، أو الوظيفه عند التقيّه التى لاحظها الإمام عليه السلام فى حقّه، ومنه يعلم الحال فى غيرها مما يقرب مضمونه منها.

[١] قد ذكر قدس سره أنّ ما ورد فى ترك الخبر المخالف للكتاب والموافق للعامّه، والأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامه ليس فى مقام ترجيح المتعارضين، بل فى

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧:١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧.

وجهه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه، بشـهاده ما ورد فى أنه زخرف، وباطل، وليس بشـىء، أو أنـه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجـدار، وكـذا الخـبر الموافـق للقـوم، ضـروره أن أصـاله عـدم صـدوره تقيه ــ بملاحظه الخـبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به ــ غير جاريه، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور فى الخبر المخالف للكتاب

مقام تمييز الحجّه عن اللاحجّه؛ وذلك فإنّ ما ورد فى أنّ مخالف الكتاب «زخرف» أو «باطل» أو «لم نقله» أو «إنّا لا نخالف قول ربّنا» أو الأمر بطرح الخبر المخالف على الجـدار، ظاهره عدم حجيّه الخبر المخالف للكتاب فى نفسه، وكذا الخبر الموافق للعامّه، فإنّ أصاله عـدم صـدوره تقيّه مع وجود الخبر المخالف لهم والوثوق بصدوره عنهم عليهم السـلام غير جاريه، فإنّه حيئذ يحصـل الوثوق بصدور الموافق على تقديره لرعايه التقيه.

وعلى الجمله ما ورد فى الخبر المخالف للكتاب أصاله الظهور بل الصدور غير جاريه فى ناحيته، وإلاّ لزم التقييد والتخصـيص فى الأخبار المشار إليها بما إذا لم يكن فى ناحيه الخبر الآخر مرجّح آخر، مع أنها آبيه عن التقييد والتخصيص، وأصاله الصدور لبيان الحكم الواقعى فى ناحيه الخبر الموافق للعامّه غير جاريه للوثوق بصدورها كذلك.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر المقبوله بل صـريحها وكـذا صـحيحه عبـدالرحمن بن أبى عبـداللّه أنّه لولا المعارضه كان الخبر المخالف للكتاب حجّه، وإنّما تسقط عن الاعتبار بالمعارضه وترجيح الموافق عليه، والمراد بالمخالف فى الأخبار المشار إليها فى المتن المبـاين للكتاب فإنّه لا يصـدر عنهم عليهم السـلام ، لا المخالف لإطلاق الكتاب أو عمومه، فصـدور المخالف عنهم بهـذا المعنى قطعىّ، كيف وقد تسالموا على تقييد إطلاق الكتاب أو تخصيص عمومه بالخبر الواحد المعتبر،

یکون موهوناً بحیث لا یعمه أدله اعتبار السند ولا الظهور، کما لا یخفی، فتکون هذه الأخبار فی مقام تمیز الحجه عن اللا حجه لا ترجیح الحجه علی الحجه، فافهم.

وإن أبیت عن ذلک، فلا محیص عن حملها توفیقاً بینها وبین الإطلاقات، إما علی ذلک أو علی الإستحباب کما أشرنا إلیه آنفاً، هذا ثم إنه لولا التوفیق بذلک

والترجیح بین المتعارضین بموافقه الکتاب یلاحظ بهذا المعنی، وکذلک الترجیح بمخالفه العامّه یلاحظ فیما لم یکن علم واطمینان بصدور الموافق تقیّه، وإلاّ یترک حتی فی موارد الجمع العرفی بین المتعارضین کما تقدّم، والمفروض فی المقبوله والصحیحه وغیرهما أیضاً هذا المعنی، وإلاّ لم یکن وجه لتقدیم موافقه الکتاب علی لحاظ مخالفه العامّه، ولا لترجیح أحد الحکمین علی الآخر قبل ملاحظه موافقه الکتاب، ولا لتقدیم ملاحظه الشهره فی أحد الخبرین قبل ملاحظه موافقه الکتاب ومخالفته.

وعلی الجمله ففی مثل المقبوله والصحیحه یکون المراد بموافقه الکتاب ومخالفته موافقه عمومه أو إطلاقه، بأن یکون أحد المتعارضین موافقاً لعمومه أو إطلاقه والآخر مخالفاً لهما.

لا یقال: إذا کان أحد الخبرین المتعارضین موافقاً لعموم الکتاب أو إطلاقه ففی الحقیقه یعمل بعموم الکتاب وإطلاقه لا بالخبر الموافق له، وبتعبیر آخر یکون الکتاب مرجعاً، لا مرجّحاً لأحد الخبرین علی الآخر.

فإنّه یقال: ظاهر المقبوله والصحیحه ومثلهما کون موافقه الکتاب مرجّحه لأحد المتعارضین علی الآخر، لا أنّ الکتاب مرجع.

وتظهر الثمره ما إذا تضمّن الخبر الموافق لخصوصیّه لا تستفاد تلک الخصوصیّه

ص : ۱۴۸

للزم التقييد أيضاً فی أخبار المرجحات، وهی آبیه عنه، کیف یمکن تقیید مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ کما لا یخفی.

فتلخص _ مما ذکرنا _ أن اطلاقات التخییر محکمه، ولیس فی الأخبار ما یصلح لتقییدها.

نعم قد استدلّ علی تقییدها، ووجوب الترجیح فی المتفاضلین بوجوه أخر:

منها: دعوی الإجماع علی الأخذ بأقوی الدلیلین.

وفیه أن دعوی الإجماع _ مع مصیر مثل الکلینی إلی التخییر، وهو فی عهد الغیبه الصغری ویخالط النواب والسفراء، قال فی دیباجه الکافی: ولا نجد شیئاً أوسع ولا أحوط من التخییر _ مجازفه.

ومنها: أنه لو لم یجب ترجیح ذی المزیه، لزم ترجیح المرجوح علی الراجح وهو قبیح عقلًا، بل ممتنع قطعاً. وفیه أنه إنما یجب الترجیح لو کانت المزیه موجبه لتأکد ملاک الحجیه فی نظر الشارع، ضروره إمکان أن تکون تلک المزیه بالإضافه

من الکتاب، فبناءً علی المرجّحیه یؤخذ بها، کصحیحه محمد بن مسلم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قلت ما بال أقوام یروون عن فلان وفلان عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یتهمون بالکذب فیجیء منکم خلافه؟ قال: الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن»(۱) والنسخ فی هذه الروایه بمعنی التخصیص والتقیید، فإنّ النسخ بمعنی إبطال الحکم السابق رأساً لا یصحّ بالخبر الواحد کما هو الحال فی نسخ عموم القرآن وتقیید إطلاقه، وإلاّ فالحکم الوارد فی القرآن لا ینسخ باتفاق من المسلمین بالخبر الواحد، فقوله علیه السلام : «کما ینسخ القرآن» قرینه علی هذا المعنی، وفی هذه الصحیحه التعبیر عن التخصیص والتقیید بالنسخ، لعلّه للإشاره إلی إجزاء العمل السابق علی طبق

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۰۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴.

إلى ملاكها من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو فى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الإمتناع، من أن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الإختياريه ومنها الأحكام الشرعيه، لا يكون إلاّ قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلاّ على الحكيم تعالى، وإلاّ فهو بمكان من الإمكان، لكفايه إراده المختار عله لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا عله، فلا استحاله فى ترجيحه تعالى للمرجوح، إلاّ من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحاله فى ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

الحديث كما هو الحال فى موارد النسخ فتدبّر.

وتظهر الثمره أيضاً فيما إذا كان فى البين خبر يكون بالإضافه إلى المتعارضين عامّاً أو مطلقاً، ولكن كان بالإضافه إلى عموم الكتاب أو إطلاقه خاصّاً، بأن كان ما فى الكتاب من العامّ أو المطلق من قبيل العامّ الفوق بالإضافه إلى المتعارضين، فبناءً على مرجعيّه الكتاب يسقط المتعارضان فيؤخذ بالإطلاق أو العموم من الخبر الذى من قبيل العامّ والمطلق من المتعارضين، وبناءً على مرجّحيه الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق له فيخصّص أو يقيّد الخبر الذى يكون عامّاً أو مطلقاً بالإضافه إلى المتعارضين، وقد مثّلنا فى الدوره السابقه بالآيه المباركه الآمره بالوضوء عند القيام إلى الصلاه، وبالروايات الحاصره لنواقض الوضوء مثل قوله عليه السلام : «لا ينقض الوضوء إلاّ البول والريح والنوم والغائط والجنابه»(۱) فإنّ مدلوله عدم انتقاض الوضوء بشىء من غيرها، وإذا ورد فى شىء من غيرها كالمذى كونه ناقضاً، ولكن كان له معارض يدلّ على عدم ناقضيّه المذى، فبناءً على مرجعيّه الكتاب يرجع إلى عموم عدم ناقضيّته فى الروايات الحاصره، وبناءً على المرجّحيه يثبت كونه ناقضاً أيضاً، فترفع اليد عن إطلاق نفى الناقضيّه فى غير

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۳۹۷، الباب ۱۵ من أبواب الوضوء، الحديث ۱۸.

وبالجمله: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا عله محال، وبمعنى بلا داعٍ عقلائى قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه.

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

ثمّ إنّه لا إشكال فى الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه وعمل مقلّديه ولا وجه للإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيّه لعدم الدليل عليه فيها[١].

ما ورد فيها.

هل التخيير بين المتعارضين على تقديره استمرارىّ أو بدوىّ

[١] يقع الكلام فى المقام أنّ ما دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير تماميّته ناظر إلى التخيير فى تعيين الحجّه والطريق إلى الواقع، بحيث يكون ما اختاره بمدلوله علماً وحجّه وطريقاً إلى الواقع، وبما أنّ مدلول أحد المتعارضين الذى يختاره المجتهد حكم كلّى فرعىّ، فله الإفتاء بذلك الحكم الكلّى، ومع الإفتاء به لا يمكن له الإفتاء بمدلول الآخر من الخبرين؛ لعدم كونه حجّه وعلماً وطريقاً فى حقّه، كما إذا قام خبر على وجوب القصر على من ذهب أربعه فراسخ ورجع قبل إقامه عشره أيام، وخبر آخر على وجوب التمام عليه، فلا يمكن له الإفتاء بوجوب الصلاتين على المسافر المفروض على نحو التخيير.

نعم له الإفتاء بالتخيير فى المسأله الاُصوليّه يعنى بالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، وإذا تمكّن المكلف المقلّد له فى المسأله الاُصوليّه من إحراز الخبرين ومدلولهما فيمكن له أن يختار لنفسه غير ما اختاره مجتهده، وهذا غير الإفتاء للمجتهد على المستفتى بوجوب الصلاتين على نحو التخيير.

وعلى الجمله التخيير فى المسأله الفرعيّه حكم ظاهرىّ وليس من الحكم الواقعىّ فى واقعه السفر المفروض، بخلاف التخيير فى المسأله الاُصوليه فإنّه على تقديره حكم

نعم له الإفتاء به فی المسأله الأـصولیه، فلاـ بأس حینئـذ باختیـار المقلـد غیر مـا اختاره المفتی، فیعمل بما یفهم منه بصـریحه أو بظهوره الذی لا شبهه فیه.

وهل التخییر بـدویّ أم اسـتمراریّ؟ قضـیه الإستصـحاب لو لم نقل بأنه قضـیه الإطلاقات أیضاً کونه اسـتمراریاً. وتوهم أن المتحیر کـان محکومـاً بـالتخییر، ولاـ تحیر له بعـد الإختیار، فلا یکون الإطلاق ولا الإستصـحاب مقتضـیاً للإسـتمرار، لإختلاف الموضوع فیهمـا، فاسـد، فـإن التحیر بمعنی تعـارض الخبرین باقٍ علی حاله، وبمعنی آخر لم یقع فی خطاب موضوعاً للتخییر أصـلًا، کما لا یخفی.

واقعیّ للخبرین مطلقاً أو مع عدم ثبوت الترجیح لأحدهما.

ویقع الکلام فی المقام أنّ هـذا التخییر فی المسأله الاُصولیّه بـدویّ أو أنّه استمراریّ بحیث یمکن للمجتهـد ــ بعـد الأخـذ بأحد الخبرین فی زمان ــ ترکه والأخذ بالخبر الآخر، فظاهر کلام الماتن قدس سره جواز ذلک، فإنّه مقتضی الاستصحاب الجاری فی ناحیه التخییر الثابت قبل الأخـذ بأحدهما، ودعوی عدم جریان هذا الاستصـحاب؛ لأنّ الموضوع للتخییر المتحیّر بقیام الخبرین فی الواقعه، وبعـد الأخـذ بأحـدهما لا تحیّر له فی الواقعه لا یمکن المساعده علیها؛ لأنّ التحیّر بقیام خبرین متعارضـین فی الواقعه باق علی حاله، وبمعنی آخر غیر مأخوذ فی ناحیه الموضوع فی شیء من الأدلّه مع أنّه لا حاجه إلی الاستصحاب، ولا تصل النوبه إلیه لکفـایه الإطلاـق فی بعض روایـات التخییر کقـوله علیه السـلام علی مـا فی خـبر الحسن بن الجهم فی الجـواب عن قول السائـل: «یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقه بحدیثین مختلفین ولا نعلم أیّهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت»(1).

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۲۱ ــ ۱۲۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصه المنصوصه، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدى، لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه والأوثقيه ونحوهما، ممّا فيه[١] من الدلاله على أن المناط فى الترجيح بها هو كونها موجبه للأقربيه إلى الواقع، ولما فى التعليل بأن المشهور ممّا لا ريب فيه، من استظهار أن العلّه هو عدم الريب فيه بالإضافه إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب،

أقول: الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب وعدم تمام الإطلاق.

أمّا الأوّل فلأنّ التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجّه فى حقّه بالأخذ به، وبعد الأخذ بأحدهما وصيرورته حجّه يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار وجعل الآخر حجّه، وهذا لم يكن ثابتاً فى السابق ليستصحب، هذا مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه.

وأمّا التمسّك بالإطلاق فلأنّ الخطاب بالتخيير متوجه إلى من لم يأخذ بشيء من المتعارضين، لعدم علمه بما هو الحجّه والوظيفه بحسب الواقع فى الواقعه، ولا يتوجّه هذا الخطاب إلى من تعيّن أحدهما للحجيه له وصيرورته وظيفه فى الواقعه، ولولم يكن هذا ظاهر ما تقدّم من خبر الحسن بن الجهم، فلا أقلّ من عدم ظهوره فى الإطلاق.

إمكان التعدّى من المرجّحات المنصوصه

[١] قد تقدّم أنّ الصفات المشار إليها لم ترد فى روايه معتبره كونها مرجّحه لأحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، وما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله أنّها مرجّحه لأحد الحكمين أو الفتويين على الآخر، نعم لو كانت الصفات المشار إليها وارده فى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين لم يمكن التعدى منها إلى غيرها وإن

ولما فى التعليل بأن الرشد فى خلافهم.

ولا يخفى ما فى الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شىء فيه جهه الإراءه والطريقيه حجه أو مرجحاً لا دلاله فيه على أن الملاک فيه بتمامه جهه إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لإحتمال دخل خصوصيته فى مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبداً، فافهم.

وأما الثانى: فلتوقفه على عدم كون الروايه المشهوره فى نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهره فى الصدر الأول بين الرواه وأصحاب الأئمه عليهم السلام موجبه لكون الروايه مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها ممّا لا ريب فيها، كما لا يخفى. ولا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والإطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزيه ولو لم يوجب إلّا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلإحتمال أن يكون الرشد فى نفس المخالفه، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبه الحق فى طرف الخبر المخالف، فلا شبهه فى حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهه، ولا بأس بالتعدى منه إلى مثله، كما مر آنفاً.

كانت الأوصاف موجبه لأقربيّه أحدهما على الآخر؛ لأن كون مجرّد الأقربيّه تمام الملاک فى الترجيح بها غير ظاهر، نظير اعتبار خبر الثقه فإنّ الملاک فى اعتباره كون خبره كاشفاً عن الواقع نوعاً، ولكن لا يمكن التعدّى منه إلى كلّ ما يكون كاشفاً عن الواقع نوعاً ولولم يكن من سنخ خبر الثقه، وذكرنا أيضاً أنّ قوله عليه السلام فى المقبوله بعد الأمر بأخذ المشهور من الخبرين بالشهره الروائيّه من: «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان لا ريب فيه بالإضافه إلى الخبر الآخر، ولكن نفى الريب بالإضافه إلى أصل

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيه فيه، ضروره كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به فى الصدر الأول، لقلّه الوسائط ومعرفتها، هذا مع ما فى عدم بيان الإمام عليه السلام للكليّه كى لا يحتاج السائل إلى إعاده السؤال مراراً، وما فى أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصه، من الظهور فى أن المدار فى الترجيح على المزايا المخصوصه، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصه ما لايوجب الظن بذى المزيه ولا أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الأورعيه أو الأفقهيه، إذا كان موجبهما مما لايوجب الظن أو الأقربيه، كالتورع من الشبهات، والجهد فى العبادات، وكثره التتبع فى المسائل الفقهيه أو المهاره فى القواعد الأصوليه، فلا وجه للإقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه، بل إلى كل مزيه، ولو لم تكن بموجبه لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجيه للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجيه ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ فى اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ فى اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهه ذلك، هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلاّ فلا يوجبه الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إراده الظهور فى أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيه، كما لا يخفى.

صدوره إلى جهات اُخرى، ولا يمكن التعدّى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهه اُخرى غير الصدور، وكذا الحال فى الترجيح بمخالفه العامّه وأخبارهم.

ص : ١٥٥

نعم لو كـان وجه التعـدى انـدراج ذى المزيه فى أقوى الـدليلين لوجب الاقتصـار على ما يوجب القوه فى دليليته وفى جهه إثباته وطريقيته، من دون التعـدى إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوه مضـمون ذيه ثبوتاً، كالشـهره الفتوائيه أو الأولويه الظنيه ونحوهما، فإن المنساق من قاعده أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلاله، كما لا يخفى، فافهم.

فصل

قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض فى موارد الجمع والتوفيق العرفى، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل فى المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما فى خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا فى البين، فهل التخيير أو الترجيح[١] يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها؟

اختصاص التخيير والترجيح بغير موارد الجمع العرفىّ

[١] قـد ذكر المـاتن اختصـاص التخيير والترجيـح بين الخـبرين المتعارضـين عنـد المشـهور بغير موارد الجمع العرفى قـدس سـره بـدعوى أنّ الظـاهر من الأخبـار العلاـجيّه سؤالاًـ وجوابـاً أنّهـا ناظره إلى علاج التحيّر ممن وصل إليه الخبران المتعارضان، ولكن نـاقش قـدس سـره فى هـذا الاسـتدلال بـأنّ اختصاص التحيّر الاسـتمرارى بغير موارد الجمع العرفى لا يوجب اختصاصـهما سؤالاً وجوابـاً بتلـك الموارد، فإنّ التحيّر البـدوىّ متحقّق فى موارد الجمع العرفىّ أيضاً لأجل ما يكون بين الخطابين من الاختلاف، مع أنّ التحيّر بالإضافه إلى الحكم الواقعى موجود وإن لم يكن بحسب الوظيفه الظاهريّه استمرار فى التحيّر، مع أنّه يمكن أن يحتمل ردع الشارع عن الطريقه المألوفه من الجمع فى موارد الاختلاف بين الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق

قولان: أولهما المشـهور، وقصارى ما يقال فى وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجيه _ سؤالاً وجواباً _ هو التخيير أو الترجيح فى موارد التحيّر، ممـا لاـ يكـاد يسـتفاد المراد هنـاك عرفـاً، لاـ فيمـا يسـتفاد ولو بـالتوفيق، فـإنه من أنحاء طرق الإسـتفاده عنـد أبناء المحاوره.

ويشكل بأن مساعده العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحه السؤال بملاحظه التحيّر فى الحال لأجل ما يتراءى من المعارضه وإن كان يزول عرفاً

ونحوهما.

وعلى الجمله العناوين المأخوذه فى الأخبار العلاجيّه تعمّ الحديثين حتى فى موارد الجمع العرفى.

أقول: لا يخفى ما فى المناقشه، فإنّه لا يصـحّ السؤال عن اختلاف الحديثين فى موارد الجمع العرفىّ، إلاّ مع احتمال أنّ الشارع قد ألغى الطريقه المألوفه فى المحاورات من كون أحـد الخطابين قرينه على المراد الجـدى من الآخر، أو كون مجموعهما قرينه على ذلـك أو يحتمـل فى مورد خاصّ عـدم صـدور الخبرين أو أحـدهما بخصوصه، واحتمال أن يكون نظر السائل إلى احتمال إلغاء الطريقه المألوفه فى مطلق الحديثين المختلفين فى جميع الموارد التى فيها جمع عرفىّ، وعن الموارد التى لا يكون فيها هذا الجمع كموارد التباين بين الحديثين موهوم جدّاً، وإلاّ كان عليه أن يسأل عن اختلاف الحديث العامّ وخبر الخاصّ وخبر المطلق والمقيّد وعن الأخبار التى تكون خاصّه بالإضافه إلى عموم الكتاب والسنّه أو إطلاقهما مستقلّه وعن صوره.

تعارض الخبرين كذلك؛ لأنّ منشأ السؤال والاحتمال فى الصوره الاُولى إلغاء

بحسب المآل، أو للتحير فى الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كافٍ فى صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لإحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقه المتعارفه بين أبناء المحاوره، وجل العناوين المأخوذه فى الأسئله لولا كلها يعمها، كما لا يخفى.

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفه، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثانى، اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التوفيق فى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام ، وهى كاشفه إجمالاً ـ عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالاً ـ وجواباً بصدد الإستعلاج والعلاج فى موارد التحيّر والإحتياج، أو دعوى الإجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الإختصاص، ولا ينافيها مجرد صحه السؤال لما لا ينافى العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيره العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل.

الطريقه المألوفه، وفى الصوره الثانيه التحيّر فى العمل وتشخيص الوظيفه فى الواقعه، كما أنّ الإطلاق فى الجواب لا يمكن أن يعمّ الصورتين، لما تقرر فى محلّه واعترف به الماتن من أنّ الإطلاق والعموم لا ـ يمكن أن يكون رادعاً عن السيره القائمه على خلافه فى بعض أفراده، مثلاً ـ النهى عن اتّباع غير العلم أو الظنّ لا ـ يكون رادعاً عن السيره الجاريه على الاعتماد على خبر الثقه والعدل.

ثمّ إنّه قد أجاب الماتن قدس سره عن مناقشته بقوله: «اللّهم إلّا أن يقال . . .» ومراده قدس سره أنّ السيره الجاريه من زمان المعصومين من رفع اليد عن العمومات والمطلقات

ص : ۱۵۸

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأوّل على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر وأيّهما أظهر، وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبره به أصلًا، فلا بأس بالإشاره إلى جمله منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق[١].

بخطابات الخصوصات والمقيّدات كاشفه عن عدم الردع فتوجب تخصيص الأخبار العلاجيّه من التخيير والترجيح بعدم إراده موارد الجمع العرفيّ منها.

والالتزام بكون السيره المشار إليها بالإضافه إلى الأخبار العلاجيّه إنّما إذا لم تتم دعوى انصراف تلك الأخبار إلى غير موارد الجمع العرفيّ، بأن يقال بأنّها سؤالاً وجواباً ظاهره في الاستعلاج والعلاج في موارد تحيّر من وصل إليه الخبران واحتياجه فيها إلى رفع تحيّره، أو لم تتمّ دعوى إجمال تلك الأخبار وعدم إحراز ظهورها سؤالاً وجواباً حتى بالإضافه إلى موارد الجمع العرفي، ولا ينافي دعوى الانصراف أو الإجمال لما تقدّم من صحه السؤال عن موارد الجمع العرفيّ أيضاً، وذلك فإنّ صحه السؤال لا تنافي الأخذ بالعموم لا أنّه يوجب انعقاد الظهور لها في العموم، وبتعبير آخر صحه السؤال لا تنافي العموم لولم يكن في المقام ظهور في أنّ السؤال والجواب لعلاج التحيّر في موارد اختلاف الأخبار.

أقول: دعوى الانصراف والإجمال تنافي ما تقدّم منه قدس سره من عدم أخذ التحيّر في الموضوع للتخيير بين المتعارضين.

تقديم العام الوضعيّ على الإطلاقيّ

اشاره

[١] قد تقدّم أنّ المعيار في تقديم أحد الخطابين على الآخر في بعض موارد الجمع العرفي كون أحدهما قرينه على المراد الجدّي من الآخر، كما أنّه يكون

اجتماع الخطابين قرينه عرفيّه على المراد الجدى من كلّ منهما، وعلى الجمله الملاك فى موارد الجمع العرفيّ هو القرينه على المراد الجدّى من كلا الخطابين أو من أحدهما، سواء كانت القرينه وجدانيّه أو تعبّديّه، لا مجرّد كون أحدهما فى الدلاله على مدلوله أظهر من دلاله الآخر على مدلوله مع ثبوت التنافى بينهما، كما إذا كان فى أحد الخطابين تأكيد، وكما ذكرنا أنّ المدلول الاستعمالى للخاصّ مثلاً وإن يكن منافياً للمدلول الاستعمالى للعامّ فيما إذا كان لكلّ منهما خطاب خاصّ إلّا أنه لا تنافى بينهما فى كشفهما عن مقام الثبوت، حيث إنّ الخطاب الخاصّ مع ثبوته واعتبار ظهوره يحسب عرفاً قرينه على المراد الجدّى من خطاب العّام المنافى لحكمه بمعنى يكون الخاصّ قرينه على أنّ حكم العامّ ثبوتاً لا يعمّ موارد انطباق عنوان الخاصّ عليها؛ ولذا لا يكون مورد دلاله الخاصّ مورداً لأصاله التطابق فى ناحيه خطاب العامّ.

وعلى الجمله لا تعارض فى مثل موارد العامّ والخاصّ المخالفين فى حكمهما ويقدّم الخاصّ على خطاب العامّ لأقوائيّه دلالته، بل يقدّم الخاصّ على خطاب العامّ لعدم الدلاله فى ناحيه خطاب العامّ بالإضافه إلى موارد دلاله الخاصّ حيث إنّه إذا كان خطاب الخاصّ قطعيّاً صدوراً يرتفع الموضوع لأصاله التطابق فى ناحيه العامّ بالإضافه إلى موارد دلاله الخاصّ حقيقه، بخلاف ما إذا كان صدور خطاب الخاصّ بالتعبّد، حيث يكون ارتفاع الموضوع لأصاله التطابق فى ناحيه العام تعبّدياً، فإنّ دليل اعتبار صدور خطاب الخاصّ تعبّد بثبوت القرينه على خلاف العامّ، وهذا يجرى فى كلّ خطابين يعدّ أحدهما قرينه عرفيه على المراد الجدّى من الخطاب الآخر فى المحاورات، كالاختلاف بين الخطاب المطلق والمقيّد ونحوهما، وقد وقع

الكلام فی بعض الموارد فی کون أحد الخطابین قرینه علی التصرف فی الآخر.

وقد یقال کما عن الشیخ قدس سره (1) أنّه کلّما دار الأمر بین رفع الید عن عموم العام الوضعیّ والعموم الإطلاقیّ فی خطابین یقدّم العموم الوضعیّ علی العموم الإطلاقیّ، وعلّل ذلک بأنّ العموم فی ناحیه العامّ تنجیزیّ بخلافه فی ناحیه المطلق فإنه تعلیقیّ یتوقف علی تمامیّه مقدمات الحکمه التی منها عدم ورود البیان للقید، وبما أنّ عموم خطاب العام وضعیّ یصلح لکونه بیاناً للقید علی خلاف العموم الإطلاقیّ، بخلاف العکس فإن صلاحیّه المطلق لکونه بیاناً للتخصیص فی العام یتوقف علی تمامیّه مقدمات إطلاقه الموقوف تمامیتها علی تخصیصه العام، وهذا هو المراد من القول بأنّ تقدیم المطلق علی العام الوضعیّ یوجب تخصیص العام بوجه دائر.

وناقش الماتن قدس سره فی هذا الاستدلال بأنّ انعقاد الظهور فی ناحیه العامّ وإن یکن تنجیزیّاً، بخلاف العموم الإطلاقیّ، فإنّه تعلیقیّ یتوقف علی تمامیّه مقدمات الإطلاق إلاّ أنّ المعتبر فی مقدمات الإطلاق عدم ورود القید فی مقام التخاطب بخطاب المطلق، لا إلی الأبد، وعلی ذلک بما أنّ خطاب کلّ من العامّ والمطلق مستقلّ علی الفرض یکون الظهور فی ناحیه کلّ منهما تنجیزیّاً فلا موجب لتقدیم أحدهما علی الآخر فیتعارضان فی مورد الاجتماع، وما قیل من تقدیم خطاب العامّ؛ لأنّ التقیید فی المطلقات أمر غالبیّ وأغلب من التخصیص لا یفید التقدیم، فإنّ الموجب للتقدیم فی تصرف غلبته وندره التصرف الآخر، کما فی تقدیم التخصیص

1- 1) فرائد الاُصول 4:98.

وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام فى العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق، فإنه معلّق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلّا على نحو دائر. ومن أن التقييد أغلب

على النسخ، وهذا لا يجرى بين التخصيص والتقييد، فإن كثره التخصيص أيضاً بمثابه ما قيل ما من عامّ إلّا وقد خصّص.

دوران الأمر بين رفع اليد عن العموم الوضعىّ أو العموم الإطلاقىّ

أقول: لا ينبغى التأمّل فى أنّ المقدمات الجاريه فى ناحيه المطلق توجب انعقاد ظهوره الاستعمالى فى ناحيه المطلق فى الإطلاق، بحيث يصحّ أن ينسب إلى المتكلم أنّه حين التكلم بخطاب المطلق أظهر عموم حكمه وإطلاقه، بأن يقال: أظهر سبحانه بقوله: «أحلّ اللّه البيع» حلّيه كلّ بيع، وهذا الظهور الاستعمالىّ فى ناحيه العامّ بالوضع، وفى ناحيه المطلق ببركه مقدّمات الإطلاق، كما فى الفرق بين قوله عليه السلام : «كلّ قرض جرّ منفعه فهو ربا»(۱) وبين قوله عليه السلام : «إنّ المقرض إذا اشترط قرضه نفعاً فهو ربا»(۲) وعلى ذلك فورود خطاب القيد كورود خطاب الخاصّ لا يوجب انحلال الظهور الاستعمالى، لا فى ناحيه المطلق ولا فى ناحيه العامّ.

نعم ترتفع أصاله التطابق بين الإطلاق ومقام الثبوت فى مورد دلاله خطاب القيد من حين وروده، كما أنّ أصاله التطابق فى ناحيه خطاب العامّ ترتفع من حين ورود خطاب الخاصّ، نظير ارتفاع الموضوع للأصل العملىّ من حين قيام الطريق إلى

۱- ۱) مستدرك الوسائل ۱۳:۴۰۹.

۲- ۲) انظر وسائل الشيعه ۱۸:۱۴۴، الباب ۱۲ من أبواب الربا.

من التخصيص.

وفيه: إن عـدم البيان الـذى هو جزء المقتضـى فى مقـدمات الحكمه، إنما هو عـدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبـد، وأغلبيه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل: مامن عام إلاّ وقد خص، غير مفيد، فلا بد فى كل قضيه من ملاحظه

الواقع، إلاّ أنّ كون الظهور فى كلّ من العامّ والمطلق تنجيزياً لا يمنع أن لا تتقدم أصاله التطابق فى ناحيه العامّ على أصاله التطابق فى نـاحيه المطلـق، حيث يحسب ورود أحـدهما قرينه على الآـخر بالإضـافه إلى المراد الجـدّى منه، فلاحـظ خطـاب الخـاصّ مع خطاب العامّ، فإنّ الظهور فى كلّ منهما تنجيزى ومع ذلك يتقدّم الظهور الأوّل على الثانى.

والوجه فى تقـديم الخـاصّ أنّه إذا اقترن بالعامّ يوجب عـدم انعقاد ظهور العامّ فى العموم، وكونه قرينه على المراد من العامّ ثبوتاً، ولـذا لا يفرّق أهل المحاوره بين ذكر الخاصّ متّصـلًا بالعامّ أو بخطاب منفصل إلاّ فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاسـتعمالى فى الأـوّل وانعقاده فى الثانى، والأمر فى العام الوضـعىّ والعموم الإطلاقىّ من هـذا القبيل، فإنّهما إذا اتّصـلا فى الخطاب لا ينعقد الظهور الإطلاـقى فى نـاحيه المطلق، كمـا اعترف به المـاتن قـدس سـره ، وإذا انفصـلا يكون الأمر كـذلك بالإضافه إلى ارتفاع أصـاله التطابق فى ناحيه الإطلاق، وهـذا معنى تقـديم العام الوضـعىّ والتزم بتقـديم العامّ الوضـعىّ على الإطلاق فى بحث دوران الواجب بين كونه مشروطاً أو مطلقاً برجوع القيد إلى المادّه.

فى دوران الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق الشمولىّ أو البدلىّ

ثمّ إنّه قد يقال بتقديم الإطلاق الشمولىّ على الإطلاق البدلىّ عندما دار الأمر بين أن يرفع اليد عن الأوّل أو الثانى، فيقيّد الإطلاق البدلىّ بغير ما يشمله الإطلاق

الشمولیّ ویذکر لذلک وجهان:

الأوّل: ما عن المحقّق القمی قدس سره من أن تقدیم الإطلاق البدلیّ علی الشمولیّ یوجب رفع الید عن بعض الأحکام الوارده فی خطاب الإطلاق الشمولیّ، بخلاف تقیید الإطلاق البدلیّ، فإنّه لا یوجب رفع الید عن شیء من الحکم الوارد فی خطاب الإطلاق البدلیّ؛ وذلک فإنّ الحکم الوارد فی خطاب البدلیّ حکم واحد لا یتعدّد، غایه الأمر علی تقدیر تقدیم الإطلاق الشمولیّ تتضیّق دائره متعلّق ذلک الحکم أو موضوعه، بخلاف الحکم الوارد فی خطاب الإطلاق الشمولیّ فإنّه یتعدّد بتعدّد الوجودات والأفراد، فیکون تقدیم الإطلاق البدلیّ موجباً لرفع الید عن بعض الحکم الوارد فیه من بعض أفراده.

والجواب عن ذلک أنّ هذا مجرّد استحسان لا یوجب کون أحد الخطابین قرینه علی الآخر هذا أوّلاً، وثانیاً أنّ الإطلاق البدلی کما ذکر فی بحث إطلاق المتعلّق فی الأوامر بالطبایع یستلزم الترخیص من المولی فی تطبیق الطبیعیّ علی أیّ فرد منه، ومع تقدیم الإطلاق الشمولیّ علی خطاب البدلیّ یرتفع بعض الترخیص عن بعض أفراده؛ ولذا ذکرنا فی بحث اجتماع الأمر والنهی فی موارد الترکیب الاتحادیّ التحفظ علی إطلاق کلّ من خطابی الأمر والنهی؛ للزوم المناقضه بین النهی عن الطبیعی مطلقاً والترخیص فی تطبیق الطبیعی المأمور به بأیّ فرد منه فی صوره کونهما متحدین فی الوجود.

والوجه الثانی: دعوی أنّ المقدّمات الملحوظه فی ناحیه الإطلاق البدلی تزید علی الملحوظه فی ناحیه الإطلاق الشمولی بمقدّمه، وهی إحراز تساوی أفراد فی الملاک فی المطلق البدلی بالإضافه إلی أفراده، وأمّا إحراز التساوی بینهما لا یحتاج

خصوصیاتها الموجبه لأظهریه أحدهما من الآخر، فتدبر.

ومنها: ما قیل فیما إذا دار بین التخصیص والنسخ ـ کما إذا ورد عامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، حیث یدور بین أن یکون الخاصّ مخصّصاً أو یکون العامّ ناسخاً، أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، حیث یدور بین أن یکون الخاصّ مخصّصاً للعام أو ناسخاً له ورافعاً لإستمراره ودوامه ـ فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ من غلبه التخصیص وندره النسخ[۱].

إلیه فی الإطلاق الشمولیّ؛ لأنّ شمول الحکم یجتمع مع عدم تساوی الأفراد فی ملاک ذلک الحکم، کما أنّ حرمه قتل النفس تعمّ قتل نفس العادل والفاسق والعالم والجاهل والنبی قدس سره والإمام علیه السلام مع الاختلاف فی الملاک بما لا یخفی، وهذا بخلاف الإطلاق البدلی، فإنّ الترخیص فی التطبیق لا یصحّ إلاّ مع وفاء کلّ من الأفراد بالملاک الملحوظ فی الأمر بالطبیعیّ.

وفیه أنّ عدم اختلاف الأفراد من حیث الوفاء بالملاک یحرز مع إطلاق متعلّق الأمر، کإحراز شمول الحکم لجمیع أفراد الطبیعی من إطلاقه.

وعلی الجمله إذا اقترن الإطلاق العمومیّ بالإطلاق البدلیّ یصیر الکلام مجملاً فی ناحیه کلّ منهما ویحتاج تقدیم أحدهما علی الآخر إلی قرینه، وهذا بخلاف اقتران العام الوضعیّ بالإطلاق علی ما تقدّم.

فی دوران الأمر بین التخصیص والنسخ

[۱] یعنی قیل فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ فی الفرضین، أمّا الالتزام بالتخصیص؛ لغلبته وندره النسخ، وبیان ذلک أنّه یدور الأمر بین التخصیص والنسخ فی فرضین:

الأول: ما إذا ورد عامّ ثمّ ورد خطاب الخاصّ بعد زمان، ودار أمر خطاب

الخاصّ بین أن یکون مخصّصاً لخطاب العامّ، بأن یکون کاشفاً عن عدم ثبوت العموم فی مورد دلاله الخاصّ من الأوّل، بمعنی عدم مطابقه عمومه للمراد الجدّی بالإضافه إلی مورد دلاله الخاصّ أصلاً، وهذا مساوق لخروج ما یدخل فی عنوان الخاصّ عن حکم العامّ من الأوّل، وبین کون الخاصّ المتأخّر ناسخاً لعموم العامّ فی مورد دلالته، بأن ینقطع حکم العامّ فیما یدخل فی عنوان الخاصّ ثبوتاً من حین ورود الخاص.

ولا یخفی أنّ هذا الفرض والتردّد فیه غیر مهمّ بالإضافه إلینا؛ لأن الوظیفه بالإضافه إلینا العمل بالخاصّ فی مورد دلالته، سواء کان ناسخاً لعموم العامّ أو مخصّصاً له، وإنّما تظهر الثمره بالإضافه إلی من کان فی زمان صدور العامّ وبقی إلی ما بعد زمان صدور الخاصّ، بحیث لو کان الخاصّ المتأخّر مخصّصاً لم یلزم تدارک ما فاته من العمل بعموم العامّ.

لا یقال: کیف لا یکون هذا الفرض بالإضافه إلینا مهمّاً، فإنّه إذا کان خطاب العامّ من الکتاب المجید، ووصل الخاصّ بعد ذلک بالخبر الواحد المنقول عن النبی صلی الله علیه و آله فی آخر عمره الشریف، فإنّه إن کان ناسخاً لا یعتبر؛ لعدم اعتبار خبر الواحد فی نسخ أحکام الشریعه، بخلاف ما إذا کان مخصّصاً حیث یعتبر ویجوز تخصیص عموم الکتاب المجید بالخبر الواحد.

فإنّه یقال: لا فرق فی اعتبار الخبر الخاصّ ـ المخالف لعموم الکتاب أو المخالف لإطلاقه ـ بین أن یکون ناسخاً لعمومه أو مخصّصاً له، وکذا فی المقیّد، نعم إذا لم یتمّ شرط الاعتبار فی الخبر أو ابتلی بالمعارض یترک، وإنّما لا یعتبر الخبر إذا کان مدلوله مبایناً لما فی الکتاب المجید، کما تقدّم بیان ذلک فیما ورد فی عرض

الأخبـار على الكتـاب، والمتسالم عليه بين الكلّ عـدم اعتبار هـذا الخبر، وأما إذا اُريـد إثبات الشـريعه اللاحقه بالخبر الواحـد فإنّ تأسـيس الشـريعه ونسخ الشـريعه السابقه لا يكون إلاّ من بيّنه واضحه على ذلك كالإعجاز كما هو الحال فى الشرايع السابقه قبل شريعه سيّد المرسلين وخاتم النبيين، فإنّه لا يأتى من بعدها شريعه إلى آخر الدنيا.

الثانى: ما إذا كان الخاصّ متقـدّماً، وورد بعد زمان خطاب العامّ، ودار أمر العامّ المتأخّر بين كونه ناسـخاً للخاصّ المتقدّم أو كان الخاصّ المتقدّم مخصّصاً لعموم العامّ، وهذا يثمر بالإضافه إلينا، كما إذا ورد العامّ المتأخّر عن الأئمه عليهم السلام بناءً على جواز النسـخ بعـد انقطاع الوحى، بأن كان خطاب الناسـخ مسـتودعاً عندهم عليهم السـلام من النبى صـلى الله عليه و آله ليُظهر مَنْ عليه إظهاره منهم عند موعده، كما إذا أظهر النبى صلى الله عليه و آله فى حياته حرمه أكل طحال الذبيحه بالنهى عنه(1)، ثمّ ورد عن الصـادق عليه السـلام : يؤكـل من الـذبيحه كـلّ ما يجرى فيه الـدم من الحيوان، فإن كان العام المتأخر ناسـخاً يحكم بجواز أكل طحـال الـذبيحه ممـا يؤكل لحمه، بخلاف ما كان الخاصّ المتقـدّم مخصِّصاً، فإنّه يتعين الحكم بحرمه أكل الطحال منها، والتزم المشهور فى كلا الفرضين بالتخصيص، وعلّلوه بندره النسخ وكثره التخصيص، وأورد على ذلك الماتن قدس سره ، بأنّه بناءً على ما تقدّم فى دوران الأمر بين أن يرفع اليد عن العموم الإطلاقىّ والعام الوضعىّ من تعين رفع اليد عن الإطلاق يتعيّن اختيار النسخ؛ لأن دلاله العامّ الأوّل على استمرار حكمه فى فرض تقدّمه على الخاصّ، وكذا دلاله الخاصّ على استمرار حكمه فى فرض

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۴:۱۷۴، الباب ۳۱ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحديث ۹.

تقدّمه على العام إنّما هو بالإطلاق، بخلاف دلاله الخاصّ المتأخّر، فإنّ دلالته على ثبوت حكمه لأفراد الخاصّ وضعيّ، وكذلك دلاله العامّ المتأخّر على ثبوت حكمه لأفراده، ولازم تقديم الدلاله الوضعيّه على الإطلاق الالتزام بالنسخ، وما قيل من كثره التخصيص وقلّه النسخ فبمجرّده لا يوجب إلاّ الظنّ بالتخصيص، ولا اعتبار بالظنّ فی رفع اليد عن الظهور، بل لابدّ من أن تكون ندره النسخ بحيث يوجب قرينيّه الخاصّ على خلاف ظهور العامّ، وأنّه لا ثبوت لمدلوله لكلّ من أفراده بحيث يعمّ أفراد الخاصّ ثبوتاً.

وعن المحقّق النائينی قدس سره (۱) : أنّ كلّ حكم مجعول لا يتكفّل خطابه لبيان استمراره وعدم نسخه، وإذا احتمل نسخه فلا يتمسّک فی بقائه إلاّ بدليل آخر يدلّ على بقائه أو بالاستصحاب فی ناحيه عدم نسخه، فيدور الأمر فی المقام بين العمل بالاستصحاب وبين الأخذ بظاهر الخطاب المتأخّر، ومع ظهوره لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم النسخ فی الخاصّ المتقدّم، فيتعيّن الالتزام بكون العامّ المتأخّر ناسخاً، ولكنّ الصحيح فی وجه الالتزام بالتخصيص _ فيما إذا ورد خاصّ أوّلاً ثمّ ورد العامّ متأخراً _ أنّ استفاده العموم من خطاب العامّ موقوفه على جريان مقدّمات الحكمه فی مدخول أداه العموم لإحراز المراد منه بحسبه، ومع الخاص المتقدّم لا تتمّ مقدّماته فی ناحيه ذلک المدخول.

أقول: فی كلا الأمرين ممّا ذكره قدس سره تأمّل بل منع، فإنّ عدم جواز التمسّک بخطاب الحكم فی موارد احتمال نسخه هو ما إذا أمكن النسخ فيه حقيقه كما فی

۱- ۱) فوائد الاُصول ۴:۷۳۹ _ ۷۴۰.

ولا يخفى أنّ دلاله الخاص أو العام على الإستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وإنّ غلبه التخصيص إنما توجب

الأحكام من الموالى العرفيّه، وأمّا الأحكام الشرعيّه حيث يمتنع النسخ فيها بمعناه الحقيقى، بل يكون النسخ فيها بمعنى تقييد الحكم إلى زمان، فيدور الأمر فيه بين إطلاق الحكم من حيث الأزمنه وبين تقييده إلى زمان، ومع عدم ثبوت الدليل على التقييد يتمسّك بإطلاق خطاب الحكم من حيث الأزمنه، ولذا ذكرنا عدم الحاجه فى إثبات بقاء الأحكام المجعوله فى الشريعه إلى التمسّك بقولهم عليهم السلام : «حلال محمد حلال إلى يوم القيامه وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامه»(۱) كما ورد ذلک فى صحيحه زراره المرويه فى الجزء الأوّل من «اُصول الكافى» فى باب البدع والرأى والمقاييس، ولا لاستصحاب بقاء الأحكام الشرعيه وعدم نسخها، بل يتمسّک بنفس الخطابات المتكفّله للأحكام الشرعيّه فى الوقايع.

وأمّا ما ذكره من أن التمسّک بالعام الوضعىّ متفرّع على جريان مقدمات الحكمه فى مدخول أداه العموم، فقد تقدّم(۲) فى بحث العامّ والخاصّ أنّ أداه العموم بمقتضى وضعها دالّه ــ مع عدم ذكر قيد لمدخولها ــ على عموم الحكم لأفراد المدخول بلا حاجه إلى مقدّمات الحكمه؛ ولذا لا يستفاد من أداه العموم التأكيد، وتقدّم العام الوضعى على العام الإطلاقى لعدم تماميّه مقدمات الحكمه فى ناحيه العموم الإطلاقىّ إذا اقترنا على ما مرّ.

والصحيح فى الجواب فى المقام من كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ

۱- ۱) اُصول الكافى ۱:۵۸.

۲- ۲) دروس فى مسائل علم الاُصول ۲:۳۹۳.

أقوائيه ظهور الكلام فى الإستمرار والدوام من ظهور العام فى العموم إذا كانت مرتكزه فى أذهان أهل المحاوره بمثابه تعد من القرائن المكتنفه بالكلام، وإلاّ فهى وإن كانت مفيده للظن بالتخصيص، إلاّ أنها غير موجبه لها، كما لا يخفى.

ثمّ إنه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل[١]. فى التخصيص، لئلاّ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه، يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام ، فإنها صادره بعد حضور وقت العمل

المتأخّر هو أنّ الخطاب المنقول عن الأئمه عليهم السلام بما أنّهم مبيّنون لأحكام الشريعه فظاهر كلامهم أنّ الحكم الوارد فى العامّ الصادر عنهم ثابت من زمان تشريع أحكام الشريعه، لا أنّه حكم يثبت من زمان بيانهم، وما تقدّم من تصوير النسخ فى كلامهم مجرّد تصوير، وإلاّ فظاهر كلامهم ثبوت مدلوله من أوّل الشريعه، وإذا كان مدلول كلّ من العامّ المتأخّر والخاصّ ثابتاً من الأوّل يتعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ وإن كان الخاصّ متقدّماً صدوراً، وإنما يحتمل النسخ فيما إذا كان كلّ من الخاصّ المتقدّم والعامّ المتأخّر فى الكتاب المجيد أو فى كلام النبى صلى الله عليه و آله ولكن ظاهر خطاب الحكم فيهما أيضاً أنّ مدلول كلّ منهما ثابت من زمان تشريع الأحكام، وإنّما لوحظ التقدّم والتأخّر فى إبلاغ الأحكام إلى العباد لرعايه المصلحه، فلا يكون للعامّ المتأخّر ظهور تصديقىّ فى إراده العموم ثبوتاً، وكأنّ العام والخاصّ وردا فى زمان.

[١] ذكروا اعتبار ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ، وأنّه إذا ورد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لعمومه، وعليه فيشكل فى الخصوصات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام ، حيث إنّها وردت بعد حضور وقت العمل بالعامّ فى الكتاب والسنه والالتزام بالنسخ فيها بعيد جدّاً، ولو قلنا بإمكان النسخ منهم عليهم السلام بالتقريب المتقدّم.

بعموماتهما، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالروايه عنهم عليهم السلام كما ترى، فلا محيص فى حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحه فى إخفاء الخصوصات أو مفسده فى إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف فى الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً، ولأجله لا بأس بالإلتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها فى الإستمرار والدوام أيضاً، فتفطن.

ولكنّ لا ـ يخفى أنّ الاشتراط المذكور فى التخصيص غير تامّ على إطلاقه فإنّه لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، وإذا فرض صلاح فى تأخير بيانه أو المفسده فى إظهاره فلا قبح فى التأخير، وعليه تكون الخصوصيّات المأثوره عنهم كاشفه عن عدم إراده العموم من العمومات من الأوّل. ولو كان ذلك التأخير موجباً لاتّباع تلك العمومات ما لم ينكشف حال عدم الإراده، وذكر الماتن قدس سره لا بأس بالالتزام بالنسخ فى تلك العمومات بمعنى رفع اليد عن ظهورها فى الاستمرار والدوام من حيث العمل، ولكن لا ـ يخفى أنّ هذا ليس من النسخ، فإنّ النسخ ينحصر فى ما إذا كان للحكم ثبوت واقعىّ إلى زمان، ولكن خطاب ذلك الحكم ظاهراً أو موهماً للدوام والاستمرار، ويكون الخطاب الناسخ مبيّناً لعدم دوامه واستمراره، و فيما إذا كان الخطاب المتأخّر كاشفاً عن عدم ثبوت ذلك الحكم من الأوّل رأساً، كما فى خطاب الخاصّ المتأخّر حيث يكشف من عدم ثبوت الحكم لبعض أفراد العامّ من الأوّل أصلاً، وأمّا ارتفاع أصاله العموم الجاريه فى ناحيه العامّ إلى زمان ورود الخاصّ فهو ليس من نسخ الحكم المجعول، بل من نظير ارتفاع الأصل العملىّ بارتفاع موضوعه،

فصل

لا ـ إشكال فی تعیین الأظهر لو كان فی البین إذا كان التعارض بین الإثنین[۱] وأمّا إذا كان بین الزائد علیهما فتعیّنه ربّما لا یخلو عن خفاء؛ ولذا وقع بعض الأعلام فی اشتباه وخطأ، حیث توهّم أنّه إذا كان هناك عامّ وخصوصات وقد خصّص ببعضها كان اللازم ملاحظه النسبه بینه وبین سائر الخصوصات بعد

ولا یخفی أیضاً أنّ ورود الخصوصیّات ونقلها عن الأئمه علیهم السلام لا یكشف عن عدم سبق بیانها أصلاً، بل یمكن جلّها أو بعضها مسبوقه ببیان النبی صلی الله علیه و آله ولو لبعض الناس ولم یصل ذلك البیان لعدم اهتمام السامعین بنقلها أو لغیر ذلك.

اختلاف الخطابات وتعارضها

اشاره

[۱] توضیح الكلام فی المقام أنّه إذا كان بین الخطابین اختلاف یكون تعیین أنّهما من المتعارضین أو بینهما جمع عرفی بلا إشكال علی ما تقدّم، وأمّا إذا وقع الاختلاف بین أكثر من الدلیلین فربّما یكون تعیین أنّ بینهما جمعاً عرفیاً أو أنّهما من المتعارضات خفاءً؛ ولذلك ینبغی التكلم فی بیان أقسامها والتعرض لحكم كلّ قسم منها، فنقول: قد یكون الوارد فی الخبر من قبیل خطاب العامّ والوارد فی الخطابات الاُخری كلّها من قبیل الخاصّ إلی ذلك العامّ، ولكن النسبه بین كلّ خاصّ بالإضافه إلی الخاصّ الآخر تختلف فربّما تكون النسبه التباین بین موضوعهما، واُخری العموم من وجه، وثالثه العموم المطلق، ورابعه بالاختلاف.

الصوره الاُولی: ما إذا كانت النسبه بین كلّ خاصّ بالإضافه إلی الخاصّ الآخر التباین بالمعنی المتقدّم، كما إذا ورد فی خطاب؛ حرمه كلّ ربا، بالعموم الوضعیّ أو حتّی بالإطلاق، وورد فی خبر عدم حرمه الربا بین الوالد والولد، وفی خبر ثالث عدم حرمه الربا بین الزوج وزوجته وهكذا، وحیث إنّ كلاًّ من الخاصّین بالإضافه إلی

تخصيصه به. فربما تنقلب النسبه إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعايه هذه النسبه وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلّا إذا كانت النسبه بعده على حالها.

خطاب حرمه الربا من قبيل الخاصّ بالإضافه إلى العام أو المقيّد بالإضافه إلى المطلق يكون تخصيص خطاب العامّ أو تقييد خطاب المطلق بكلّ منهما متعيّناً، سواء كان خطاب العامّ والمطلق وارداً فى الكتاب المجيد أو السنّه أو فى الخبر الواحد.

نعم، قد يكون خطاب العامّ والمطلق بحيث يلزم من تخصيصه أو تقييده بكلّ منهما بقاؤه بلا مورد أو بقاء أفراد نادره، بحيث يكون تخصيص العامّ أو تقييد المطلق بذلك الحدّ مستهجناً، كما إذا ورد فى الخبر استحباب إكرام كلّ عالم أو العلماء، وفى خبر آخر وجوب إكرام العالم العادل، وفى ثالث يحرم إكرام العالم الفاسق، فإنّ تخصيص خطاب العامّ أو المطلق بهما يوجب بقاء العامّ أو المطلق بلا مورد أو أفراد نادره؛ لأنّ العالم الذى لا يدخل فى أحد العنوانين غير موجود أو أنّه نادر، كما فى العالم فى أوّل بلوغه بناءً على أنّ العداله هى الملكه أو الاستمرار فى الاستقامه فى الدين، وإذا لم يرتكب فى زمان بلوغه معصيه ولم يحصل له ملكه أو استمرار فى العمل بالوظايف فهو عالم غير عادل ولا فاسق.

وقد ذكر الماتن قدس سره أنّه فى هذا الفرض يقع التعارض بين خطاب العامّ ومجموع الخاصّين؛ لأنّ النسبه بينه وبين مجموعهما التباين، بمعنى عدم الجمع العرفىّ بينهما، فإن كان لخطاب العامّ مرجح بالإضافه إلى كلّ منهما فيؤخذ به، ويقع التعارض العرضىّ بين الخاصّين؛ لأنّ المعلوم عدم صدقهما مع فرض صدق العامّ، وعلى ذلك فإن رجح أحد الخاصّين لمرجح فيه أو أخذ به تخييراً يخصّص خطاب

العامّ به ويطرح الخاصّ الآخر، وإن لم يكن العامّ بالإضافه إلى أحـدهما أرجـح وكان الترجيح فى كلّ منهما فيؤخذ بهما ويطرح العامّ رأساً، وكذا فيما إذا أخذ بهما تخييراً، لتساوى العامّ بالإضافه إليهما لعدم المرجّح له.

وقـد يقال: بأنّه لا وجه لجعل العامّ أحـد طرفى المعارضه وجعل الطرف الآخر للمعارضه مجموع الخاصّين، لتحقّق الجمع العرفىّ بين العامّ وكلّ من الخاصّين، ومجموع الخاصّين ليس أمراً آخر غيرهما ليلاحظ النسبه بينه وبين العامّ، فالمتعيّن فى الفرض الأخذ بخطـاب العامّ على كلّ تقـدير، ويعمل بالأخبار العلاجيّه فى ناحيه الخاصّين للتعارض بينهما، فيقـدّم أحـدهما ترجيحاً أو تخييراً، ويخصّص العامّ به ويطرح الآخر.

أقول: قد تقدّم أنّ الأخذ بكلّ من خطابى العامّ والخاصّ وعدم حسابهما متعارضـين لكون الخاصّ قرينه عرفاً لبيان المراد الجدّى من خطاب العامّ، وإذا فرض التعـدّد فى ناحيه الخاصّ على نحو المفروض فى المقام فلا يكون الخاصّ المتعـدّد قرينه عرفيّه على المراد الجـدّى منه، ومع عـدم حسابهما قرينه عرفيّه تقع المعارضه بين العامّ والخاصّ لا محاله، وكون أحدهما قرينه بشـرط لا من الآخر لا يلازم كونه قرينه بشـرط الاجتماع والانضمام إلى الآخر، وبتعبير آخر الخصوصات المرويّه عن الأئمه عليهم السلام كلّها بمنزله كلام واحد منقول عنهم، وهذا الكلام فيما أوجب التخصـيص المسـتهجن فى خطاب العامّ فلا يعدّ قرينه عرفيّه على المراد الجدى، فتقع المعارضه بينهما وبين خطاب العامّ على قرار ما تقدّم.

وعلى الجمله، حاصل ما ذكر فى الكفايه فيما إذا اسـتلزم تخصـيص العامّ بكلّ من الخاصّين عدم بقاء مورد لحكم العامّ أو انتهاء تخصيصه إلى حدّ الاستهجان هو

ملاحظه الترجيح بين خطاب العامّ ومجموع الخاصّين، فإن كان العامّ راجحاً بالإضافه إلى مجموع الخاصّين يؤخذ به، ويقع التعارض العرضىّ بين الخاصّين، ولو كان لأحدهما ترجيح بالإضافه إلى الخاصّ الآخر أو أخذ بأحدهما تخييراً، فيخصّص العامّ به ويطرح الخاصّ الآخر، وكذا الحال فيما لو أخذ بخطاب العامّ تخييراً مع عدم ترجيح لخطابه ولا للخاصّين فإنه يؤخذ بالعامّ ويطرح من الخاصّين المرجوح منهما مع ترجيح لأحدهما أو لأخذ أحدهما تخييراً، وهذا بخلاف ما أخذ بالخاصّين لثبوت الترجيح فى ناحيه الخاصّين، فإنّه يطرح خطاب العامّ رأساً، وكذا إذا أخذ بخطاب الخاصّين تخييراً.

وما ذكره قدس سره صحيح بناءً على ثبوت الترجيح بين المتعارضين، ومع عدمه الحكم هو التخيير.

ثمّ لا يخفى أنّه يكتفى فى كون العامّ أرجح بالإضافه إلى مجموع الخاصّين أن يكون راجحاً لأحد الخاصّين ومساوياً مع الخاصّ الآخر، وعليه يقدّم على مجموع الخاصّين وحيث إن الخاصّ المساوى للعامّ أرجح من الخاصّ الآخر يخصّص العام به، ويسقط الخاصّ الآخر عن الاعتبار، وأمّا إذا كان العام أرجح بالإضافه إلى كلّ من الخاصّين يؤخذ به ويقع التعارض العرضىّ بين الخاصّين، فإن كان بينهما أيضاً ترجيح يؤخذ به ويخصّص العامّ به، لعدم التعارض إلّا بين العامّ ومجموع الخاصّين، لا المعارضه بينه وبين كلّ واحد من الخاصّين، وإن لم يكن رجحان بين الخاصّين يؤخذ بأحدهما تخييراً ويخصّص العام به لما عرفت، ويسقط الخاصّ الآخر عن الاعتبار.

ويكفى أيضاً فى ترجيح ناحيه الخاصّين بأن يكون أحدهما راجحاً بالإضافه

إلى العامّ والآخر مساوياً له، فإنّه إذا أخذ بالخاصّ الراجح أمكن الأخذ بالعامّ أيضاً لعدم المعارضه بينه وبين العامّ، وأمّا الخاصّ المساوى للعامّ فيسقط عن الاعتبار مع اختيار العامّ تخييراً بينه وبين الخاصّ الآخر، وأمّا إذا أخذ بالخاصّ الآخر مع الخاصّ الراجح ترجيحاً لناحيه مجموع الخاصّين يلغى خطاب العامّ، كما يلغى خطاب العامّ إذا كان كلّ من خطابى الخاص أرجح بالإضافه إلى خطاب العامّ، ومقتضى كلام الماتن الأخذ بالخاصّين، وأمّا إذا كان خطاب العامّ راجحاً بالإضافه إلى أحد الخاصّين ومرجوحاً بالإضافه إلى الخاصّ الآخر فمقتضى كلام الماتن قدس سره من أنّ المعارضه بين خطاب العامّ ومجموع خطابى الخاصّ هو كون العامّ فى الفرض مساوياً لمجموع الخاصّين بوقوع الكسر والانكسار، فإمّا أن يؤخذ بالخاصّين تخييراً فيلغو العامّ أو الأخذ بخطاب العامّ، ولا موجب لتخصيصه بالخاصّ الراجح تقديماً له على الخاصّ الآخر؛ وذلك فإنّ المأخوذ فى مقام الترجيح مجموع الخاصّين لا أحدهما، وهذا منسوب إلى الماتن قدس سره كما أشرنا.

يورد(۱) عليه بأنّ المعارضه إنّما هى لعدم صدق أحد الخطابات الثلاثه خطاب العامّ أو خطاب الخاصّ الراجح على العامّ أو الخاصّ الآخر الذى يكون خطاب العامّ راجحاً عليه فلا موجب لرفع اليد عن كلا الخاصّين، بل بما أنّ المرجوح بالإضافه إلى خطاب العامّ يسقط عن الاعتبار لمزيه العامّ والخاصّ الآخر عليه، فيعمل بالعامّ والخاصّ الراجح.

ولكن لم يوجد فى كلام الماتن قدس سره فى «الكفايه» ما يدلّ على ذلك، ولعلّه

۱- ۱) مصباح الأُصول ۳:۳۹۱.

استفید من قوله: «فلو رجّح جانبها أو اختیر فیما لم یکن هناک ترجیح فلا مجال للعمل به أصلًا بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدّم تخییراً فلا یطرح منها إلّا خصوص ما لا یلزم من طرحه المحذور من التخصیص بغیره».

والمتحصّل مما ذکر أنّه لو کان لأحد الخاصّین مزیّه علی العامّ والخاصّ الآخر یؤخذ به ویجمع بینه وبین العامّ فلا موجب إلّا لطرح الخاصّ الآخر، وکذا لو اختیر جانب الخاصّین تخییراً بینهما وبین العامّ وکان ترجیح لأحدهما بالإضافه إلی الخاصّ الآخر یطرح الخاص الآخر، ویجمع بین الخاصّ الراجح وبین العامّ فی العمل، کما فی الفرض الأخیر بلا موجب لطرح العامّ أصلًا، لما ذکرنا من أن الموجب للتعارض العلم الإجمالی بکذب أحد الخطابات الثلاثه من دون تعیین.

فتکون النتیجه أنّ کلّ مورد کان منشأ التعارض بین الخطابات متعدده العلم الإجمالی بکذب أحدها واقعاً، فإن کان أحد الخطابات مرجوحاً بالإضافه إلی الباقی یتعیّن ذلک فی السقوط عن الاعتبار ویؤخذ بالباقی منها، وإن لم یکن شیء منها مرجوحاً بالإضافه إلی الباقی، فبناءً علی ما هو الصحیح من عدم ثبوت التخییر بین المتعارضین حتی فی الأخبار یسقط کلّ منها عن الاعتبار فیرجع إلی القاعده الأوّلیّه ولو کان أصلًا عملیّاً سواء کان مقتضاه الاشتغال أو البراءه، وبناءً علی مسلک التخییر یختار أحدهما فی الطرح ویعمل بالباقی لوجود الجمع العرفیّ بعد سقوط المطروح بین الخطابات الباقیه، وقول الماتن قدس سره فی تقریر المعارضه بین العامّ ومجموع الخاصّین یقابل بالعلم بکذب هذا الخاصّ أو مجموع العامّ والخاصّ الآخر.

تعارض العمومات والخصوصات مع کون النسبه بین الخاصّین العموم والخصوص المطلق

وإذا کانت النسبه بین الخاصّین العموم والخصوص المطلق، کما إذا ورد الأمر

بإكرام العلماء فی خطاب، وفی خطاب آخر النهی عن إکرام من عصی ربّه، وفی خطاب ثالث النهی عن إکرام العالم الفاسق بناءً علی أنّ المراد بالفاسق المرتکب للکبیره، فإنّ الظاهر تخصیص العامّ بکلّ منهما؛ لأنّه لا تنافی بین خطاب النهی عن إکرام العالم العاصی وخطاب النهی عن إکرام العالم الفاسق؛ لأنّ کلاًّ منهما خطاب انحلالیّ من حیث الحکم الوارد فیه یتوافقان فی السلب بناءً علی ما هو الصحیح من عدم المفهوم للوصف، وذکر الخاصّ الأوسع والخاصّ الأضیق متعارف، فیکون تخصیص الأخصّ بالذکر للاهتمام به نظیر قوله علیه السلام : «لا تصلّ خلف شارب النبیذ المسکر»(۱) وقوله: «لا تصلّ خلف الفاسق»(۲) بلا فرق فیما ذکر بین کون الخاصّ الأخصّ وارداً قبل الآخر أو بعده أو وردا فی زمان واحد، وقد تقدّم فی دوران الأمر بین النسخ والتخصیص بما أنّ الأئمه علیهم السلام مبیّنون لأحکام الشریعه یخبرون عن زمان تشریع الأحکام التی منها الحکم الوارد فی خطاب العامّ وکلّ من الخاصّین ولو کان أحدهما صادراً عن الإمام السابق علیه السلام والآخر صادراً عن الإمام اللاحق بمنزله الصادرین عن إمام واحد، فلا وجه فی الفرض من تخصیص الخاصّ بأخصّ الخاصین أوّلاً لکونه متعیّناً أو کونه سابقاً.

نعم هذه الملاحظه صحیحه فیما إذا کان أخصّ الخاصّین متّصلاً بخطاب العامّ من الأوّل کما إذا ورد فی الخطاب: أکرم العلماء إلاّ من ارتکب کبیره، وورد فی خطاب آخر: لا تکرم عالماً عصی ربّه، فإنّ العامّ المتصل به أخصّ الخاصّین

۱- ۱) انظر وسائل الشیعه ۸:۳۱۶، الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱۱.

۲- ۲) انظر المصدر السابق: ۳۱۴، الحدیث ۲ و ۴.

وفيه: إن النسبه إنما هى بملاحظه الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجه فى الباقى، لأصاله عمومه بالنسبه إليه.

والخاصّ الآخر يجتمعان فى عالم ارتكب صغيره ولم يتب، فإنّ مقتضى خطاب العامّ طلب إكرامه، ومقتضى الخاصّ المنفصل عدم طلب إكرامه، فيرجّح أحدهما فى مورد الاجتماع مع ثبوت الراجح ومع عدمه يتخيّر أو يتساقطان فى مورد الاجتماع ويرجع إلى العامّ الفوق أو المطلق المقام أو يرجع إلى الأصل العمليّ.

وعن النائينى قدس سره (١) أنّه إذا كان فى البين عامّ أو مطلق آخر غير ما اتّصل به أخصّ الخاصّين لم يجز الرجوع إليه ولا تخصيصه بالخاصّ المنفصل بعد تعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين والخاصّ المنفصل الآخر، وذكر فى وجه ذلك وجهين لهما معاً:

الأوّل: أنّه لا تعارض بين العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين والخاصّ المنفصل الآخر بالإضافه إلى مدلول أخصّ الخاصّين، فيخصّص العامّ الفوق فى ذلك المقدار وبعد تخصيصه فى ذلك المقدار يكون مدلوله معارضاً بالخاصّ المنفصل الأوسع، كما هو الحال فى تعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين مع ذلك الخطاب الخاصّ المنفصل.

والثانى: أى عدم صلاحيه الخاصّ المنفصل لتخصيص العامّ الفوق لكونه مبتلى بالمعارض، والمعارض العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين، ومع الابتلاء بالمعارض كيف يصلح لتخصيص العامّ الفوق أو تقييد المطلق الفوق.

١- ١) فوائد الأُصول ٤:٧٤٤ _ ٧٤٥.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملاً فى العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إراده العموم، لا عدم استعماله فيه لإفاده القاعده الكليه، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلاّ لم يكن وجه فى حجيته

ولكن لا يخفى أنّه لا وجه لتخصيص العامّ الفوق بأخصّ الخاصّين أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بينه وبين الخاصّ الآخر الأوسع على ما تقدّم، بل يرد التخصيص بالأخصّ فى عرض تخصيصه بالخاصّ الأوسع.

نعم بما أنّ الخاصّ الأوسع مبتلى بالمعارض مع العامّ المتّصل به أخصّ الخاصين كما هو الوجه الثانى وهو صحيح، فمقتضى المعارضه سقوطهما فى مورد اجتماعهما فيتمسّك بالعامّ الفوق فى مورد اجتماعهما حيث لم يثبت تخصيص له فى مورد اجتماع العامّ المتصل به أخصّ الخاصّين والخاصّ المنفصل الآخر وكذا الحال فى المطلق الفوق.

فيما كان مع خطاب العام خطابان خاصّان بينهما العموم من وجه

ومما ذكرنا يظهر الحال فى القسم الثالث وهو ما إذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم من وجه، كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء، وفى خطاب ثان النهى عن إكرام العالم الفاسق وفى خطاب ثالث النهى عن إكرام العالم الكوفىّ، وأنّه لابدّ فى الفرض من تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، بلا فرق بين كون أحدهما سابقاً على الآخر من حيث الوصول أو كان وصولهما فى زمان واحد، حيث إنّ كلاًّ منهما يرشد إلى حصول مضمونه من زمان حصول مضمون الآخر، وعلى ذلك فالفرق بين القسم الأوّل من الخاصّين والقسمين الثانى والثالث منهما عدم جريان شبهه انقلاب النسبه فى القسم الأوّل لبقاء النسبه بحالها بعد تخصيص العامّ بأحد الخاصّين،

فی تمـام الباقی، لجواز اسـتعماله حینئـذ فیه وفی غیره من المراتب التی یجوز أن ینتهی إلیها التخصـیص، وأصاله عـدم مخصـص آخر لا یوجب انعقاد ظهور له، لا فیه ولا فی غیره من المراتب، لعـدم الوضع ولا القرینه المعینه لمرتبه منها، کما لا یخفی، لجواز إرادتها وعدم نصب قرینه علیها.

بخلاف القسـمین الثانی والثالث فإنّه ربّما یتوهّم فیهما انقلاب النسـبه بوصول أحد الخاصّین أو تخصیص العامّ بأخصّ الخاصّین، ولکن ذکرنا لا وجه لجعل السابق علی الخاصّ الآخر مخصّصاً للعامّ أوّلاً فی القسم الثالث، وتخصیص العامّ بأخصّ الخاصّین فی القسم الثـانی، والفرق بین القسم الثـانی والقسم الثـالث أنّه إن لزم من تخصـیص العـامّ بکلّ من الخاصّین بقاء العامّ بلا مورد فی القسم الثالث یجری فیه ما تقـدّم فی القسم الأوّل، بخلاف القسم الثانی فإنّ المعارضه فیه تقع بین العامّ وبین الخاصّ الأوسع کما هو واضح.

فی الجمع بین الروایات الوارده فی ضمان العاریه وعدمه

ولا بأس فی المقام بالتعرّض للروایات الوارده فی ضمان العاریه ونفی الضمان فیها وبیان طریق الجمع بینهما.

فنقول: الروایات الوارده فی ذلک علی خمس طوائف:

الاُولی: ما دلّ علی نفی الضـمان فی مطلق العاریه کصـحیحه الحلبی عن أبی عبداللّه علیه السـلام قال: «صاحب الودیعه والبضاعه مؤتمنان، ولیس علی مستعیر عاریه ضمان وصاحب العاریه والودیعه مؤتمن»(۱).

والطائفه الثانیه: ما دلّ علی عدم ضمان تلف العاریه علی المستعیر إلاّ إذا

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۹:۹۳، الباب الأوّل من أبواب العاریه، الحدیث ۶.

نعم ربما یکون عدم نصب قرینه مع کون العام فی مقام البیان قرینه علی إراده التمام، وهو غیر ظهور العام فیه فی کل مقام.

فانقدح بذلک أنه لا بد من تخصیص العام بکل واحد من الخصوصات مطلقاً، ولو کان بعضها مقدماً أو قطعیاً، ما لم یلزم منه محذور انتهائه إلی ما لا یجوز الإنتهاء إلیه عرفاً، ولو لم یکن مستوعبه لأفراده، فضلاً عما إذا کانت مستوعبه

اشترط علیه، کصحیحه أُخری للحلبی عن أبی عبداللّه علیه السلام حیث ورد فیها: «إذا هلکت العاریه عند المستعیر لم یضمنه إلاّ أن یکون اشترط علیه»(۱).

الثالثه: ما دلّ علی عدم الضمان فی العاریه فی غیر عاریه الذهب والفضه، کصحیحه زراره قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام العاریه مضمونه؟ فقال: جمیع ما استعرته فتوی فلا یلزمک تواه إلاّ الذهب والفضه فإنهما یلزمان»(۲).

الرابعه: ما دلّ علی عدم الضمان فی العاریه إلاّ مع الاشتراط إلاّ الدنانیر فإنها مضمونه وإن لم یشترط، کصحیحه عبداللّه بن سنان قال: «قال أبو عبداللّه علیه السلام : لا تضمّن العاریه إلاّ أن یکون اشترط فیها ضمان إلاّ الدنانیر فإنها مضمونه وإن لم یشترط فیها ضماناً»(۳).

الخامسه: ما دلّ علی عدم الضمان إلاّ فی الدراهم، کصحیحه عبدالملک بن عمرو عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «لیس علی صاحب العاریه ضمان إلاّ أن یشترط صاحبها إلاّ الدراهم فإنّها مضمونه اشترط صاحبها أو لم یشترط»(۴).

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۹:۹۱، الباب الأول من أبواب العاریه، الحدیث الأول.

۲- ۲) المصدر السابق: ۹۶، الباب ۳، الحدیث ۲.

۳- ۳) المصدر السابق: الحدیث الأول.

۴- ۴) المصدر السابق: الحدیث ۳.

لهـا، فلا بـد حينئـذ من معامله التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظه الترجيـح بينهما وعـدمه، فلو رجـح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلاّ

ومقتضـى الجمع بين العقـد الإيجـابىّ فى كـلّ من الأخيرين وبين العقـد السـلبى فى الآخر هو الالتزام بالضـمان فى كلّ من عاريه الـدنانير والدراهم وإن لم يشترط الضـمان، وما دلّ على نفى الضـمان فى العاريه مع عدم شـرط الضـمان إلاّ فى الذهب والفضـه فالعقد الإيجابى فيه أى ثبوت الضـمان فى عاريه الذهب والفضه يتعارض مع العقد السلبى فى عدم الضمان مع عدم اشتراطه فى غير الـدرهم والـدينار بالعموم من وجه؛ لأنّ العقـد الإيجابىّ يـدلّ على عـدم الضـمان فى الدرهم والدينار مع عدم الاشتراط، ولا ينافى العقـد السـلبىّ فى نفيه مع عـدم الاشتراط فى غير الـدرهم والـدينار، وهـذا العقـد السـلبىّ يـدلّ على نفى الضـمان مع عـدم الاشتراط فى عاريه الكتب ونحوه، ولا ينافيه العقـد الإيجابىّ من ثبوت الضـمان مع عدم الاشتراط فى عاريه الذهب والفضه، وفى عاريه مثل الحلّى من الـذهب والفضه يـدلّ العقد الايجابىّ على الضـمان مع عدم الاشتراط وينفى هذا الضـمان العقد السـلبىّ من عـدم الضـمان مع عدم الاشتراط فى غير الدرهم والدينار، ومع ذلك يؤخذ بإطلاق العقد الإيجابىّ الدالّ على ثبوت الضـمان فى عاريه الـذهب والفضه مع عدم الاشتراط، ويرفع اليد عن إطلاق العقد السـلبىّ أى عدم الضـمان مع عدم اشتراط فى غير الدراهم والـدنانير؛ لأنّ تقـديم إطلاق العقد السـلبىّ يوجب حمل العقد الايجابىّ المذكور على الفرد النادر؛ لأنّ الغالب فى عاريه الذهب والفضه هو عاريه غير الـدرهم والـدينار؛ لأنّ الانتفاع الغالب فى الدراهم والدنانير بصـرف أعيانها بخلاف مثل الحلّى من الذهب والفضه، فلا يكون مجال للقول بتساقطهما فى مورد اجتماعهما والرجوع

خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبه بينها متعدّده[١].

إلى العامّ الدالّ على عدم الضمان فى العاريه مع عدم اشتراط الضمان، فيكون الحاصل من الطوائف الخمس من الروايات عدم الضمان فى العاريه إلّا مع اشتراط الضمان فى غير عاريه الذهب والفضه سواء كانا من الدينار والدرهم أو من الحلى ونحوه فإن فى عاريتهما الضمان إلّا مع اشتراط عدمه كما فى ذيل صحيحه زراره المتقدّمه.

[١] المراد بتعدّد النسبه عدم اتّحاد النسبه بين كلّ من الخطابين بالإضافه إلى الخطاب الثالث، كما كان الاتحاد فى الفروض المتقدّمه محفوظاً حيث كانت نسبه كلّ من الخطابين بالإضافه إلى الثالث العموم والخصوص المطلق وتعرّض قدس سره من صور اختلاف النسبه لصوره واحده وعطف غيرها عليها فى الحكم.

موارد انقلاب النسبه

وتلك الصوره ما إذا كان فى البين العامّين من وجه وورد خطاب خاصّ بالإضافه إلى أحدهما، والتزم بأنّ الخاصّ المفروض يقدّم على عامّه ويبقى التعارض بين العامّين من وجه بحاله مطلقاً أى سواء بقيت النسبه بعد تخصيص أحدهما بالخاصّ المخالف له بحالها، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما فى بعض موارد افتراقهما أو فى بعض موارد اجتماعهما أو كانت النسبه بعد تخصيص أحدهما بذلك الخاصّ العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما فى تمام مورد

كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبه بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلّا لملاحظه النسبه قبل العلاج.

افتراقه عن الآخر حيث لا عبره بهذا الانقلاب، ولا يلاحظ فى أخذ النسبه بين الخطابين إلّا الظهور الأولى لكلّ منهما المعبّر عنه بالمدلولات الاستعماليّه.

نعم لو كان تخصيص أحدهما بالخاصّ المخالف له موجباً لعدم بقاء شىء تحته على تقدير تقديم العامّ الآخر عليه أو بقى تحته أفراد نادره وقليله بحيث لا يجوز انتهاء التخصيص إليه لتعيّن تقديم العامّ المخصّص على الآخر، لا لانقلاب النسبه، بل لدفع المحذور المذكور، كما إذا ورد فى خطاب استحباب إكرام العلماء وفى خطاب آخر كراهه إكرام الفساق، فالمعارضه بينهما بالعموم من وجه، وإذا ورد فى خطاب وجوب إكرام العالم الهاشمى يرفع اليد عن الاستحباب فى العالم الهاشمىّ، فيلتزم باستحباب إكرام العلماء ووجوب إكرام العالم الهاشمىّ، وتبقى المعارضه بين الاستحباب والكراهه فى العالم والعالم الهاشمى بحالها، وفى الفرض بعد تخصيص أحد العامّين النسبه بين العامّين المتخالفين فى الحكم باقيه بحالها.

ولو كان مدلول الخاصّ وجوب إكرام العالم العادل يقدّم فى إكرام العالم الفاسق خطاب استحباب إكرام العلماء على ما دلّ على كراهه إكرام الفاسق لئلا يكون خطاب استحباب إكرام العلماء بلا مورد، ولذا لولم تنقلب النسبه أصلًا، ولكن كان فى تقديم أحد الخطابين فى مورد اجتماعهما على الآخر لزوم لغويته تعيّن العكس، كما إذا ورد فى خطاب: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»(1) وورد فى خطاب

۱- ۱) وسائل الشيعه ۳:۴۰۵، الباب ۸ من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

آخر: «كلّ طائر يطير بجناحيه فلا بأس ببوله وخرئه»(1) فإنّهما يتعارضان فى بول طير لا يؤكل لحمه، فيقدّم خطاب كلّ طائر؛ لأنّه لو قدّم فى بول طير ما لا يؤكل لحمه خطاب اغسل ينحصر مدلول خطاب كلّ طائر على طير يؤكل لحمه ويكون عنوان الطائر لغواً؛ لأنّ البول والروث من مأكول اللحم طاهر سواء كان طيراً أو غيره.

أقول: ظاهر كلام الماتن قدس سره أنّه إذا كانت النسبه بين الخطابين العموم من وجه، وكان فى البين خطاب آخر أخصّ مطلق من أحد الخطابين بحيث تكون النسبه بعد تخصيصه بالأخصّ العموم والخصوص المطلق بينه وبين الخطاب الآخر، فلا ترتفع المعارضه بين الخطابين الأوليين، كما إذا ورد فى خطاب استحباب إكرام العلماء وفى خطاب آخر كراهه إكرام الفساق وفى البين كان خطاب وجوب إكرام العلماء العدول تكون النسبه بين خطاب استحباب إكرام العلماء بعد إخراج العدول منه وبين خطاب كراهه إكرام الفساق العموم والخصوص المطلق، ومع ذلك يبقى التعارض بحاله، إلّا إذا كان الباقى تحت العامّ الذى ورد عليه التخصيص، بحيث لو قدّم خطاب العامّ الثانى عليه لزم انتهاء التخصيص إلى ما لا يجوز انتهاؤه إليه أو لا يبقى تحته فرد أصلًا، وهذا الذى أفاد لا يمكن المساعده عليه، فإنّ مع انقلاب النسبه من العامّين من وجه إلى العموم والخصوص المطلق بقاء التعارض بحاله غير معقول؛ لأنّ ملاك التعارض ليس مجرّد تنافى مدلولى الدليلين بالمدلول الاستعمالىّ بل الملاك فيه تنافيهما فى مقام الإثبات، بحيث يكون كلّ من الخطابين إلى دليل الاعتبار على حد سواء مع عدم إمكان شموله لهما معاً، وبعد ورود التخصيص على

۱- ۱) وسائل الشيعه ۳:۴۱۲، الباب ۱۰ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

نعم لو لم یکن الباقی تحته بعد تخصیصه إلّا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیداً جداً، لقدم علی العام الآخر، لا لإنقلاب النسبه بینهما، بل لکونه کالنص فیه، فیقدم علی الآخر الظاهر فیه بعمومه، کما لا یخفی.

أحد العامّین من وجه فی تمام مورد افتراقه عن الآخر یکون شمول دلیل الاعتبار لکلّ من العامّ المخصّص والعام الآخر بلا محذور، حیث یحسب العامّ المخصّص قرینه علی المراد الجدّی من العامّ الآخر کما فی المثال. أضف إلی ذلک أنّه لا یمکن فیما فرضه من عدم بقاء فرد تحت العامّ المخصّص بعد تخصیصه بالخاصّ الوارد علیه فی تمام مورد افتراقه عن الآخر وبقاء النسبه الأولیه بحالها. وبتعبیر آخر انقلاب النسبه من العموم من وجه إلی العموم والخصوص المطلق یلازم بقاء العامّ المخصّص مع تقدیم الآخر علیه بلا مورد أو بلوغ التخصیص إلی مرتبه الاستهجان.

وعلی ذلک یتصوّر فیما إذا کان فی البین عامّان بینهما العموم من وجه صور:

الأُولی: ما إذا ورد خطاب ثالث یوجب تخصیصهما فی تمام مورد اجتماعهما کما إذا ورد فی خطاب استحباب إکرام العلماء وفی خطاب آخر کراهه إکرام الفساق، وفی خطاب ثالث حرمه إکرام العالم الفاسق، وفی مثل ذلک یکون الخطاب الثالث من شاهد الجمع بین الخطابین؛ لأنّ له الدلاله علی التصرف فی کلا الخطابین الأوّلین ولا یرتبط هذا بباب انقلاب النسبه.

ومثل ذلک ما إذا ورد خطابان آخران غیر خطابی العامّین من وجه یخصّص أحد الخطابین بعض مورد اجتماع العامین من وجه والآخر البعض الآخر من مورد اجتماعهما، بحیث لا یبقی تحت العامّین إلاّ مورد افتراقهما، فإنّ هذا أیضاً یحسب من شاهد الجمع، ولا شبهه ولا تأمّل فی ارتفاع المعارضه بین العامّین من وجه بذلک، وإنّما یدخل فی انقلاب النسبه ما إذا کان فی البین عامّان من وجه بینهما

تعارض فی مورد اجتماعهما وورد خطاب ثالث یخصّص أحدهما فی تمام مورد افتراقه عن الآخر، ففی هذه الصوره یقدّم العامّ المخصّص علی العامّ الآخر؛ لانقلاب النسبه أو للزوم اللغویّه، وعلی الجمله هذه الصوره من صور انقلاب النسبه.

وإذا کان فی البین العامّان من وجه بینهما تعارض فی مورد اجتماعهما وورد خطابان آخران یحسب أحدهما مخصّصاً لأحد العامّین فی تمام مورد افتراقه عن الآخر، والآخر یحسب مخصّصاً للعامّ الآخر فی تمام مورد افتراقه أیضاً، کما إذا ورد استحباب إکرام العلماء فی خطاب وکراهه إکرام الفساق فی خطاب آخر، وورد فی خطاب ثالث وجوب إکرام العلماء العدول، وفی خطاب رابع حرمه إکرام الجاهل الفاسق، وفی ذلک یکون التعارض بین الخطابین الأوّلین فی مورد اجتماعهما بحاله بلا فرق بین القول بانقلاب النسبه أو القول بعدمه، فإن کان لأحد العامّین ترجیح علی الآخر یؤخذ به ویطرح الآخر، وإلّا یتساقطان ویعمل بالخاصّین فی مورد افتراقهما ویرجع إلی الأصل العملیّ فی مورد اجتماعهما.

وقد یقال(۱): إن أطراف المعارضه فی الفرض جمیع الخطابات الأربعه فإن کان لأحدهما ترجیح یؤخذ به فیجمع أو یطرح الخطابات الاُخری، فإنّ الموجب للتعارض هو العلم بکذب أحد الخطابات، وهذا حاصل بالإضافه إلی کلّ خطاب مع الخطابات الثلاثه الباقیه، ولو کان الکذب فی أحد الخاصّین کما إذا کان غیر صادر أصلًا أو کان الصادر الخطابات الثلاثه الباقیه لانتفی التعارض بینها بانقلاب النسبه بتخصیص أحد الخطابین من وجه فی تمام مورد افتراقه عن الآخر، ویبقی تحته

۱- ۱) مصباح الاُصول ۳:۴۰۰.

مورد اجتماع الخاصّين، فيكون خاصّاً بالإضافه إلى الآخر.

أقول: الموجب للتعارض ليس خصوص العلم بكـذب أحد الخطابات الأربعه بمعنى عدم صدوره أصـلًا، بل المراد بالكذب عدم مطابقه أحـد الخطابات للحكم فى مقام الثبوت ـــ سواء كان عـدم مطابقته لعـدم صدوره أو لعدم كون مدلوله مراداً واقعاً ـــ ومع كون النسـبه بين العـامّين العموم من وجه يتحقق ملاـك المعـارضه بينهمـا بالإضافه إلى مورد اجتماعهما، وإذا ورد الخاصّ لكلّ منهما فى تمام موارد افتراقهما عن الآخر وإن يعلم بكـذب أحد الخطابات الأربعه إلاّ أنّه يحتمل انطباق هذا المعلوم على المعلوم بالإجمال الصـغير وهو عدم مطابقه أحد العامّين من وجه فى مورد اجتماعهما، فيكون العلم الإجمالى الثانى بالإضافه إلى كلّ من الخاصّـين شـكّاً بدويّاً، والاستشهاد لكون الخاصّين أيضاً من أطراف المعارضه بأنّه لو كان فى البين أحدهما دون الآخر منهما لما كـان فى الـبين العلم بالكـذب، بـل كـان يجمـع بين العـامّين من وجه بعـد تخصـيص أحـدهما فى تمـام مورد افـتراقه عن الآـخر بتخصـيص العـام الآـخر بالعام المخصّـص كما ترى، فإنّ الموجب لارتفاع المعارضه بين العامّين من وجه ثبوت الخاصّ بالإضافه إلى أحـد العـامّين فقـط، حيث يعلم به كـذب أصاله العموم فى ناحيه عامّه الـذى ورد عليه التخصـيص، وأمّا إذا كان الخاصّ فى نـاحيه العـامّ الآـخر أيضـاً، ويكون مفاد ذلك الخاصّ إخراج مورد افتراقه عن تحت العامّ الآخر أيضاً فلا يتعيّن الكـذب فى أحد العامّين.

ويشهد لما ذكرنا ما ذكره هذا القائل فى النوع الثالث(۱) من التعارض بين

۱- ۱) مصباح الاُصول ۳:۴۰۱.

الخطـابين، وهو مـا إذا كان فى البين خطابان عامّان بينهما تعارض بالتباين، كما إذا ورد فى خطاب: يطهر المتنجس بغسـله بالماء مرّه واحـده، وورد فى خطـاب آخر: يطهر المتنجس بغسـله بالمـاء بمرّتين لاـ بـالمرّه، وورد فى خطاب ثالث: أنه يغسل المتنجس بالمـاء القليـل بمرتين، وفى خطاب رابع يغسل المتنجس فى الماء الجارى بمرّه واحـده، فيكون ما دلّ على لزوم الغسل بالماء مرّه مخصّـِصاً فى صوره الغسـل بالمـاء القليـل، كمـا أن العامّ الآخر: يغسل المتنجس بالماء مرّتين لا بالمرّه فى صوره الغسل فى الماء الجارى، وبعد تخصيص العامّين تقع المعارضه بينهما فى المغسول فى الكرّ بعد ارتفاع المعارضه بينهما فى المغسول بالماء القليل والجارى، وبعباره اُخرى تنقلب نسبه التباين بين العامين إلى العموم والخصوص من وجه، حيث يفترقان بعد التخصيص فى مورد الغسل بالماء القليل والغسل فى الماء الجارى، ويجتمعان فى الغسل بالكرّ، فيقـدّم أحـدهما فى مورد اجتماعهما لو كان لأحدهما ترجيـح، وإلاّـ يتساقطـان فيرجع إلى الأصـل العمليّ، ويلزم على القائـل بوقوع التعـارض بين الخطابات الأربعه الالتزام به فى هـذا الفرض، فإنّه لولم يكن فى البين أحد الخاصّين لم يكن بين الخطابات الثلاثه الباقيه تعارض، بل كان يخصّص الخاصّ المفروض عـامّه، وبعـد صـيروره عـامّه خاصّـِاً كان يخصّـِص العامّ الآخر، فلو فرض عـدم ورود خطاب: أن المتنجس يطهر فى الغسل بالماء الجارى بمرّه، وكان الوارد الخاصّ: بأنّه يغسل المتنجس بالماء القليل بمرّتين، وبعـد تخصـيص العامّ الوارد: بأنّ المتنجس يغسـل بـالمرّه، يكون مفـاد العـامّ كفـايه غسـل المتنجس بمرّه فى غير الغسل بالماء القليل، وهـذا المفاد خاصّ بالإضافه إلى ما دلّ على طهاره المتنجس بالغسل بمرّتين، فتكون نتيجه الخطابات الثلاثه الغسل بمرّتين فى الغسل بالماء القليل.

ص : ۱۹۱

والقسم الثانی من النوع الثالث من التعارض بین أکثر من الـدلیلین ما إذا کان خطابان بینهما تباین فی الحکم، وورد خطاب ثالث مخصّـِص بالإضـافه إلی أحـدهما کمـا إذا ورد فی خطـاب: أکرم العلمـاء، وفی خطـاب آخر: لاـ تکرم العلماء، وورد فی خطاب ثـالث: لاـ تکرم العـالم الفاسق، فإنّ هـذا الخطاب مخصّـِص بالإضافه إلی ما دلّ علی وجوب إکرام العلماء فیقیّـِد خطاب وجوب إکرامهم بغیر الفسـاق، وهـذا بنـاءً علی مسـأله انقلاب النسـبه یوجب تخصـیص ما دلّ علی وجوب إکرام العلماء، فیکون وجوب الإـکرام فی غیر العـالم الفـاسق، وبنـاءً علی إنکار الانقلاب یحکم بعـدم جواز إکرام العالم الفاسق، ویتعارض ما دلّ علی وجوب إکرام العلماء مع النهی الوارد عن إکرام العلماء.

وربّما یقال(۱) من هـذا القبیل ما ورد فی: أن الزوجه لا ترث من العقار، وورد فی خطاب آخر: أن الزوجه ترث من العقار، وورد فی خبر ثالث: أنها ترث منه إذا کانت ذات ولد من زوجها.

ولکن لا یخفی أنّ القضیه الشرطیّه بما أنّ لها مفهوماً یکون ما ورد فی ذات ولا من شاهد الجمع لا من باب انقلاب النسبه.

والقسم الثـالث من اختلاف النسـبه بین الخطابات ما إذا کان فی البین خطابان متعارضان بالتباین، وورد خطابان آخران أحـدهما خـاصّ مخـالف بالإضـافه إلی أحـد العـامّین والآـخر خاصّ مخالف بالإضافه إلی العامّ الآخر، کما إذا ورد خطاب وجوب إکرام العلماء، وفی الآخر عدم وجوب إکرامهم، وورد فی خطاب ثالث لا یجب إکرام

۱- ۱) مصباح الأُصول ۳:۴۰۱.

النحويين من العلماء، وورد فى خطاب رابع إكرام العلماء العدول، ومن الظاهر أن الخاصّين يتعارضان فى النحوىّ العادل، ويفترقان فى النحوىّ غير العادل وفى غير النحوى من العالم العادل، وإذا سقطا فى النحوىّ العادل بالمعارضه فيما إذا لم يكن بينهما ترجيح أو أخذ بأحدهما على تقديره يبقى العامّيان على التعارض بالتباين فى موردى افتراق الخاصين أو فى مورد اجتماعهما أيضاً على تقدير ترجيح أحد الخاصّين.

لا ـ يقال: فى النوع الثالث قسم رابع، وهو ما إذا كان بين خطابين تعارض بالتباين كما إذا ورد فى خطاب يستحب إكرام العلماء، وورد فى خطاب آخر يجب إكرام العلماء، وورد خاصّيان بينهما العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد فى خطاب ثالث لا تكرم عالماً عصى ربّه، وفى رابع لا بأس بإكرام عالم هاشمى عصى ربّه.

فإنّه يقال: نعم ولكن إذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق وكان الخاصّ الأوسع بحيث يتخصّص كلاًّ من المتباينين بقيت النسبه بين العامّين على التباين فى غير مورد تخصيصها بالخاصّ الأوسع بعد تخصيصه بأخصّ الخاصين وصيروره الخاصّ المخصّص للعامّين واحداً كما فى المثال، وأمّا إذا كان الخاصّ الأوسع بحيث يخصّص أحد العامّين فقط، كما إذا ورد فى خطاب: يجب إكرام العلماء، وفى خطاب آخر: لا يجب إكرام العلماء، وورد فى خطاب ثالث: يجب إكرام العلماء العدول، وفى رابع: لا يجب إكرام العالم العادل من غير الهاشمى، فإنّه فى الفرض بعد تخصيص الخاصّ الأوسع يعنى يجب إكرام العلماء العدول بما دلّ على عدم وجوب إكرام العالم العادل من غير الهاشمى تكون النتيجه وجوب إكرام العلماء العدول من الهاشميين، وبعد رفع اليد بهذه النتيجه عما دلّ على عدم

وجوب إكرام العلماء العدول من غير الهاشميين بقى تحت ما دلّ على عدم وجوب إكرام العلماء العالم الذى لا يدخل فى عنوان العالم العادل الهاشمىّ، وهـذا العامّ المخصّـص أخصّ مطلق بالإضافه إلى عموم ما دلّ على وجوب إكرام العلماء، فتنقلب النسـبه من التباين بين العامّين إلى العموم والخصوص المطلق.

ص : ۱۹۴

فصل

لا ـ يخفى أنّ المزايا المرجّحه لأحد المتعارضين الموجبه للأخذ به وطرح الآخر بناءً على وجوب الترجيح[۱] وإن كانت على أنحاء مختلفه.

[۱] وحاصل ما ذكره قدس سره فى هذا المقام أنّ المزايا المخصوصه الموجبه لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بناءً على لزوم الترجيح مختلفه لا ـ تدخل فى نوع أو صنف واحد، ومواردها أيضاً متعدّده، فإنّ الفقاهه أو الأوثقيّه مرجّحه لأحد الخبرين فى راويه، والشهره فى الروايه مرجّحه لنفس الخبر والنقل حيث إنّ الخبر المشهور قد تكرّر نقله عن المعصوم عليه السلام بخلاف الشاذّ، ومخالفه العامّه مزيّه فى وجه صدور الخبر، والفصاحه فى أحد الخبرين مزيّه فى متن أحد الخبرين وتبعّد التصرف فى نقل متنه، وموافقه الكتاب أو الشهره الفتوائيّه مرجّحه فى مضمون الخبر ومدلوله، ولكن كلّ هذه المرجّحات على اختلافها واختلاف مواردها على حدّ سواء فى أنّ وجود أيّ منها فى أحد المتعارضين يوجب اعتبار صدوره، بخلاف الآخر حيث لا يعتبر صدوره، وذلك فإنّ التعبّد بصدور لا تعبّد لوجه صدوره أو ظهوره لغو محض، ولا يقاس بما إذا كان الخبران قطعيّين فى صدورهما، فإنّ الترجيح فيهما يكون فى وجه الصدور أو الظهور حيث لا مورد للتعبّد فى صدورهما، ليقال إنّ التعبّد به فى المطروح لغو محض.

وقد يقال: التعارض بين الخبرين وإن يوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فى صدورهما ومع ثبوت الترجيح لأحدهما. يتعيّن التعبّد بصدور ذى المزيّه، ويترتّب عليه اعتبار وجه صدوره وظهوره حيث جرت سيره العقلاء فى كلام اُحرز استناده إلى المولى والمتكلم على حمله على الجدّ واتّباع الظهور، وأمّا الآخر فلا يمكن التعبّد بصدوره لكونه لغواً، ولكن هذا فيما كان التعارض بينهما بالتباين، وأمّا إذا كان

ومواردها متعدده، من راوى الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضـمونه مثل: الوثاقه والفقاهه والشـهره ومخالفه العامه والفصاحه وموافقه الكتاب والموافقه لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزيه فى طرف من أطرافه، خصوصاً

بالعموم من وجه فالتعارض فى مورد اجتماعهما لا يوجب عـدم التعبّد بصدورهما، بل لابدّ من أن يكون الترجيح بينهما فى مورد اجتماعهما بملاحظه الترجيح فى وجه الصدور أو المضمون، لا بمرجّحات الصدور، فإنّ ملاحظه مرجّحات الصدور يوجب طرح الآخر فى مورد الافتراق أيضاً.

ولكن لا يخفى مـا فيه، فإنّه كما يمكن التعبّد بالصـدور فى أحـد المتعارضـين بالإضافه إلى تمام مـدلوله كـذلك يمكن التعبّد بالصـدور بالإضـافه إلى بعض مـدلوله دون بعضه الآخر، وفى تعارض الخبرين بالعموم من وجه مقتضـى دليل الاعتبار لخبر الثقه التعبّد بالصـدور فى كلّ منهما بحسب مورد افتراقهما، لعدم المعارضه بينهما بالإضافه إلى موردى افتراقهما، وإذا شـملت الأخبار العلاجيّه لأحـدهما لثبوت المرجّح فيه يكون التعبـد بالصـدور فيه حتى بالإضافه إلى مورد اجتماعهما أيضاً، فيكون الخبر الآخر مطروحاً بالإضافه إلى مورد الاجتماع.

وبتعبير آخر الاعتبار حكم يطرأ على الخبر باعتبار مـدلوله، وإذا كان مـدلوله متعدّداً وانحلاليّاً يمكن التعبّد بصدوره بالإضافه إلى بعض ذلـك المتعـدّد، فـإذا فرض أنّه يـدخل فى النهى عن إكرام الفسـاق إكرام العـالم الفـاسق فيمكن التعبّد ولو ببركه الأخبار العلاجيّه بصـدوره بالإضافه إلى تمام مدلوله، لثبوت المرجّح فيه على خبر يسـتحب إكرام كلّ عالم، ولا يكون فى خبر أكرم كلّ عالم تعبّد بالصـدور بالإضافه إلى إكرام العالم الفاسق، حيث يحتمل أن يكون صـدورهما واقعاً كذلك، بأن كان خبر أكرم كلّ عالم مقترناً بما يقتضى اختصاصه بغير العالم الفاسق، ووقعت الغفله للناقل عن

لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصه، إلّا أنها موجبه لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم روايه ذات مزيه فى أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقه الخبر للتقيه،

التعرض لنقل تلك القرينه ولو بلحاظ كونها من قبيل قرينه الحال والمقام.

والحاصل كما أنّ أصاله الظهور فيما كان السند فى كلّ من الخطابين قطعيّاً انحلاليّ، فيمكن اعتبار الظهور فى البعض وعدم اعتباره فى البعض الآخر كذلك أصاله الصدور فى الخبرين، فإنّ عدم صدور الخبر لاقترانه بقيد أو قرينه يوجب صدور بعض ظاهره الفعليّ دون تمامه.

ودعوى عدم إمكان التبعيض فى الخبر من حيث الصدور لا تخلو عن الجزاف، نعم لو كان التعبّد بالصدور وصفاً للخبر بحسب الدالّ، كما فى الحكم بحرمه الكذب لأمكن المناقشه فى التبعيض ولما كان الخبر معتبراً إذا علم أنّ المخبر يروى الحكم عن الإمام عليه السلام بالنقل بالمعنى، ولو قال المتكلّم: زيد وعمرو قائمان وكان القائم فى الواقع أحدهما دون الآخر، وقال آخر: بكر وخالد قائمان ولم يكن واحد منهما قائماً فقد كذب كلّ من الخبرين كذباً واحداً؛ لأنّ الكذب ولو كان بحسب مدلول الكلام إلّا أنّه وصف وعنوان لنفس الدالّ، بخلاف الاغتياب فإنّه عنوان ينطبق على الخبر فى مدلوله، لا أنّه عنوان للدالّ حيث إنّ الاغتياب كشف ما ستره اللّه على مؤمن فالمتكلّم بكلام واحد قد يكشف به عما ستره اللّه على مؤمنين كما إذا قال: زيد وعمرو شربا الخمر.

ثمّ على ما ذكرنا من إمكان التبعيض فى الخبر فى التعبّد بصدوره لا يختلف فيما كان التعدّد والانحلال فى مدلوله وضعيّاً أو بالإطلاق، لما تقدّم من انعقاد الظهور الاستعمالى بمقدمات الإطلاق.

ص : ۱۹۷

فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلًا وطرح الآخر رأساً، وكونها فى مقطوعى الصدور متمحضه فى ترجيح الجهه لا ـ يوجب كونها كذلك فى غيرهما، ضروره أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟.

ثمّ إنّه لا وجه لمراعاه الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدّى [١].

فى تعارض النسخ واختلافها

بقى الكلام فى اختلاف النسخ فى كونه داخلاً ـ فى باب التعارض، ليلاحظ الترجيح أو أنّه داخل فى اشتباه الحجّه باللاحجّه، والصحيح أنّ اختلاف النسخ إن كان من مصنّفين، كما إذا روى الخبر الكلينى قدس سره بنحو والشيخ أو الصدوق بنحو آخر، بحيث لا يدخل نقل أحدهما فى التبعيض فى النقل فهذا يدخل فى باب التعارض؛ لأنّ العلم بعدم صدور أحد المنقولين عن المعصوم عليه السلام ملاك التعارض، إلاّ ـ أن يكون الاختلاف بالزياده والنقيصه بحيث لا تنفى الزياده راوى النقيصه وراوى الزياده ينقلها، فيثبت بنقله الزياده من غير معارضه بينهما.

وأمّا إذا كان الاختلاف فى نسخ كتاب واحد، وعلم أنّ منقول المؤلّف أحدهما وكان الناسخان ممن وصل إليه نسخه الكتاب بطريق معتبر، وكانا ثقتين فهذا أيضاً داخل فى التعارض فى النقل، بخلاف ما إذا علم أنّ ما نقل المؤلّف أحدهما، ولم يظهر كيفيه وصول النسخه إلى الناسخ، فلا يجرى على اختلاف النسختين حكم التعارض ولا يثبت شيء من مورد الاختلاف.

[١] وحاصل ما ذكر قدس سره فى المقام أنّه لو بنى على التعدّى من المرجّحات المنصوصه إلى غيرها ــ بأحد المناطين اللذين استظهرا من الروايات الوارده فى الترجيح من كون ذى المزيّه إصابته الواقع مظنوناً أو كونه أقرب إلى إصابه الواقع

وإنـاطه الترجيـح بـالظن أو بالأقربيه إلى الواقع، ضـروره أن قضـيه ذلك تقـديم الخبر الـذى ظن صـدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهمـا، والتخيير بينهمـا إذا تساويا، فلا وجه لإتعاب النفس فى بيان أن أيّها يقـدم أو يؤخر إلاّ تعيين أن أيّها يكون فيه المناط فى صوره مزاحمه بعضها مع الآخر.

وأمـا لو قيل بالإقتصار على المزايا المنصوصه فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتباً فى المقبوله والمرفوعه، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر فى غير واحد منها على

بالإضـافه إلى الآخر ـ لَمـا كـان بين المرجّحات ترتيب، بل إذا كان أحـد المتعارضـين واجـداً لمزيّه والآخر منهما واجـداً لمزيّه أُخرى فإن أُحرز بذلك مناط الترجيح فى أحدهما دون الآخر فيقدّم على الآخر وإلاّ يرجع إلى إطلاقات التخيير.

نعم لـو اقتصـر بالمرجّحـات المنصـوصه فيمكن القول باعتبـار الـترتيب الوارد فى المقبوله والمرفوعه، ولكنّ الصـحيح على ذلك أيضاً عـدم لزوم رعايه الترتيب، بل إذا كان فى أحـد المتعارضـين مرجّح منها وفى الآخر منهما مرجّح آخر منها يؤخذ بإطلاقات التخيير، وإن اختصّ أحـدهما بمرجِّح منها من دون أن يوجـد فى الآخر مرجّح يقدّم ما فيه المرجّح، وذلك فإنّ المقبوله وغيرها ناظره إلى بيان تعداد المرجّحات لا لرعايه الترتيب بينها أيضاً، ويشـهد لذلك الاقتصار فى بعض الروايات على ذكر مرجّح واحد كمخـالفه العـامّه أو موافقه الكتـاب، وملاحظه الترتيب يوجب تقييـد هـذه الروايات بالمقبوله، وهـذا النحو من التقييـد المسـتلزم لخروج كثير من الصور بعيد جدّاً.

وعلى الجمله إن كان فى أحـد المتعارضـين ملاك الترجيـح من حيث الصـدور وفى الآخر ملاك الترجيـح من جهه الصـدور أو المضمون أو غيرهما يلاحظ ما حصل

ص : ۱۹۹

ذكر مرجح واحد، وإلاّ لزم تقييد جميعها على كثرتها بما فيالمقبوله، وهو بعيد جداً، وعليه فمتى وجد فى أحدهما مرجح وفى الآخر آخر منها، كان المرجع هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظه الترتيب، إلاّ إذا كانا فى عرض واحد.

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتى حال سائر المرجحات، فى أنه لابد فى صوره مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن أيّهما فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيه كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزيه لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بما له من المزيه مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهانى قدس سره وبالغ فيه بعض أعاظم المعاصرين ــ أعلى اللّه درجته ــ ولا لتقديم غيره عليه[١].

فيه مناط الترجيح بناءً على التعدّى، ومع عدم حصوله يرجع إلى إطلاقات التخيير، كما إذا كان الخبر المخالف للعامّه مع الموافق لهم سيّان فى مناطين، كما إذا كان فى الموافق مرجح آخر من مرجّحات المتعارضين، وما عن الوحيد البهبهانى قدس سره ــ من تقديم مرجّح جهه الصدور على المرجّحات الاُخرى، لأن مع كون أحد الخبرين مخالفاً للعامّه والآخر موافقاً لهم يتعيّن حمل الخبر الموافق لهم على التقيّه، نظير ما إذا كان بين ظهورى الخبرين جمع عرفى يعنى أن الأظهريّه فى أحدهما تكون موجبه لحمل الآخر على خلاف ظاهره ــ غير صحيح.

[١] يعنى لا وجه لتقديم غير مرجّحات جهه الصدور على مرجّح جهه الصدور، وهذا تعريض لما ذكره الشيخ قدس سره من أنّ الخبر الذى فى صدوره مزيّه يتقدّم على الآخر وإن كان فى ذلك الآخر مزيّه جهه الصدور، كما إذا كان أحد الخبرين رواته

كما يظهر من شيخنا العلامه ــــ أعلى اللّه مقامه ــــ قال:

أما لو زاحم الترجيـح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامه، بناءً على تعليل الترجيـح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هـذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعـد فرض صـدورهما قطعاً كما فى المتواترين، أو تعبـداً كما فى الخبرين بعـد عـدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور[١].

أوثق أو كان مشـهوراً بين أصـحاب الحديث وكان الخبر الآخر مخالفاً للعامّه، فإنّه يؤخذ بالخبر الذى رواته أوثق أو كان مشهوراً بين أصـحاب الحـديث، ولا ـ ينظر إلى الآـخر الـذى فيه مزيّه من حيث جهه الصـدور، فـإنّه قـدس سـره قال: أمّا لو زاحم الترجيح بالصـدور الترجيـح من حيث جهه الصـدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّه، والمرجوح صدوراً مخالفاً لهم فالظاهر تقديم الخبر الذى فيه ترجيح بحسب صدوره، بناءً على ما ورد من تعليل الترجيح بمخالفه العامّه باحتمال التقيّه فى الموافق، فإنه مقتضى هـذا التعليـل لحـاظ الترجيـح بمخـالفه العـامّه فى فرض تساويهمـا صـدوراً، كمـا فى الخـبرين المقطوع صـدورهما أو فى خبرين متساويين فى التعبّـد بالصـدور مع عـدم إمكان تعيين أحـدهما بالتعبد بالصدور، وهكذا الحال فى ساير المرجّحات من مرجّحات غير الصدور، وإذا كان لأحدهما بعينه مرجّحاً من حيث صدوره أمكن بمقتضى أدله الترجيح التعبّد بصدوره.

[١] هذا من تتمّه كلام الشـيخ حيث إنّه قدس سره قد شرع فى توجيه الاستدلال على ما اختاره الوحيد البهبهانى قدس سره ثمّ ردّ ذلك التوجيه، حيث قال فى توجيهه: إنّ الخبرين

فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلک الحکم بصدور الموافق تقيه، کما يقتضى ذلک الحکم بإراده خلاف الظاهر فى أضعفهما، فيکون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه.

فى مورد تعارضهما متساويان فى التعبّد بالصدور، بمعنى أنّ دليل الاعتبار للخبر سيّان بالإضافه إلى کلّ منهما، وإذا حصل التعبّد بصدور کلّ منهما اقتضى ذلک الحکم بصدور الموافق للعامّه لرعايه التقيّه، کما أنّه إذا شمل دليل الاعتبار لکلّ من خطابى العامّ والخاصّ اقتضى ذلک الحکم بإراده خلاف الظاهر من العامّ، فيکون الترجيح بمرجّح جهه الصدور نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور، وردّ هذا التوجيه بقوله: «قلت هذا التعبّد بالصدور غير معقول ولا يقاس بمسأله العامّ والخاصّ، حيث يعمل بالعامّ فى غير مورد دلاله الخاصّ، فلا يکون التعبّد بصدوره لغواً بخلاف المقام، وعلى ذلک فينحصر الترجيح بجهه الصدور بما إذا کان الخبران متساويين فى الصدور وجداناً، کما فى القطعيين من حيث الصدور، والمتکافئين من حيث الصدور، وأمّا إذا کان لأحدهما مزيّه فى صدوره يکون مقتضى أدلّه الترجيح التعبّد بصدوره دون الآخر، ومعه لا تصل النوبه إلى ملاحظه المرجّح من جهه الصدور» انتهى.

وقد أورد بعض تلامذه الشيخ قدس سره على جوابه عن الوحيد البهبهانى قدس سره بأنّ الجواب غير صحيح وأنّ ما ذکره البهبهانى قدس سره هو الصحيح، والإيراد هو أنّه إذا اعترف الشيخ قدس سره بعدم إمکان التعبّد بالخبرين مع حمل أحدهما على التقيّه فى صوره الترجيح فى الصدور، فکيف يعقل التعبّد بهما فى صوره تکافؤهما فى الصدور

وقال بعد جمله من الكلام:

فمورد هـذا الترجيـح تسـاوی الخبرین من حیث الصـدور، إمـا علماً کما فی المتواترین، أو تعبـداً کما فی المتکافئین من الأخبار، وأما ما وجب فیه التعبد بصدور أحدهما المعین دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فیه، لأن جهه الصدور متفرع علی أصـل الصدور، إنتهی موضع الحاجه من کلامه، (زید فی علو مقامه).

وفیه ــ مضافاً إلی ما عرفت ــ أن حدیث فرعیّه [۱].

ووجود المزیّه لأحـدهما فی جهه الصـدور؟ ثمّ قال: لا مناص من الالتزام بما ذکر البهبهانی قدس سـره ؛ لأنّ الخبر الموافق للعامّه لا یمکن الأخـذ به قطعاً فی مقابل الخبر المخالف لهم؛ لأنّ الموافق إمّا لم یصـدر أو صدر لرعایّه التقیه، وکیف خفی ذلک علی الشیخ قدس سره الذی یقرب دقّه نظره من شقّ القمر؟

وأجاب صاحب «الکفایه» قـدس سـره عن الإیراد علی الشـیخ قـدس سـره بأن نظره أنّ المرجّح لأحـد الخبرین فی جهه صـدوره یکون ملاکاً للترجیح فی المتکافئین فی الصدور أی ما یکون دلیل الاعتبار للخبر علی حدّ سواء بالإضافه إلی کلّ منهما، ولا یعمّ إلّا أحـدهما ــ ما دلّ علی ترجیـح أحـدهما لوجود مزیّه فی صـدوره ــ ولیس مراده من المتکافئین أن یثبت التعبّـد بالصدور فی ناحیه کلّ من الخبرین فعلاً، وأیضاً لا یدور أمر الموافق للعامّه بین عدم الصدور أو صدوره تقیّه، لإمکان صدوره وکون مضمونه هو الحکم الواقعیّ والآخر المخالف کان غیر صادر أو کان المراد خلاف ظاهره، وإنّما یکون الخبر الموافق لهم کما ذکر، فیما کان المخالف قطعیّاً صدوراً ودلاله.

[۱] هـذا شـروع منه قدس سره فی الردّ علی ما ذکره الشـیخ قدس سـره من أنّ الترجیح من جهه الصدور فرع تکافؤ الخبرین فی ناحیه صدورهما، وقد ذکر فی ردّه أمرین:

جهه الصـدور على أصـله إنما يفيـد إذا لم يكن المرجح الجهتى من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحـاته بأحـد المنـاطين، فـأىّ فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولـم يقم دليل بعـد فى الخبرين المتعارضـين على وجوب التعبد بصـدور الراجـح منهمـا من حيث غير الجهه، مع كون الآـخر راجحاً بحسـبها، بـل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظه الراجـح من المرجحين بحسب أحـد المنـاطين، أو من دلاله أخبار العلاج، على الترجيـح بينهما مع المزاحمه، ومع عـدم الدلاله ولو لعدم التعرض لهذه الصوره فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقـد أورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقيه، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً فى الحقيقه.

الأـوّل: أنه بنـاءً على التعـدّى من المرجّحـات المنصـوصه إلى غيرهـا يكون المعيـار فى ترجيـح أحـد الخبرين على الآـخر أقربيّه أحـدهما إلى الواقع بالإضـافه إلى الآـخر، أو كون أحـدهما مظنون المطـابقه، وإذا كـان لأحـد الخبرين مزيّه مرجّح فى صـدوره وللآخر مزيّه فى ناحيه اُخرى، فلابـدّ من ملاحظه حصول أحـد الملاكين للترجيـح فى أىّ منهما، ومع عـدم حصوله فى أىّ منهما فالمتعيّن الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

الثانى: ما تقدّم منه قدس سره من أنّ جميع المرجّحات على حدّ سواء فى كونها موجبه للتعبّد بصدور ذى المزيّه، وعليه إذا كان لأحد الخبرين مرجّح فى ناحيه صدوره وللآخر مرجّح فى جهه صدوره أو متنه ودلالته ومضمونه يثبت لكلّ من

وفيه ما لا يخفى من الغفله، وحسبان أنه التزم قدس سره فى مورد الترجيح بحسب الجهه باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً، مع بداهه أن غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضروره أن دليل حجيه الخبر لا يقتضى التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضيه دليل العلاج ليس إلّا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيه، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهه، كما أنه لايعقل التعبد بالقطعى الصدور الموافق، بل الأمر فيالظنى الصدور أهون، لإحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثم قال: فاحتمال تقديم المرجّحات السنديه على مخالفه العامه، مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التى لم يعهد صدورها من ذى مسكه، فضلاً عمن هو تالى العصمه علماً وعملاً.

ثم قال: وليت شعرى، إن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه؟ مع أنه فى جوده النظر يأتى بما يقرب من شق القمر.

الخبرين المرجّح للتعبّد بالصدور، ولم يرد فى أخبار الترجيح ما يدلّ على أنّ مع مزاحمه مرجّح الصدور مع المرجّح الآخر كجهه الصدور يتعبّد بما يكون فى صدوره رجحان؛ ولذلك يلزم فى موارد ثبوت المرجّح لكلّ منهما فى جهه من جهات الخبر ملاحظه حصول أحد الملاكين للترجيح من الظنّ بصدق ذى الترجيح أو الأقربيّه للواقع، ومع عدم الحصول يرجع إلى إطلاقات التخيير.

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضروره عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيه وعدم الصدور رأساً، لإحتمال صدوره لبيان حكم اللّه واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج فى التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهه، وإنما دار احتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجههً ودلالهً، ضروره دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيه، وفى غير هذه الصوره كان دوران أمره بين الثلاثه لا محاله، لإحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعى حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقدح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعى لبيان الحكم الواقعى أيضاً، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلاله، لتعيين حمله على التقيه حينئذ لا محاله، ولعمرى إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلاّ أن الخطأ والنسيان كالطبيعه الثانيه للإنسان، عصمنا اللّه من زلل الأقدام والأقلام فى كل ورطه ومقام.

ثمّ إنّ هذا كلّه إنما هو بملاحظه أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهه[۱].

[۱] وحاصل ما ذكره قدس سره أن ما تقدّم من تساوى المرجّح فى ناحيه الصدور مع المرجّح فى ناحيه جهه الصدور ــ فى أنّه مع تحقّق أحدهما فى أحد الخبرين وتحقّق الآخر فى الخبر الآخر من ملاحظه حصول أحد المناطين وعدم حصوله فى ناحيه أحدهما، فيرجّح مع حصوله، ويتخيّر بينهما مع عدم حصوله ــ كان مبتيّاً على أنّ مخالفه أحد الخبرين للعامّه مرجّح فى مقام معارضه الخبرين كساير المرجّحات، وأمّا بناءً على أن مخالفه مدلول أحد الخبرين للعامّه وموافقه الآخر لهم يوجب كون الخبر المخالف أظهر فى الكشف عن الحكم فى مقام الثبوت بالإضافه إلى الآخر، حيث يحتمل التوريه فى الخبر الموافق دون الخبر المخالف، فربّما يقال: إنّ هذه

الموارد خارجه من المتعارضين، ويدخل الخبران فی موارد تقديم الأظهر على الظاهر.

وبتعبير آخر فی الخبر الموافق للعامّه يكون المراد منه ما يجتمع مع الخبر المخالف، ولكن هذه الإراده تكون بنحو التوريه، فاحتمال التوريه فيه يكون موجباً لكون الخبر المخالف أظهر؛ لعدم احتمال التوريه فيه، فيقدّم الأظهر ويحمل الظاهر عليه، نظير حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد، حيث لا يوجب هذا الحمل عدم التعبّد بصدور خطاب العامّ أو خطاب المطلق.

ولكن لا يخفى ما فی هذا القول فإنّه مبنی على لزوم التوريه على الإمام عليه السلام فی مقام التقيّه فی بيان الحكم الشرعیّ، وهذا أمر لم يثبت، وأيضاً مجرّد احتمال التوريه فی الخبر الموافق للعامّه لا يوجب كون الخبر الآخر أظهر، فإنّه كما تقدّم أن الأظهريّه تحتاج إلى اُنس الأذهان بأنّه قرينه على المراد من الخطاب الآخر، ككون الخاصّ قرينه على بيان المراد الجدّی من العامّ، وكذا الحال فی خطاب المقيّد بالإضافه إلى خطاب المطلق، وليس الحال فی الخبر المخالف للعامّه كذلك، وقياس المقام بمقام خطابی العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد بلا وجه، أضف إلى ذلك أنّ التعبّد بصدور خبر ثمّ حمله على التوريه لغو محض، ولا يقاس بخطاب العامّ أو خطاب المطلق، فإنّ التعبّد بصدور خطاب العامّ أو المطلق ليؤخذ به مع عدم ورود الخاصّ أو المقيّد على خلافه، وموارد إجمال الخاصّ والمقيّد ودوران أمرهما بين الأقلّ والأكثر، غرض صحيح على المتكلم بخطاب المطلق والمقيّد؛ ولذا يمكن التعبّد بخطابهما فی موارد عدم الثبوت الوجدانیّ. وبتعبير آخر التعبّد بخطاب كلّ من العامّ والخاصّ من قبيل التعبّد بالقرينه وذی القرينه.

وأمّا بما هو موجب لأقوائيه دلاله ذيه من معارضه، لإحتمال التوريه فى المعارض المحتمل فيه التقيه دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق ــ بحمل الظاهر على الأظهر ــ على

فى المرجّحات المنصوصه ولزوم الترتيب بينها

ثمّ إنّه قد ظهر مما ذكرنا سابقاً عدم ثبوت التخيير بين المتعارضين أصلًا، نعم يؤخذ من المتعارضين بالمشهور روايه منهما فى المتعارضين، كما ورد ذلك فى مقبوله عمر بن حنظله التى لا يبعد اعتبارها، لكون عمر بن حنظله من المشاهير الذين لم يرد فى حقهم قدح، ومع تساوى الخبرين فى الصدور يؤخذ بما وافق الكتاب والسنه، ومع عدم كون أحدهما كذلك يؤخذ بما خالف العامّه، ويدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب ثمّ بمخالفه العامه ما رواه القطب الراوندى بسنده عن عبد الرحمن بن أبى عبداللّه عن الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فردّوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب اللّه فأعرضوهما على أخبار العامّه، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»(۱) ويستفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن مع تساوى الخبرين فى الشهره يكون كلّ من موافقه الكتاب والسنه أو مخالفه العامه مرجّحاً، ولكن يحمل على أنّ كلاًّ منها مرجِّح مستقل بقرينه معتبره السكونى عن أبى عبداللّه عليه السلام الداله على أنّ موافقه الكتاب بنفسها مرجِّح، ودلاله ذيل الموثّقه على أنّ مخالفه العامّه بنفسها مرجح إذا كان الخبر الآخر موافقاً لهم، وموافقه السنه أيضاً تكون مرجّحه مستقلاً، وإلاّ يكون ضمّها فى المقبوله إلى موافقه الكتاب كضمّ

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

الترجیح بها، اللّهمّ إلاّ ـ أن یقال: أن باب احتمال التوریه وإن کان مفتوحاً فیما احتمل فیه التقیه، إلّا أنه حیث کان بالتأمل والنظر لم یوجب أن یکون معارضه أظهر، بحیث یکون قرینه علی التصرف عرفاً فی الآخر، فتدبر.

الحجر إلی الإنسان.

وعلی ما ذکر یتعیّن الأخذ بما ورد فی المقبوله ومعتبره السکونی، وما فی رساله القطب الراوندی وتقیید إطلاق المعتبره بما فی المقبوله من ملاحظه الشهره وعدمها فی المتعارضین أوّلاً ـ ثمّ ملاحظه موافقه الکتاب، نعم کون المرجّح بعد موافقه الکتاب والسنه مخالفه العامّه، بمعنی أنّه لا ـ عبره بمخالفه العامّه مع کون الخبر الآخر موافقاً للکتاب یستفاد من روایه القطب الراوندی بإسناده عن عبد الرحمن بن أبی عبداللّه قال: قال الصادق علیه السلام : «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب اللّه، فما وافق الکتاب فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فردّوه، فإن لم تجدوهما فی کتاب اللّه فاعرضوهما علی أخبار العامّه، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»(۱) ولکنّ السند لا یخلو عن المناقشه، وفی استفاده هذا النحو من الترتیب من مقبوله عمر بن حنظله(۲) تأمّل، لأنّ الترتیب فیها مفروض فی کلام السائل.

وأمّا معتبره السکونی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : إنّ علی کلّ حقّ حقیقه وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب اللّه فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فدعوه»(۳)، فالاستدلال بها مبنی علی کونها ناظره إلی صوره المتعارضین أو إطلاقهما.

۱- ۱) مرّ تخریجه فی الصفحه السابقه.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷:۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول.

۳- ۳) المصدر السابق: ۱۰۹، الحدیث ۱۰.

فصل

موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجّحات فی الجمله[۱].

ترجیح أحد المتعارضین علی الآخر بالظن غیر المعتبر

اشاره

[۱] المرجّح لمضمون أحد المتعارضین بالإضافه إلی الآخر علی ما ذکر الماتن قدس سره ثلاثه أنحاء: الأوّل ما یوجب الظن بمضمون الخبر بظن شخصیّ أو نوعیّ مع عدم الدلیل علی اعتبار ذلک الظن الشخصیّ أو النوعیّ، کما إذا کان مضمون أحد الخبرین موافقاً لفتوی المشهور، وذکر أنّ هذا القسم من الظن یوجب الأخذ بأحد المتعارضین بناءً علی التعدّی من المرجّحات المنصوصه، أو قیل بأنّ مع کون أحد الخبرین کذلک یدخل ذلک الخبر فی أقوی الدلیلین المجمع علی الأخذ به عند الدوران، ولکن شیء منهما غیر تامّ، فإنّه لم یتمّ ما یوجب التعدّی من المرجّحات المنصوصه إلی غیرها، وإنّ الموافقه المزبوره غایتها الظن بصدق ذلک الخبر، ولیس الظن بالصدق موجباً لأقوائیّه أحد المتعارضین فی الدلاله والکشف عن مقام الثبوت بحیث یکون ذلک الخبر أظهر دلاله، ویحسب قرینه علی التصرف فی الآخر، نظیر ما تقدّم فی موارد الجمع العرفیّ بین الخطابین.

لا یقال: الظن بصدق أحد الخبرین بعینه لازمه الظن بالخلل فی الآخر من حیث صدوره أو جهه صدوره أو ظهوره.

فإنه یقال: لا ـ یعتبر فی اعتبار الخبر إلّا احتمال کونه مطابقاً للواقع فی صدوره وجهه صدوره وظهوره، فلا یوجب الظن بصدق أحد الخبرین سقوط الآخر عن ملاک الاعتبار.

وربّما یقال: إذا کان أحد المتعارضین من الخبر مطابقاً لفتوی المشهور یتعیّن

بناءً علی لزوم الترجیح لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصه، أو قیل بدخوله فی القاعده المجمع علیها کما ادعی، وهی لزوم العمل بأقوی الدلیلین، وقد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، وأن الظاهر من القاعده هو ما کان الأقوائیه من حیث الدلیلیه والکشفیه، ومضمون أحدهما مظنوناً، لأجل مساعده أماره ظنیه علیه، لا یوجب قوه فیه من هذه الحیثیه، بل هو علی ما هو علیه من القوه لولا مساعدتها، کما لا یخفی، ومطابقه أحد الخبرین لها لا یکون لازمه الظن

الأخذ به وترک الآخر؛ لأنّ قوله علیه السلام فی مقبوله عمر بن حنظله: «خذ بما اشتهر بین أصحابک» یعمّ الشهره فی نقل الخبر والعمل بمفاده ومدلوله.

ولکن قد تقدّم أنّ فرض الشهره فی کلا الخبرین فیها قرینه علی إراده الشهره فی النقل فقط، بل ظاهر الروایه المشهوره هو الشهره فی نقلها فقط، فلا مجال لدعوی أنّ فرض الشهره فی کلا المتعارضین ینافی اختصاص ما ورد فی المقبوله بالشهره الفتوائیّه، ولا ینافی عمومها لها.

وأمّا ما یقال من أنّ إعراض المشهور عن أحد المتعارضین وترک العمل به یکشف عن الخلل فیه والمراد من المشهور عمده قدماء الأصحاب حیث إنّ ثبوت القرینه فی عصرهم علی صحه خبر محتمل، لقرب عصرهم من زمان صدور الأخبار، بل لا یعتبر خبر أعرضوا عنه وإن لم یکن له معارض، لا یمکن المساعده علیه؛ لما ورد فی کلمات بعضهم من عدّ بعض الاُمور قرینه علی صحه الخبر لکون مضمونه موافقاً للاحتیاط أو الأصل أو نحوهما، ومع ذلک لا یمکن الوثوق والاطمینان بعثورهم علی خلل فی الخبر الآخر، وأنّ ذلک الخلل لم یصل إلینا، نعم لو فرض فی مورد حصول الوثوق والاطمینان بذلک یتّبع، ولکن لیس هذا أمراً کلّیاً بالإضافه إلی جمیع موارد الإعراض أو أمراً غالبیّاً فیها.

ص : ۲۱۲

بوجود خلل فى الآـخر، إما من حيث الصـدور، أو من حيث جهته، كيف؟ وقـد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجيه المخالف لولا معارضه الموافق، والصـدق واقعاً لا يكاد يعتبر فى الحجيه، كما لا يكاد يضـرّ بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الاماره الغير المعتبره لعدم الدليل على اعتبارها.

أمّا ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل[١].

موافقه أحد الخبرين بما قام الدليل على عدم اعتباره

[١] وحاصله جريان ما تقـدّم فى المرجّح الـذى لم يتمّ دليل اعتباره مسـتقلاًّ فيما قام الـدليل على عدم اعتباره خصوصاً، كما فى القياس فإنّ المرجّح السابق إن كان موجباً لـدخول أحد الخبرين فى أقوى الدليلين أو كونه أقرب إلى الواقع بالإضافه إلى الآخر كان الأمر كـذلك فيما قام الـدليل الخاصّ على عـدم اعتباره، ولكن مع ذلك لا يمكن جعل القياس مرجّحاً لأحد الخبرين؛ لأنّ الأخبـار النـاهيه عن استعمال القياس فى الـدين تمنع عن ذلك، حيث إنّ ترجيـح أحـد الخبرين بالقياس تعيين الحجّه به، فيكون استعمالاً له فى المسأله الاُصوليّه، وخطره ليس بأقلّ من اسـتعماله فى المسأله الفرعيّه أى تعيين الحكم الشـرعى الفرعىّ بالقياس، ولاـ يقـاس اسـتعمال القيـاس وتعيين الحجّه من الخبرين به بالقياس فى إحراز الموضوع للمسأله الفرعيّه التى يكون الموضوع لها من الموضوعات الصـرفه أى الخارجيّه التى لا ترتبط بالمجعولات الشـرعيه، بـدعوى أنّه كما لا يعيّن بالقياس فى موضوع المسأله الفرعيّه نفس الحكم الشرعى الفرعىّ الكلّى كـذلك بالقياس فى ترجيـح أحد الخبرين، يتعيّن الموضوع للمسأله الاُصوليّه، لا أنّه يتعيّـن بـه نفس الحكـم الشـرعىّ الاُـصولىّ، والـوجه فى عـدم القيـاس أنّ تعييـن الحجّه على الحكم الشـرعىّ الفرعىّ الكلّى نحو استعمال

بحسب ما يقتضى الترجيح به من الأخبار بناءً على التعدى، والقاعده بناءً على دخول مظنون المضـمون فى أقوى الدليلين، إلاّ أن الأخبار الناهيه عن القياس وأن السنه إذا قيست محق الدين، مانعه عن الترجيح به، ضـروره أن اسـتعماله فى ترجيح أحد الخبرين استعمال له فى المسأله الشرعيه الأصوليه، وخطره ليس بأقل من استعماله فى المسأله الفرعيه.

للقياس فى الـدين، بخلاف تعيين الموضوع للحكم الشـرعىّ الفرعىّ بمعنى إحراز حصوله خارجاً، فإنّه ليس من اسـتعمال القياس فى الدين، فإن الدين نفس الحكم الشرعىّ الفرعىّ الكلّى لا حصول الموضوع له خارجاً.

أقول: قـد ذكرنا فى مبحث اعتبار الظنّ أنّ النهى عن اتّباع القياس فى الـدين نهى طريقىّ، بمعنى أنّ القياس لا يكون علماً بالواقع اعتباراً، ليكون منجّزاً عند الإصابه أو عذراً فى مخالفه الواقع عند خطئه، وأمّا كونه موجباً لدخول أمر آخر فى عنوان يكون ذلك الأمر بـذلك العنوان منجّزاً أو معـذّراً فلا تعرّض لـذلك فى الأخبـار النـاهيه عن العمـل بالقياس، مثلاً إذا فرض أنّ الشارع اعتبر أقرب الخبرين المتعارضـين أو أقوى الدليلين، وكانت موافقه القياس موجبه لكون أحد الخبرين كذلك، فلا بأس بالأخذ بذلك الخبر إلاّ أنّ الصـغرى ممنوعه، حيث إنّ القيـاس بملاحظه ما ورد فيه من قصور إدراك العقل عن الإحاطه بملاكات الأحكام لا يوجب قرب مضمون أحد الخبرين إلى الواقع فضلاً عن إدخاله فى أقوى الدليلين.

وبهـذا يظهر الحـال فى الاعتمـاد على القيـاس فى صـغرى المسـأله الفرعيّه أى إحراز فعليّه الموضوع لهـا خارجـاً، فإنّ القياس فى الفرض لم يكن فى تحصـيل ملاك الحكم الشرعى الفعلىّ، فلا بأس بالاعتماد عليه فيما اكتفى الشارع فى إحراز ذلك الموضوع بالظنّ، كما فى باب الصلاه بالإضافه إلى إحراز القبله، حيث ورد فى

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس فى تحقق الأقوائيه به إلّا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه فى مسأله أصوليه ولا فرعيه، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس فى الموضوعات الخارجيه الصرفه، فإن القياس المعمول فيها ليس فى الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول فى المقام، فإنه نحو إعمال له فى الدين، ضروره أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجيه بعد سقوطه عن الحجيّه بمقتضى أدله الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلّه العلاج، فتأمل جيداً.

وأمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً[۱].

الصحيح كفايه التحرّى إذا لم يعلم وجه القبله، ولا يعمّه النهى عن القياس فى الدين، فإنّ النهى راجع إلى تحصيل ملاكات الأحكام الشرعيه بالقياس لينقل منها إلى نفس الأحكام الشرعيّه.

ثمّ إنّه لا يكاد ينقضى التعجّب مما ذكر الماتن قدس سره من أنّ خطر استعمال القياس فى تعيين الحجّه ليس بأقلّ من استعماله فى نفس الأحكام الشرعيّه، مع أنّه قدس سره بنى على التخيير بين المتعارضين من الخبرين، ومعنى التخيير صيروره المأخوذ منهما حجّه بالأخذ، فالمأخوذ المطابق للقياس حجّه سواء كان القياس مرجّحاً أم لا، فأىّ خطر فى ذلك؟

[۱] وحاصل ما ذكره قدس سره أنه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين متعاضداً بما يكون دليلاً مستقلاً كموافقته الكتاب والسنه، فلا ينبغى التأمّل فى عدم اعتبار الخبر الآخر وأنّه غير حجه، بل لو كان الخبر الآخر منافياً للكتاب والسنه بالتباين فلا يكون حجّه حتّى فيما إذا لم يكن فى البين الخبر الموافق، كما يقتضى ذلك مثل قوله عليه السلام فى صحيحه هشام وغيره عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «خطب رسول اللّه صلى الله عليه و آله بمنى فقال:

أيّها النـاس، مـا جاءكم عنّى يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»(۱) وقوله علیه السلام فی صحیحه أیوب بن الحرّ قال: سـمعت أبا عبداللّه علیه السـلام یقول: «کلّ شـیء مردود إلى کتاب اللّه والسـنه، وکلّ حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»(۲) إلى غیر ذلک.

وأمّـا إذا کـانت مخـالفه الخبر للکتاب والسـنه فی العموم والإطلاق، بأن کان أحـد الخبرین مخالفاً لعمومهما أو إطلاقهما والخبر الآخر موافقاً، کما إذا ورد فی روایه: لا بأس بالربا بین الزوج والزوجه(۳)، وورد فی خبر آخر: أنّ آکل الربا ومعطیه فی النار وإن کانا زوجاً وزوجه، فمقتضـی القاعـده الأوّلیه ــ أی مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فی الأخـذ من المتعارضـین بما یوافق کتاب اللّه ــ هو ملاحظه سایر المرجّحات بین الخبرین المتعارضین، فإن کان فی مخالف عموم الکتاب أو إطلاقه ونحو ذلک شیء من تلک المرجّحات یؤخذ به، ویرفع الید به عن عموم الکتاب أو إطلاقه، بناءً على ما هو الصحیح من جواز تخصیص عموم الکتاب أو تقیید إطلاقه بالخبر الواحد، وإن لم یکن لأحد الخبرین ترجیح بالإضافه إلى الآخر یؤخذ بأحدهما تخییراً، فإن اُخذ بالمخالف یقع التخصـیص والتقییـد فی الکتـاب. وأمّا بالنظر إلى ما ورد فی المتعارضـین من الخبرین فمقتضـی ذلک أن یؤخـذ فی الفرض بالخبر الموافق للکتاب والسنه بناءً على أنّ ما ورد، فی مقام ترجیح أحد الخبرین المتعارضین على

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۱۱، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

۲- ۲) المصدر السابق: الحدیث ۱۴.

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۸:۱۳۵ ــ ۱۳۶، الباب ۷ من أبواب الربا، الحدیث ۳ و ۵.

فى نفسه، كالكتاب والسنه القطعيه، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينه الكليه، فهذه الصوره خارجه عن مورد الترجيح، لعدم حجيه الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الداله على أنه زخرف أو باطل، أو أنّه: لم نقله، أو غير ذلك.

الآخر.

نعم بناءً على أنّ هذه الطائفه كالطائفه الدالّه على عرض مطلق الخبر على كتاب اللّه فإن وافقه فهو، وإلاّ فهو باطل أو زخرف فى مقام تعيين الحجّه عن اللاحجّه، فلا تكون موافقه الكتاب مرجّحاً، ويؤيّد كون الأخبار الدالّه على الأخذ بموافق الكتاب من المتعارضين فى مقام تعيين الحجّه عن اللاحجه، لا فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، أنّ الطائفتين لسانهما واحد، فلا وجه لحمل المخالفه فى أحدهما على غير المخالفه فى الاُخرى، بأن يقال إنّ ما ورد فى بيان الترجيح، المراد من المخالفه فيه المخالفه لعموم الكتاب أو إطلاقه ونحو ذلك، وما ورد فى تعيين الحجّه عن اللاحجّه المراد من المخالفه فيه هو تباين مدلول الخبر للكتاب أو كون النسبه العموم من وجه.

اللّهم إلاّ أن يقال التفرقه فى المراد للقطع بأنّ الأخبار الدالّه على أنّ مخالف القرآن زخرف باطل لم نقله لا يمكن أن يعمّ الخاصّ الذى يخالف عموم القرآن أو المقيّد الدّال على تقييد إطلاق الكتاب، لصدور هذا القسم من الأخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام يقيناً فى موارد عديده، وإباء مثل تلك الأخبار عن التخصيص، فلا محاله يتعيّن أن يكون المراد من المخالفه للكتاب فيها المخالفه بنحو التباين، وعلى ذلك تنقسم الأخبار المشار إليها إلى طائفتين، فالطائفه الاُولى تختصّ بما خالف الكتاب بالتباين، والطائفه الثانيه لا تعمّ صوره التباين بل لا تعمّ ما إذا كان بين

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضيه القاعده فيها، وإن كانت ملاحظه المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن الترجيح فى الموافق، بناءً على جواز تخصيص الكتاب

مدلول الخبر ومدلول الكتاب العموم من وجه، فيلحق هذا القسم من الخبر بالطائفه الاُولى، بالإضافه إلى مورد اجتماعهما.

أقول: ما ورد فى المقبوله من الأمر بالأخذ بما يوافق الكتاب بعد فرض السائل تساوى الحكمين فى الصفات وتساوى الخبرين فى الشهره شاهد قطعى على أنّ المراد من مخالفه الكتاب ليس الخبر المخالف له بالتباين؛ لعدم اعتبار هذا النحو من الخبر أصلًا، ولو كان هذا هو المراد ينبغى للإمام عليه السلام التعرض لذلك قبل ترجيح الحكمين فى الصفات والخبرين بالشهره وعدمها، فالمتعيّن فى المقبوله أن يكون المراد بالخبر المخالف للكتاب هو المخالف لعمومه أو إطلاقه ونحو ذلك.

الفرق بين كون موافقه الكتاب مرجّحاً أو مرجعاً

لا يقال: لا مجال لجعل موافقه أحد الخبرين المتعارضين للكتاب أو السنه مرجّحاً، فإنّ المتعارضين إذا لم يكن بينهما ترجيح من ساير الجهات يتعيّن العمل بعموم الكتاب أو إطلاقه بناءً على سقوط المتعارضين عن الاعتبار عند التعارض وفقد المرجّح، فلا أثر لجعل موافقه أحد الخبرين مرجّحاً بالإضافه إلى معارضه.

فإنّه يقال: تظهر الثمره بين كون موافقه الكتاب مرجّحاً لأحد الخبرين أو مرجعاً بعد تساقطهما عن الاعتبار فيما إذا كان فى البين خبر عامّ يكون خاصّياً بالإضافه إلى عموم الكتاب أو إطلاقه، بحيث يرفع اليد به عن عموم الكتاب وإطلاقه، وكان فى البين خبران متعارضان كلّ منهما أخصّ بالإضافه إلى الخبر العامّ المفروض، وكان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه، كما إذا ورد فى خبر: أن الخفقه

بخبر الواحـد، إلّا أن الأخبار الـداله على أخذ الموافق من المتعارضـين غير قاصـره عن العموم لهذه الصوره، لو قيل بأنها فى مقام ترجيـح أحـدهما لا- تعيين الحجه عن اللا- حجه، كمـا نزلناهـا عليه، ويؤيـده أخبـار العرض على الكتاب الـداله على عـدم حجيه المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل

والخفقتين لا توجب الوضوء(۱)، وورد فى خبر آخر أنّهما توجبانه، فالدالّ على كونهما موجبتين له موافق لإطلاق الآيه المباركه، فعلى تقدير كون موافقه الكتاب مرجّحاً يؤخذ بالخبر الدّال على وجوب الوضوء بهما، ويرفع اليد به عن إطلاق المسـتثنى منه فى قوله عليه السـلام : لا- ينقض الوضوء إلّا البول والغائط والريـح والجنابه والنوم(۲)، فـإنّ مـدلوله أنّ غير الخمسه لا ينقض الوضوء ولا- يوجبه إلّا الخفقه، بخلاف ما إذا قيل بتساقط الخبرين وكون الكتاب مرجعاً، فإنّه على ذلك لا تصل النوبه إلى الأخـذ بعموم الكتـاب وإطلاـقه، بل يرجع إلى إطلاق المستثنى منه فى الخبر الـدّال على حصـر النواقض، فإنّ هـذا الخبر بالإضافه إلى الكتاب أخصّ كمـا لا- يخفى، فتكـون النـتيجه عـدم كونهمـا موجبـتين للوضوء، ولابـدّ من الالـتزام بكون موافقه الكتـاب مرجّحه لأحـد الخبرين لا مرجعاً، كما هو ظاهر مقبوله عمر بن حنظله بل وغيرها، حيث أمر سلام اللّه عليه فيها بالأخذ بالخبر الموافق.

بقى فى المقـام أمر وهو مـا قيـل من أنّ المرجّـِح لأحـد المتعارضـين فى الخبر موافقه العموم الوضـعىّ للكتـاب ولا- تفيـد موافقه إطلاـقه؛ لأـنّ الإطلاـق غير داخـل فى مـدلول الكتـاب أى مـدلول ألفـاظه، بل هو حكم عقلىّ يترتّب عقلاً على تماميّه مقـدمات الحكمه فى ناحيه المطلق، وما هو من الكتاب المدلول عليه لذات المطلق

۱- ۱) انظر وسائل الشيعه ۱:۲۵۴، الباب ۳ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۸.

۲- ۲) المصدر السابق: ۲۵۱، الباب ۲، الحديث ۸.

المخالفه فی أحدهما علی خلاف المخالفه فی الأخری، کما لا یخفی.

اللّهمّ إلاّـ أن یقال: نعم، إلاّـ أن دعوی اختصاص هـذه الطائفه بما إذا کانت المخالفه بالمباینه ـ بقرینه القطع بصدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السلام کثیراً، وإباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصیص ـ غیر بعیده، وإن کانت المخالفه بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها کالمخالفه فی الصوره الأُولی کما لا یخفی[۱].

لا إطلاقه، ولا یخفی أنّه قد تقدّم فی بحث المطلق والمقیّد أنّ مقدّمات الحکمه تحسب قرینه للمدلول الاستعمالیّ ویتمّ بها هذا الظهور، بحیث یصحّ أن ینسب مقتضی تلک القرینه إلی بیان المولی کما یصحّ ذلک فی القرینه الحالیّه والعقلیّه الخاصّه مثل قوله سبحانه: «واسأل القریه»(۱).

فی الخبر إذا کانت النسبه بینه وبین الکتاب العموم من وجه

[۱] إذا کانت مخالفه الخبر للکتاب المجید بالعموم من وجه فیسقط الخبر عن الاعتبار فی مورد الاجتماع ولولم یکن للخبر معارض من الأخبار، فإنّه بالإضافه إلی مورد اجتماعه مع الکتاب زخرف وباطل إلی غیر ذلک من الأخبار المتواتره إجمالاً، ولا ینافی عدم اعتباره بالإضافه إلی مورد الاجتماع دخوله فی أدلّه اعتبار الخبر بالإضافه إلی مورد افتراقه کما بیّنا سابقاً، وعلی ذلک فإن کان للخبر المفروض معارض آخر من الخبر، بأن کانت النسبه بین الخبرین التباین، کما إذا ورد فی خبر: أنّ الربیبه حرام(۲)، وفی الخبر الآخر لا تحرم الربیبه، وحیث إنّ إطلاق عدم حرمه

۱- ۱) سوره یوسف: الآیه ۸۲.

۲- ۲) انظر وسائل الشیعه ۲۰:۴۵۸، الباب ۱۸ من أبواب ما یحرم، الحدیث ۳ و ۴ و ۶.

وأمّا الترجيح بمثل الاستصحاب، كما وقع فى كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل إعتباره من باب الظنّ والطريقيّه عندهم[۱].

الربيبه ينافى الكتاب المجيد الدالّ على حرمتها فيما دخل بأُمّها، تسقط اعتبار خبر عدم حرمتها فى فرض الدخول بأُمّها، ويبقى من مدلوله عدم حرمه ربيبه لم يدخل بأُمها، وهذا المدلول أخصّ بالإضافه إلى الخبر الدالّ على حرمه الربيبه، فيرفع اليد به عن إطلاق الخبر الدالّ على حرمه الربيبه وأنّ حرمتها فيما إذا دخل بأُمّها، فلا حرمه فيما إذا لم يدخل بأُمّها، وهذا بناءً على انقلاب النسبه ظاهر، وأمّا بناءً على إنكاره كما عليه الماتن قدس سره فالأمر أيضاً كذلك؛ لأنّه يلزم من تقديم الخبر الدالّ على حرمتها مطلقاً إلغاء قيد الدخول بأُمّها فى الآيه، وحمله على القيد الغالب كقيد «اللاتى فى حجوركم»(۱) تكلّف بلا موجب، كما لا موجب لطرح الخبر الدالّ على عدم حرمتها فى مورد افتراقه عن مدلول الآيه؛ لأنّ مورد افتراقه ليس مخالفاً للكتاب المجيد، ليكون باطلاً مطلقاً.

فى عدم كون الاستصحاب مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين

[۱] لا يخفى أنّ الاستصحاب بناءً على كونه أماره ظنّيه على الواقع ــ للغلبه بين حدوث الشىء وبقائه ــ يكون من القسم الأوّل الذى لم يقم على اعتباره دليل، فيجرى فى الترجيح به ما تقدّم فى الترجيح بالقسم الأوّل.

لا يقال: المفروض اعتبار الاستصحاب، فيكون من القسم الثالث.

فإنّه يقال: بناءً على كونه أماره للواقع وموجباً للظنّ بمدلول أحد الخبرين المتعارضين أو كون مدلوله أقرب إلى الواقع من مدلول الخبر الآخر يمكن الترجيح

۱- ۱) سوره النساء: الآيه ۲۳.

وأما بناءً على إعتباره تعبداً من باب الأخبار وظيفةً للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العمليه التى يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقويه مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظه دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد للّه أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

به، بناءً على التعدّى من المرجّحات المنصوصه بأحد المناطين، إلاّ أنّه لا يمكن كونه من القسم الثالث؛ لأنّه لو تمّ الدليل على اعتباره من باب الطريقيّه فاعتباره فيما إذا لم يكن فى البين خبر معتبر أو أماره معتبره اُخرى؛ ولذا لم يعهد الالتزام باعتبار الاستصحاب بحيث يخصّص ظاهر الكتاب سواء كان عمومه وضعيّاً أو إطلاقيّاً، ويجعل الاستصحاب المنافى للخبر معارضاً له، ففى المقام بناءً على ثبوت الترجيح بين الخبرين المتعارضين تكون مرجّحيّه الاستصحاب من القسم الأوّل ولولم نقل بأنّ الحكم هو التخيير بينهما مع عدم الترجيح.

وأمّا لو قيل على كون الاستصحاب أصلاً عمليّاً حتّى فى الشبهات الحكميّه فلا معنى للترجيح به كما هو الحال فى سائر الاُصول العمليّه، فإنّ مدلول الخبر الحكم الفرعىّ الكلّى الواقعىّ، والاستصحاب مع قطع النظر عن دليل اعتباره ليس بشىء أصلاً، وبالنظر إلى دليل اعتباره مدلوله حكم شرعىّ تعبدىّ عند الجهل بالواقع، فبناءً على التخيير بين الخبرين المتعارضين لا ـ موضوع للاستصحاب لإمكان الظفر بالأماره المعتبره بالأخذ بأحد الخبرين، وبناءً على سقوط المتعارضين مع عدم الترجيح يكون الاستصحاب متّبعاً بنفسه، ومرجّحيته حينئذ لأحدهما موجباً لانعدام نفسه، واستلزام وجود شىء عدمه يمتنع، بلا فرق بين القول بأنّ مفاد خطابات الاستصحاب ثبوت الحكم الفرعىّ الظاهرىّ أو التعبّد بالعلم بالواقع على ما تقدّم من حكومه الأماره على الاستصحاب.

ص : ٢٢٢

أما الخاتمه: فهى فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغه: تحمّل المشقه، واصطلاحاً كما عن الحاجبى والعلامه: استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى[١].

فى الاجتهاد وبيان حقيقته

[١] الاجتهاد لغه: تحمّل المشقه، بناءً على أن (الجهد) بالفتح والضّم بمعنى واحد، وبناءً على كونه بالضّم بمعنى الطاقه وبالفتح بمعنى المشقه يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقّه أو كسب الطاقه، ويقال إنّه فى اصطلاح الأُصوليين كما عن الحاجبى والعلامه بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعىّ، والظاهر أنّ المراد من الحكم الشرعىّ الحكم الفرعىّ الكلّى.

ويرد على التعريف المذكور بأنّ الظنّ بالحكم الفرعى الكلّى لا قيمه له، ولا يترتّب عليه أثر مع عدم قيام الدليل على اعتباره، ومع قيام الدليل على اعتبار أمر فاللازم اتّباعه، سواء كان مفيداً للظنّ أم لا؛ ولذا ذكر الماتن قدس سره الأولى تبديل الظنّ بالحكم الشرعىّ إلى الحجّه به، فيكون الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّه بالحكم الشرعى. وأردف على ذلك أنه لا يمكن للأخبارىّ تأبّى الاجتهاد بهذا المعنى، غايه الأمر أنّه لا يرى بعض ما يراه الأُصولىّ حجّه من أفراد الحجّه، وهذا غير ضائر بالالتزام بالاجتهاد بذلك المعنى، حيث إنّ اختلاف الأُصولىّ مع الأخبارىّ فى بعض أفراد الحجّه كالاختلاف بين الأُصوليين بعضهم مع بعض فى اعتبار بعض الأُمور أو الحاصل بين الأخباريين بعضهم مع بعض، ولعلّ ذكر الظن فى تعريف الاجتهاد أوجب تأبّى الأخبارى، ولا موجب أيضاً لذكره، فإنّ استفراغ الوسع لتحصيل العلم بالحكم الشرعىّ أيضاً داخل فى الاجتهاد، فلا وجه لانحصاره على

وعن غيرهما: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوهً قريبه.

ولا ـ يخفى أن اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهه الاختلاف فى حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا فى مقام بيان حده أو رسمه،

تحصيل الظنّ مع أنّ الظنّ بنفسه كما ذكر لا ـ أثر له، ولعلّ منشأ ذلك أخذ التعريف من كلمات العامّه، ولكنّ الموضوع لجواز الافتاء وكذا لجواز الاعتماد عليه فى عمل نفسه هو الاجتهاد الفعلى.

ويخطر بالبال أنّ إضافه استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل، فإنّه لو قيل بأن الاجتهاد هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّى لكان أخصر، اللّهم إلاّ أن يقال إنّ الإضافه للاحتراز عن تقليد العاميّ أى تعلّم الفتوى ليستند إليه فى مقام العمل، فإنّه أيضاً من تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى الفرعى الكلّى، ولكن لا يكون التحصيل باستفراغ الوسع وصرف الطاقه، وإن قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجّه التفصيليّه على الحكم الشرعيّ الفرعيّ لم يرد ذلك وكان أخصر.

وعن غيرهما تعريف الاجتهاد بالملكه التى يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعيّ من الأصل فعلاًـ أو قوه، والمراد بالأصل المدرك.

وربّما قيل بأنّ المراد من القوّه القوّه القريبه، للاحتراز عن العاميّ المتمكّن من تحصيل العلوم.

وفيه أنّه لاـ يطلق على تمكّنه الاجتهاد، لعدم فعليّه الملكه له؛ لأنّ الملكه التى يطلق عليها الاجتهاد هى تمكّن الشخص على الاستنباط فعلاً أو بالقوه، يعنى فيما إذا كان ما يطلق عليه مدارك الأحكام فى تناول يده، وبتعبير آخر: الملكه أمر تحصيليّ يطلق على فعليّته، فتكون الفعليّه والقوّه القريبه قيداً للاستنباط لا لنفس الملكه كما

بـل إنمـا كـانوا فی مقـام شـرح اسـمه والإشـاره إليه بلفـظ آخر وإن لم يكن مساويـاً له بحسب مفهومه، كـاللغوی فی بيان معانی الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد علی تعريفاته بعدم الإنعكاس أو الإطراد،

لا يخفی.

ثمّ يقع الكلام فی أنّ من له ملكه الاجتهـاد علی مـا ذكر ــ بالإضافه إلی مسائل أبواب الفقه جميعها أو إلی بعضـها ــ هل يتعيّن عليه الاجتهـاد باسـتفراغ وسـعه فی الوقايع التی يحرز الابتلاء بها أو يحتمل ابتلاءه بها، أو أنّه يجوز له تركه والأخـذ بالتقليـد فيها ممن أحرز فيه اجتمـاع شـرايط التقليـد عنه، فقـد يقال بتعيّن الاجتهاد عليه فی الموارد التی لا يتيسّـر له الاحتياط فيها، ومع تيسّـره يتخيّر ولاـ يجوز له التقليـد بوجه، بمعنی أنّ فتوی المجتهـد الآخر لا يكون مجزياً فی حقّه؛ لأنّ الـدليل علی جواز التقليـد السـيره العقلائيّه الجاريه فيهم من الرجوع إلی أهل الخبره ولم تحرز هـذه السـيره فی حقّ من يكون نفسه من أهل الخبره، بأن يتمكّن مع تمكّنـه مـن المعرفه الرجـوع إلی غيره، وليس فی الـبين دليـل لفظیّ علی جـواز التقليـد، بحيث يكـون له إطلاـق من هـذه الجهه ليتمسّک بإطلاقه.

أضف إلی ذلک ما ذكره الشـيخ قدس سـره فی رسالته المعموله فی الاجتهاد والتقليد من حكايه الإجماع علی عدم جواز التقليد لمن يتمكّن من تحصـيل المعرفه بالأحكام الشـرعيّه بالرجوع إلی مداركها، وتعيين الوظيفه عند الجهل بها، وما ذكره بعضـهم فی هـذا المقـام من أنّ من له ملكه الاجتهـاد يعلم إجمالاًـ بتوجّه التكـاليف إليه فی جمله من الوقايع التی يبتلی بها فعلاً أو مسـتقبلاً، والخروج عن عهـدتها بالاحتياط أو باسـتفراغ وسـعه فی تحصـيلها من مداركها محرز، والشکّ فی الخروج عن العهده بالمراجعه إلی

كما هو الحال فى تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها، أو بخواصها الموجبه لإمتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم.

وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوةً أو فعلاً لا الظن حتى عند العامه القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض

الغير.

ولا تفيد دعوى انحلال علمه الإجمالى بأنّه يعلم بثبوت جمله من التكاليف فى الموارد التى أفتى فيها من يريد الرجوع إليه بالتكاليف، وثبوت الزايد على تلك التكاليف غير معلوم، والوجه فى عدم كون الدعوى مفيده أنّ صاحب الملكه إذا احتمل التكليف فى بعض ساير الموارد التى أفتى من يريد الرجوع إليه فيها بعدم التكليف يكون مكلّفاً بالفحص فيها عن مدارك الأحكام بمقتضى أخبار وجوب التعلّم وعدم معذوريّه للجاهل التارك للتعلّم.

أقول: دعوى السيره القطعيّه من المتشرعه الموجودين فى زمان الأئمه عليهم السلام على مراجعتهم الرواه المعروفين بالفقاهه فى أخذ الأحكام والتكاليف أمر قطعىّ، لا يحتاج هذا الجواز إلى دعوى السيره العقلائيّه على الرجوع إلى أهل الخبره، ليناقش فى عمومها أو خصوصها بالإضافه إلى غير المتمكّن، وفى الروايات الوارده المستفاد منها جواز الرجوع إطلاق حتّى بالإضافه إلى صوره إمكان الوصول إلى الحكم والتكليف بالسماع عن المعصوم عليه السلام كصحيحه عبدالعزيز بن المهتدى أو حسنته قال: «سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّى لا ألقاك فى كلّ وقت فعمّن آخذ معالم دينى؟ قال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن»(1) فإنّ الأخذ يعمّ ما إذا كان بصوره

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۴۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۴.

الخاصه القائل بها عنـد انسـداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عنـدهم، أو عند الإنسداد عنده من أفراد الحجه، ولذا لا شـبهه فى كون استفراغ الوسع فى تحصيل غيره من أفرادها ــ من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبديه الغير

سماع الروايه أو بيان الحكم، ونحوها غيرها.

وروايه أحمـد بن إسـحاق التى لا يبعد اعتبارها سـنداً، فإنّه روى عن أبى الحسن عليه السـلام قال: «سألته وقلت: من اُعامل وعمّن آخـذ وقول من أقبـل؟ فقـال: العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى، وما قال لك عنّى فعنّى يقول، فاسـمع له وأطع، فإنّه الثقه المأمون. قال «وسألت أبا محمد عليه السـلام عن مثل ذلك، فقال العمرى وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّى فعنّى يؤدّيان، وما قالا لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان» الحديث(۱).

وصـحيحه عبداللّه بن أبى يعفور قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السـلام إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك ولا يمكن القدوم ويجىء الرجل من أصـحابنا فيسألنى، وليس عنـدى كـلّ ما يسألنى عنه، فقال: ما يمنعك من محمـد بن مسـلم الثقفى، فإنّه سـمع من أبى وكان عنده وجيهاً»(۲) فـإنّ الأخـذ بروايه محمـد بن مسلم عن الإمـام عليه السـلام لا يحتاج إلى السؤال كما يظهر من حال أصـحابهم عليهم السـلام من نقل بعضـهم الحديث عن بعض آخر عن الإمام عليه السـلام ، ففى الروايه حثّ على الأخذ بما يقول محمد بن مسلم الثقفى وإن كان قوله باستفادته مما سمعه عن الإمام عليه السلام .

ومما ذكر يظهر الحال فى دعوى الإجماع بأنّ المتمكّن من إحراز التكاليف فى

۱- ۱) المصدر السابق: ۱۳۸، الحديث ۴.

۲- ۲) المصدر السابق: ۱۴۴، الحديث ۲۳.

المفیده للظن ولو نوعاً _ اجتهاداً أیضاً.

ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبی الأخباری عن الإجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص عنه کما لا یخفی، غایه الأمر له أن ینازع فی حجیه بعض ما یقول

الوقایع التی یبتلی بها أو یحتمل الابتلاء بها لا یجوز له التقلید، بل یتعیّن علیه الاجتهاد أو الاحتیاط، فإنّ هذه المسأله لم تکن معنونه فی کلمات جلّ الأصحاب حتی یعلم الاتفاق علی عدم الجواز، مع کون مقتضی جمله من الروایات الجواز کما ذکرنا، وإذا جاز رجوع صاحب ملکه الاجتهاد إلی من استفرغ وسعه فی تحصیل العلم بالأحکام الشرعیّه فی الوقایع التی یبتلی بها أو یحتمل الابتلاء فیکون ذلک من العالم بأحکامه وتکالیفه، فلا یعمّه ما دلّ علی وجوب التعلّم والفحص وعدم کون ترک العمل بها مع ترک التعلّم عذراً.

روی الشیخ فی أمالیه قال حدثنا محمد بن محمد یعنی المفید قدس سره قال أخبرنی أبو القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن عبداللّه بن جعفر الحمیری عن أبیه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زیاد قال: «سمعت جعفر بن محمد علیه السلام یقول وقد سئل عن قول اللّه تعالی: «فللّه الحجّه البالغه» فقال: إنّ اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامه أکنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال کنت جاهلاً قال له: أفلا تعلّمت حتّی تعمل، فیخصمه وذلک الحجّه البالغه»(۱) ولا ضعف فی السند، ولا یضرّ عدم إخراجها فی الکتب الأربعه، ومدلولها عدم معذوریّه المکلف فی ترک العمل بالوظایف فی الوقایع مع التمکّن من تحصیل العلم بها.

وعلی الجمله الأخبار المشار إلیها کهذه الروایه ظاهرها کون وجوب التعلّم

۱- ۱) بحار الأنوار ۱:۱۷۷، والآیه: ۱۴۹ من سوره الأنعام.

الأصولى باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحه الإجتهاد بذاک المعنى، ضروره أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

طريقىّ يوجب تنجّز التكاليف فى صوره إمكان إحرازها، فلا يضرّ سبق العلم الإجمالى بالتكاليف وانحلاله بالتعلّم بمقدار يوجب انحلاله عدم تنجّز التكليف فى صوره احتماله ولو بعد الانحلال إذا أمكن الفحص والطلب والظفر به.

فتحصّل أنّ مع ترک الإحراز والفحص يجب الاحتياط رعايه للاحتمال، وأنّه يتعيّن على المكلّف فى الوقايع التى يبتلى بها تعلّم الوظيفه فيها، والعمل بما علمه من اجتهاد أو تقليد أو الأخذ بالاحتياط فيها، ولا يكون جهله مع تركه التعلّم مع مخالفته التكليف فيها عذراً.

والروايات المشار إليها مدلولها جواز الرجوع إلى من يعرف الأحكام الشرعيّه فى الوقايع من مداركها المتعارفه التى جلّها الروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام والكتاب المجيد، فلا دليل على اعتبار قول من يدّعى العلم بها عن غير المدارک المتعارفه من طريق الرياضات النفسانيه والجفر والرمل والاستحسانات والقياسات ونحوها كما هو واضح.

ص : ۲۲۹

فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزٍّ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّه من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلًا أو نقلًا فى الموارد التى لم يظفر فيها بها، والتجزّى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام[۱].

أقسام الاجتهاد

اشاره

[۱] ذكروا تقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزى، وهذا التقسيم أمر صحيح ومتعيّن بناءً على أنّ المراد بالاجتهاد ملكه الاجتهاد والاستنباط، فالاجتهاد المطلق ملكه يقتدر بها صاحبها على عرفان الوظيفه الفعليّه فى كلّ واقعه تعرّض عليه سواء كان ذلك الحكم الفعلىّ من قبيل الحكم الواقعىّ أو الظاهرىّ، فإنّه تاره يتمكّن من الوصول إلى الأحكام الشرعيّه المجعوله فى الوقايع المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّه، سواء كان وصوله وعلمه بها وجدانيّاً أو تعبديّاً، كما فى موارد قيام الأماره المعتبره بالحكم الواقعىّ، أو يتمكّن من الوصول إلى حال الحكم والتكليف الواقعىّ من حيث التنجز أو عدمه، مع تعيين الحكم الظاهرىّ الشرعىّ، كما فى موارد الأُصول الشرعيّه، أو بدون تعيينه، كما فى موارد الأُصول العقليّه، ولا يضرّ بالاجتهاد المطلق عدم تمكّن المجتهد من الوصول إلى الحكم الشرعى المجعول فى واقعه بعنوان الحكم الواقعىّ، فإنّ عدم وصوله ليس لقصور باعه واقتداره، بل لأجل عدم دليل موجب للعلم به أو يعتبر علماً به، وهذا بخلاف الاجتهاد بنحو التجزّى، فإنّ صاحب هذا الاجتهاد لا يتمكّن من معرفه الوظيفه الفعليّه فى كلّ واقعه تعرض عليه، وذلك لقصور باعه واقتداره.

وقد يقال: بعدم إمكان التجزّى فى الاجتهاد بمعنى الملكه، فإنّ الملكه أمر

ثم إنه لاـ إشكال فى إمكان المطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكن من الترجيح فى المسأله وتعيين حكمها والتردد منهم فى بعض المسائل إنما هو بالنسبه إلى حكمها الواقعى، لأجل عدم دليل مساعد فى كل مسأله عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّه الإطلاع أو قصور الباع.

وأما بالنسبه إلى حكمها الفعلى، فلا تردد لهم اصلاً، كما لا إشكال فى جواز

بسيط لا مركّب، والأمر البسيط إمّا أن يحصل وإمّا أن لا يحصل، ولو كان المراد بالاجتهاد هو الفعليّ منه، فالتجزّى فيه بمعنى أن يستنبط بعض الأحكام من مداركها، ويترك الاستنباط فى بعضها الآخر فهو أمر ظاهر ولكنّه غير مهمّ فى المقام، بل الموضوع للبحث هو أن يتمكّن الشخص من استنباط جمله من الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق ولاـ يتمكّن من استنباط جمله أُخرى.

ولكن لاـ يخفى ما فيه، فإنّ مسائل الفقه وأبوابها مختلفه بحسب المدارك والاستفاده من المدارك تختلف بحسب السهوله والصعوبه، فربّ مسأله يكون المدرك فيها روايه، سندها معتبر ولا مورد للتأمّل فى ظهورها، بخلاف بعض المسائل الأُخرى فإنّ المدرك فيها الأخبار المختلفه المتعدّده، وإحراز ما يعارضها أو وجود الجمع العرفىّ بينها أو بين بعضها مع البعض الآخر يحتاج إلى كثره الأُنس بالروايات، والخبره الزائده فى تشخيص الملاك فى الجمع العرفىّ وعدمه، وربّ مسأله تحتاج استفاده الحكم فيها إلى ضمّ مقدّمه عقليّه أو مقدّمات عقليه بخلاف بعضها الآخر، والأشخاص مختلفون بحسب قصور الباع وطوله بالإضافه إلى تحصيل الاقتدار على الاستنباط بمقدّماته، فيوجب ذلك حصول الاقتدار تدريجاً وحصول مرتبه منه قبل حصول مرتبه أُخرى إلى أن تكمل فى بعض الأشخاص إلى المرتبه الأعلى من الاجتهاد، ولهذا الكلام تتمّه نتعرّض لها عند تعرّض الماتن قدس سره .

ص : ٢٣٢

العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وامّا لغيره فكذا لا اشكال فيه، اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم او العلمی بالأحكام فتوحاً له _ علی ما يأتی الأدلّه علی جواز التقليد _ بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فی غايه الإشكال[١].

فی جواز الرجوع إلی المجتهد الانفتاحیّ والإشكال فی الرجوع

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الاجتهاد بمعنی الملكه لا يكون عدلاً فی مسأله أنّه يجب علی المكلّف فی الوقايع التی يبتلی بها أو يحتمل ابتلاءه أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً، بل المراد منه الاجتهاد الفعلیّ، وهو تحصيل الحجّه التفصيليّه علی حكم الواقعه، وهذا الاجتهاد مما لا ينبغی اعتباره فی حقّ نفسه، سواء كانت استفادته الحكم بالواقعه عن الأدلّه علماً بالحكم الواقعی فيها وجداناً أو تعبّداً أو علماً بالوظيفه الظاهريّه، أو حتّی فيما كان ما يعتمد عليه مما يستقلّ به العقل فی تنجّز الواقع أو العذر فيه؛ ولذا لا يفرق فی جواز الاكتفاء باتّباع اجتهاده بين أن يكون انفتاحيّاً أو انسداديّاً، ودعوی أنّ ما يحصّله الانسدادی فی غالب الوقايع لا يكون علماً بالحكم الشرعیّ لا واقعاً ولا ظاهراً، ويمكن له الرجوع إلی المجتهد الانفتاحیّ الذی يعلم الوظايف الشرعيّه فی الوقايع كما تری؛ وذلك فإنّ الانسدادیّ علی مسلك الحكومه يری أنّ غيره أيضاً غير عالم بالوظيفه الشرعيّه، وبالأحكام الشرعيّه فی الوقايع لا واقعاً ولا تعبّداً، وإنّما يتخيل أنّه عالم بها، وأدلّه وجوب التعلّم ساقطه لعدم التمكّن من تحصيل العلم بالأحكام الشرعيّه فی معظم الوقايع، ولا موضوع لرجوعه إلی من يدّعی الانفتاح حيث لا يكون من رجوع الجاهل بالأحكام إلی العالم بها، بل من رجوع الجاهل إلی مثله فی جواز الرجوع إلی المجتهد الإنفتاحی والاشكال فی الرجوع فيما إذا كان انسدادياً.

[١] وأمّا جواز رجوع العامیّ إلی المجتهد المطلق فی الوقايع للعمل بفتاواه فهو

فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضيه مقدمات الإنسداد ليست إلاّ حجيه الظن عليه لا على غيره، فلا بد فى حجيه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الإنسداد

مقتضى ما استفدناه من الروايات المشار إليها سابقاً، وقلنا باستمرار سيره المتشرعه على ذلك فى الجمله حتى من زمان المعصومين عليهم السلام حيث ما يستنبطه المجتهد وهى الكبرى الكلّيه من الحكم الشرعىّ فى الواقعه لا تختص بالمستنبط، بل قد لا يكون داخلاً فى موضوع تلك الكبرى، وهذا فيما كان المجتهد انفتاحيّاً ظاهر، وأمّا إذا كان انسداديّاً فقد استشكلوا فى جواز الرجوع إليه، فإنّه إذا كان المجتهد انسداديّاً على مسلك الحكومه، فلا ـ يكون عالماً بالحكم الشرعىّ الفرعىّ فى معظم الوقايع، بل يكون كالعامىّ جاهلاً به، غايه الأمر ظنّه أى إطاعته الظنّيه مجزيه، حيث يستقلّ العقل بأنّه لا يصحّ للشارع مطالبته ولا مطالبه غيره فى تلك الوقايع بأزيد من الطاعه الظنّيه، كما لا يجوز للمكلّف الاقتصار على ما دون الإطاعه الظنّيه، وأدلّه جواز التقليد مقتضاها رجوع الجاهل بالحكم الشرعىّ فى الوقايع إلى العالم به.

وعلى الجمله مقتضى تلك الأدلّه بجواز تعلّم العامىّ الأحكام الشرعيّه من العالم بها ولا تفيد الرجوع إلى هذا المجتهد، وأيضاً فقضيّه مقدّمات الانسداد جواز الاقتصار بالطاعه الظنّيه وعدم جواز الاقتصار بدونها، وهذا فى حقّ من يتمّ فى حقّه مقدّمات الانسداد، ولا ـ تتمّ فى حقّ العامىّ؛ لأن له طريقاً آخر إلى الأحكام الشرعيّه فى الوقايع التى يبتلى بها، وهو فتوى المجتهد الذى يرى انفتاح باب العلم فيها، بل لا يجرى فى حقّ العامىّ ما هو من مقدّمات الانسداد وهو عدم لزوم الاحتياط فى الوقايع بمقتضى علمه الإجمالى بثبوت التكاليف فى جمله من الوقايع التى يبتلى أو يحتمل ابتلاءه بها. نعم إذا لم يكن فى البين مجتهد انفتاحى وتمكّن العامىّ من إحراز

الجارى فى حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الإنسداد فى حقه، بحيث تكون منتجه لحجيه الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً، ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدماته كذلك غير جاريه فى حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلى من عمله بالإحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

عدم وجوب الاحتياط عليه ـ لاستلزامه المحذور وأنّ اللّه لا يؤاخذه بتركه عند الاحتياط ـ أمكن إحرازه جواز الاقتصار له على الامتثال الظنّى.

والحاصل أنّ تقليده من المجتهد الانسدادىّ القائل بالحكومه مشكل من جهتين:

الأُولى: قصور أدلّه جواز التقليد حيث إنّ مقتضاها ـ كما تقدّم ـ جواز رجوع الجاهل بالحكم الشرعىّ فى الوقايع إلى العالم به، لا جواز الرجوع فى حكم العقل.

والثانيه: قصور ما دلّ على كفايه الامتثال الظنّى فى معظم الوقايع، فإنّه لا يجرى إلّا على من تتمّ فى حقّه مقدّمات الانسداد.

وأمّا على القول بالكشف والالتزام بأنّ ما يقتضى مقدّمات الانسداد هو العلم بأنّ الشارع اعتبر الظنّ بالأحكام من التكاليف الواقعيّه وغيرها طريقاً إلى إحرازها فيشكل رجوع العامىّ إلى هذا المجتهد أيضاً من الجهه الثانيه، فإنّ الحكم المظنون للمجتهد الانسدادىّ على الكشف وإن كان إحرازاً للحكم الشرعىّ إلّا أنّ الموضوع لاعتبار الظنّ من تتمّ فى حقّه مقدّمات الانسداد، فلا تتمّ فى حقّ العامىّ لتمكّنه من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ.

فى جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ فى موارد الطرق والأمارات والأُصول العقليّه

لا يقال: مقتضى ما ذكر من كون مفاد أدلّه جواز التقليد رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّه إلى العالم بها عدم جواز رجوع العامىّ إلى الانفتاحىّ أيضاً فى موارد الطرق

نعم، لو جرت المقـدمات كـذلك، بـأن انحصـر المجتهـد، ولزم من الاحتيـاط المحـذور، أو لزم منه العسـر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجه لحجيته فى حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومه.

وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه فى غايه الإشكال لعدم

والأمارات المعتبره بالخصوص، فإنّ اعتبارها عنـد الماتن قـدس سـره ومن يقول بقوله هو جعل الحجيّه يعنى المنجّزيّه والمعذريّه لهـا، فلاـ يكون المجتهـد فى موارد قيامهما عالماً بالأحكام الشـرعيّه المجعوله للوقايع، وعـدم علمه بالحكم الواقعى ظاهر، وعـدم علمه بالحكم الظاهرىّ هو مقتضـى الالتزام بأنّه يثبت للأماره مع اعتبارها ما كان ثابتاً للعلم عقلاً من المنجّزيه والمعذريه، لا جعل مؤدّى الطرق والأمارات حكماً شرعيّاً ظاهريّاً كما عليه الشيخ قدس سره .

وأجـاب المـاتن قـدس سـره عن الإشـكال بـأنّ دليـل اعتبار الأماره مقتضاه اعتبارها فى حقّ الجميع ممّن لا يعلم الحكـم الشـرعىّ الواقعىّ فى الواقعه من دون اختصاص اعتباره بالمجتهـد، والعامىّ يرجع إلى المجتهـد الانفتاحىّ فيما يعلم المجتهد من قيام أماره فى الواقعه على التكليف أو الحكم الشرعىّ الكذائىّ فى الواقعه.

لا يقال: العامىّ يرجع إلى المجتهـد الانفتاحىّ فى موارد فقد الأماره المعتبره والأصل الشـرعىّ، فلا يكون للمجتهد الانفتاحىّ فيها علم بالحكم الواقعىّ كما هو الفرض ولا بالحكم الشرعىّ الظاهرىّ كما هو مقتضى فقد الأصل الشرعى.

وأجاب الماتن قدس سره عن ما يسـتفاد من ظاهر كلامه بأنّ العامىّ يرجع فى تلك الوقايع إلى المجتهد فيما يعلمه المجتهد من فقـد الأمـاره والأصـل الشـرعىّ، وبعـد ذلك يعمل العامى بما هو وظيفته عنـد العقل ولو كان ما اسـتقلّ به عقله غير ما يسـتقلّ به مجتهد نفسه من البراءه أو الاحتياط.

مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجيه ظنه به، وقضيه مقدمات الإنسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت فى حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصه التى دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

إن قلت: حجيه الشىء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم

فى الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ فى الأصول الشرعيّه

أقول: الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ فى موارد الطرق والأمارات المعتبره بلا محذور، فإنّ معنى اعتبار الأماره اعتبارها علماً بالواقع، وإذا كان مقتضى دليل الاعتبار أنّ المجتهد فى موارد قيامها بثبوت التكليف أو نفيه عالم بتلك التكاليف والأحكام أو نفيهما تكون فتواه بثبوتها أو نفيها فتوى بالعلم لا بغير العلم، ومقتضى جواز أدلّه رجوع الجاهل إلى العالم جواز أخذ العامىّ بفتواه فى تلك الوقايع، وكذا الحال فى رجوع العامىّ إلى المجتهد فى موارد جريان الأُصول المحرزه والأُصول الشرعيّه التى مفادها حكم شرعى ظاهرىّ، إلاّ أنّه قد يشكل الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ فى موارد رجوعه إلى الأُصول الشرعيّه والأُصول العقليّه بأنّ الموضوع للأُصول العمليّه عدم إمكان تحصيل العلم بالحكم الواقعىّ بالفحص عن طريق الحكم الواقعىّ وإحراز التكليف، وهذا الموضوع محقّق فى حقّ المجتهد الذى يتمسّك بالأُصول العمليّه، ولكنّ الموضوع غير تامّ فى حقّ العامىّ إذا كان فى البين مجتهد انفتاحىّ آخر يرى ــ ولو فى بعض تلك المسائل ــ قيام الطريق المعتبر بالحكم والتكليف الواقعىّ، نظير ما تقدّم فى عدم جواز رجوع العامىّ إلى المجتهد الانسدادىّ مع وجود مجتهد انفتاحىّ، لعدم تماميّه موضوع اعتبار مطلق الظنّ فى حقّ العامىّ، بعدم تماميّه مقدّمات الانسداد فى حقّه.

ولو ظاهراً، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلاّ تنجز الواقع مع الإصابه، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

وقد استشكلنا بذلك على سيّدنا الاُستاذ أطال اللّه بقاءه، وأجاب بما(١) حاصله أنّ الإشكال غير صحيح على إطلاقه وإن كان صحيحاً فى الجمله، وأوضح ذلك بأنّ من يفتى بعدم وجوب فعل على المكلّفين لعدم تماميّه الحجّه على الوجوب عنده، إمّا أن يكون أعلم ممّن يفتى بوجوبه بزعم قيام طريق معتبر فيه، وإمّا أن لا يكون أعلم منه.

فعلى الأوّل: لا يكون قول غيره حجّه فى حقّ العاميّ، ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم الذى استفاده الأعلم من الأصل العمليّ، والوجه فى عدم حجيّه قول غيره حتّى فى حقّ العاميّ ما يأتى من أنّ الدليل على حجيّه الفتوى فى حقّ العاميّ _ أيّاً ما فرض غير السيره العقلائيّه _ لا يشمل المتعارضين وصوره العلم بمخالفه مجتهدين فى الفتوى، كما هو الحال فى الدليل القائم على اعتبار كلّ أماره، وفى الفرض لا يشمل ذلك الدليل شيئاً من الفتويين، لما ذكرنا أنّ الأصل سقوط المتعارضين عن الاعتبار. نعم السيره العقلائيّه جاريه على اتّباع قول الأعلم من أهل الخبره عند اختلافهم، وعلى ذلك فلا تكون فتوى المجتهد غير الأعلم بالحكم الواقعيّ مانعاً عن الرجوع إلى من ينكر قيام الدليل على الحكم الواقعيّ.

وعلى الثانى: أى ما إذا لم يكن الانفتاحيّ أعلم، إمّا أن يعلم العاميّ بفتوى من يقول بالتكليف الواقعيّ لقيام الطريق عنده أو يكون جاهلاً به، فإن كان جاهلاً فالأمر

١- ١) مصباح الاُصول ٣:٤٣٩.

قلت: نعم، إلاّ أنه عالم بموارد قيام الحجه الشرعيه على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه فى موارد فقد الأماره المعتبره عنده التى يكون المرجع فيها الأصول العقليه، ليس إلاّ الرجوع إلى الجاهل.

كما ذكر فى الصوره الأُولى من اعتبار فتوى المجتهد ما لم يعلم تفصيلًا أو إجمالاً ـ بالمخالفه مع الآخرين؛ وذلك فإنّ جواز الأخذ مع عدم العلم بالخلاف مقتضى أدلّه جواز التقليد على ما يأتى، ولا يقاس ذلك بموارد تمكّن المجتهد من الطريق إلى التكليف فى الشبهات الحكميّه، حيث لا ـ يجوز له الرجوع إلى الأصل العمليّ فيها، فإنّ موضوع اعتبار الأصل عدم الحجّه للتكليف وهو غير محرز قبل الفحص، فإنّ الطريق بوجوده الواقعىّ مع إمكان الوصول إليه طريق بالإضافه إلى المجتهد، وأين هذا من محلّ الكلام فى العامىّ؟ حيث إنّ فتوى من يفتى بالتكليف غير معتبر فى حق العامىّ قبل الوصول إليه.

وأمّا على فرض علم العامىّ بفتوى المجتهد الآخر بالتكليف فالصحيح فى مورده عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الأوّل الذى يتمسّك بالأصل الشرعىّ، ولا الثانى لمعارضه فتوى كلّ منهما مع الآخر، فلابدّ للعامىّ من الاحتياط، لكون الشبهه حكميّه وقبل الفحص بالإضافه إليه، نعم لو تمّ ما ذكر الشيخ قدس سره فى رسالته المعموله فى الاجتهاد والتقليد من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامىّ، وثبوت جواز الرجوع إلى كلّ منهما جاز له الرجوع إلى من يفتى بعدم التكليف، ويكون الإجماع هو الدليل فى المسأله وإن كان خلاف القاعده.

ولا ـ يخفى أنّ فى هذا الجواب اعتراف بجواز رجوع العامىّ إلى المجتهد الانسدادىّ إذا كان أعلم من المجتهد الانفتاحىّ إذا سقطت فتوى الانفتاحىّ غير

الأعلم فى الوقايع التى يزعم فيها قيام الطريق بقول المجتهد الانسدادىّ، سواء التزم الانسدادىّ بمقدّمات الانسداد على الحكومه أو على الكشف، فإنّ الأعلم أقوى خبره بثبوت الطرق الخاصّه وعدم ثبوتها ومداليلها، ومقتضى السيره المشار إليها اتّباع قوله، فإن تمّت عنده مقدّمات الانسداد على نحو الحكومه فيرجع العامىّ إلى ذلك المجتهد فى كون الوظيفه للكلّ فى الوقايع الامتثال الظنّى، وكذا تشخيص موارده، لكونه من أهل خبره ذلك، وفى كون الوظيفه جواز الاقتصار عليها إذا لم يمكن للعامىّ إحراز ذلك من وجه آخر.

وإن تمّت المقدمات عنده على نحو الكشف فيرجع إلى الانسدادىّ فى تشخيص موارد قيام الظنّ بالتكليف وكون الوظيفه العمل بالظنون الموجوده فى الوقايع؛ لأنّ نظر الانسدادىّ أنّ وظيفه الكلّ الالتزام بما يلتزم هو من الوظيفه.

نعم لو قيل إنّ مقتضى ما ورد فى جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعىّ الكلّى فى الواقعه إلى العالم به، وأنّ الانسدادىّ على الحكومه لا يعرف الحكم الشرعىّ فى الوقايع، يكون الرجوع إليه كالرجوع إلى الانفتاحىّ فى موارد الاُصول العقليّه، وأمّا الرجوع إلى الانسدادىّ على نحو الكشف فلا محذور فيه؛ لأنّه عالم بالحكم الشرعىّ الفعلىّ فى الوقايع، لاعتبار الشارع الظنّ النوعىّ وظنّه الشخصى علماً بالحكم الشرعىّ، واختصاص اعتبار الظنّ فى خصوص حقّه لا ينافى جواز الرجوع إليه بعد كون مظنونه هو الحكم الفرعىّ الكلّى، نظير العلم الوجدانى فإنّ اعتباره مختصّ بالعالم، ومع ذلك لا ينافى جواز الرجوع إليه بأدلّه وجوب تعلّم الأحكام من العالم بها.

وعلى الجمله وجود المجتهد الانفتاحىّ مع كونه غير أعلم لا يمنع عن جواز

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عـدم الأماره الشـرعيه فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقـل وأنه مع عـدمها هو البراءه أو الإحتيـاط، فهو إنمـا يرجع إليه، فالمتبع ما اسـتقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحاً[۱].

تقليد الانسداديّ الأعلم خصوصاً بالإضافه إلى القائل بتماميّه مقدّمات الانسداد على الكشف.

[۱] قـد تقـدّم أنّ للمجتهـد المطلق منصب الإفتـاء فى الوقـايع، والفتوى إظهاره الحكم الشـرعىّ الفرعىّ الكلّى فى الوقايع على ما استنبطه من مـدارك الأحكـام، وهـذا شـروع فى أنّ له منصب القضـاء أيضـاً، والقضـاء عبـاره عن إنشائه الحكم الجزئىّ، لثبوت موضوعه فيما إذا ترافع إليه عند الاختلاف فى ثبوته وعدمه، كما إذا كانت الكبرى الشـرعيّه المجعوله عند المتخاصـمين محرزه، والاختلاـف والتخـاصم وقـع بينهم فى ثبـوت موضوعهـا وعـدم ثبوته خارجـاً، أو وقع المخاصـمه بينهم فى واقعه، لاختلاـفهم فى الكبرى الشرعيّه المجعوله فى الشريعه فيها، كما فى اختلاف زوجه الميّت مع ساير الورثه فى إرثها من العقار الذى تركه زوجها.

وعلى الجمله ثبـوت منصب القضـاء وإنهـاء الخصـومه ـ فى مـوارد الـدعاوى المـاليّه وسـاير الحقـوق الـتى تقـع المخاصـمه بين المترافعين ـ للفقيه الجامع لشرايط الفتوى ثابت.

وأمّـا الحكم الابتـدائى من الفقيه ـ سـواء كـان حكمه بثبوت الموضوع، كحكمه بتحقّق رؤيه الهلاـل أو من قبيـل تعيين الوظيفه للناس بالنظر إلى رعايه المصالح العامّه اللازم رعايتها بنظره، كترك الناس بعض المباحات فى زمان ونحوه ـ فهذا محلّ

وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومه، فإن مثله _ كما أشرت آنفاً _ ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره فى الحاكم، كما فى المقبوله، إلاّ أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلاّ أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل، إلاّ أن يقال

الخلاف والإشكال فى نفوذ هذا القسم من الحكم، وقد تعرّضنا لذلك تفصيلاً فى بحث القضاء كما تكلّمنا فى منصب القضاء الثابت له على التفصيل.

والماتن قدس سره تأمّل فى ثبوت منصب القضاء وفصل الخصومه للمجتهد المطلق الانسداديّ، وعمده القول فى نفوذ هذا القسم من الحكم ما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام : «فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللّه»(۱) والمناقشه فى نفوذ هذا الحكم تدور بين الإشكال فى سندها أو دلالتها أو فيهما معاً.

وأمّا السند فلا بأس به؛ لأنّ عمر بن حنظله من المعاريف الذين لم يرد فى حقهم قدح.

نعم، يناقش فى دلالتها بأنّ ما قبل هذا الكلام قرينه جليّه على أنّ المراد بالحكم القضاء وفصل الخصومه، وأنّ النظر فى المصالح العامّه ورعايتها لم يكن فى زمان صدور الأخبار من المقبوله وغيرها بيد المؤمنين حتّى يجعل الإمام عليه السلام منصب الحكومه على الرعيّه لرواه أحاديثهم والناظر فى حلالهم وحرامهم، بل ربّما يقال لا يستفاد من المقبوله النصب وجعل منصب القاضى المنصوب بحيث يجب على الخصم الحضور إذا أحضره للمرافعه بل غايه مدلولها النصب بنحو قاضى التحكيم،

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۳۴، الباب ۲ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ۱۲.

بکفایه انفتاح باب العلم فی موارد الإجماعات والضروریات من الدین أو المذهب، والمتواترات إذا کانت جمله یعتدّ بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه یصدق علیه حینئذ أنه ممن روی حدیثهم علیهم السلام ونظر فی حلالهم علیهم السلام وحرامهم علیهم السلام : وعرف أحکامهم عرفاً حقیقه. وأما قوله علیه السلام فی المقبوله (فإذا حکم

بمعنی نفوذ قضائه إذا ترافع المتخاصمون إلیه ورضوا أن یحکم فی مرافعتهم، حیث لا یجوز الإغماض عن حکمه إذا حکم.

وهذا الکلام وإن لا یخلو عن التأمّل، فإنّ ظاهر معتبره سالم بن مکرم الجمّال هو النصب بمنصب القاضی فی وجوب الترافع إلیه وقبول حکمه إذا حکم، قال: قال أبو عبداللّه علیه السلام : «إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور، ولکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم، فإنّی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا إلیه»(1) ووجه ظهوره أنّ تفریع وجوب الرجوع والتحاکم إلیه علی جعله علیه السلام قاضیاً ظاهره إعطاء منصب القضاء، ولتمام الکلام محلّ آخر.

نفوذ قضاء المجتهد الانسدادیّ وعدم نفوذه

ثمّ ذکر الماتن قدس سره أنّ نفوذ القضاء من المجتهد الانسدادیّ علی تقریره مقدّمات الانسداد علی نحو الحکومه مشکل، فإنّ مثله لا یعرف الأحکام، ومعرفتها قید للموضوع فی ثبوت منصب القضاء.

أقول: لا ـ فرق علی مسلکه فی حجیّه الأمارات من أنّ المجعول لها المنجّزیه والمعذریّه دون اعتبار الأماره علماً بالحکم الواقعیّ فی الوقایع، فالانفتاحیّ أیضاً لا یعرف فی الوقایع أحکامها وإن کان تنجّز التکالیف علی تقدیر ثبوتها فی موارد

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۳ _ ۱۴، الباب الأول من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵.

بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف وحكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه، وليس مثل ملكيه دار لزيد أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.

الأمارات القائمه بها كافيه فى صدق العنوان، فالمجتهد الانسداديّ على تقرير الحكومه أيضاً يعرف تنجّزها فى موارد الظنّ بها على تقدير ثبوتها واقعاً.

نعم على القول بأنّ اعتبار الأماره اعتبارها علماً بالواقع فاللازم الاستشكال فى ثبوت منصب القضاء للانسداديّ القائل بالحكومه، دون القائل بالكشف فضلاً عن الانفتاحيّ.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الترافع فى ثبوت الموضوع فى الوقايع المعلوم حكمها الواقعيّ وعدم ثبوته، وكذا فيما إذا كان منشأ الترافع والمخاصمه الاختلاف فى نفس الحكم الشرعيّ المجعول فى الواقعه مع علم الانسداديّ بالحكم الواقعيّ فيها داخل فى مدلول معتبره سالم بن مكرم، حيث إنّ الوارد فيها: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»، فلاـ يكون نفس كون المجتهد انسداديّاً قائلاًـ بانسداد باب العلم والعلميّ فى معظم الوقايع، وتقرير مقدّماته على نحو الحكومه لاـ يمنع عن نفوذ حكمه فى الاختلاف والترافع فى الموضوعات أو بعض الأحكام المشار إليها، ولا يحتاج إلى دعوى عدم القول بالفصل، غايه الأمر لا ينفذ حكمه فى غير الموردين، لعدم علمه فى غيرهما كما هو ظاهر الفرض.

وأمّا التجزّى فى الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأوّل: فى إمكانه[١]. وهو وإن كـان محـل الخلاف بين الأعلام إلاّ أنه لا ينبغى الإرتياب فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفه مـدركاً، والمـدارك متفـاوته سـهوله وصـعوبه، عقليه ونقليه، مع اختلاف الأشـخاص فى الاطلاع عليها، وفى طول الباع وقصوره بالنسـبه إليها، فرب شـخص كثير الإطلاع وطويل الباع فى مـدرك باب بمهارته فى النقليات أو العقليات، وليس كذلك فى آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها، وهذا بالضـروره ربما يوجب حصول القدره على الإسـتنباط فى بعضـها لسـهوله مدركه أو لمهاره الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدره على ما ليس

التجزّى فى الاجتهاد

[١] قـد قيـل بعـدم إمكان التجزّى فى الاجتهاد أى فى ملكه الاجتهاد، فالتجزّى فى الاجتهاد بمعنى ان تسـتنبط بعض الأحكام من مـداركها ويترك اسـتنباط بعضـها الآخر فإمكـانه بـل وقوعه ممّـا لا كلام فيه، وموضوع البحث فى المقام أن يكون الشـخص له اقتدار على اسـتنباط بعض الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق، وليس له اقتدار على استنباط جمله اُخرى، فهذا هو الذى قيل بعدم إمكانه، لكون ملكه الاسـتنباط والاقتدار عليه أمر بسـيط كساير الملكات، فلا يقبل التبعّض كما هو مقتضـى بساطه الشـىء، ولكن ضـعفه ظـاهر، فـإنّ مسائل الفقه وأبوابها مختلفه بحسب المـدارك، والمـدارك تختلف بحسب السـهوله والصـعوبه، فربّ مسأله يكون المدرك فيها روايه أمر سـندها ودلالتها مما لا صعوبه فيه، بخلاف بعض المسائل الاُخرى، فإنّه ربّما تكون الروايات الوارده فيها متعدّده مختلفه يحتاج إحراز تعارضـها أو الجمع العرفىّ بينها إلى كثره الخبره والاُنس بالخطابات الشـرعيّه والروايات والتأمّل فى المداليل، وقد تكون مسائل فيها استنباط الأحكام محتاجاً إلى ضمّ مقدّمه أو

كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى، للزوم الطفره. وبساطه الملكه وعدم قبولها التجزئه، لا تمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكه الإستنباط فى جميعها، ويقطع بعدم دخل ما فى سائرها به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للإطمئنان بعدم دخله، كما فى الملكه المطلقه، بداهه أنه لا يعتبر فى استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني: فى حجيه ما يؤدى إليه على المتصف به، وهو أيضاً محل الخلاف، إلاّ أن قضيه أدله المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضروره أن بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجيه

مقدّمات عقليّه، ويختلف الأشخاص بحسب قصور الباع وطوله بالإضافه إلى تنقيح تلك المقدّمات وتطبيقها على مواردها، فيوجب كلّ ذلك حصول الاقتدار وحصول بعض مرتبه منه قبل حصول مرتبه أُخرى إلى أن تكمل المرتبه العليا، وليس المراد أنّ حصول مرتبه منه من المقدّمه لحصول مرتبه أعلى منه كما هو ظاهر الماتن قدس سره حيث ذكر لزوم التجزّى، وعدم حصول الاجتهاد المطلق بدونه عاده، وعلّله بلزوم الطفره.

وعلى الجمله الاقتدار على استنباط أحكام المعاملات وتعيين المشروع منها عن غير المشروع غير الاقتدار على استنباط ما يعتبر فى العبادات والتكاليف المتعلّقه بها، حيث إنّ المدار فى جلّ المعاملات أى العقود والإيقاعات لقلّه الخطابات الشرعيه الوارده فيها سهله تبتنى فى غالبها على بعض الخطابات من الآيات والروايات والقواعد العامّه، فيكون الاقتدار على الاستنباط فيها غير ملازم لحصول الاقتدار على الاستنباط فى العبادات والفروع الجاريه فيها، حيث إنّ الروايات فيها كثيره وفى غالبها مختلفه كما

خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض.

الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف به إليه فى كل مسأله اجتهد فيها، وهو أيضاً محل الإشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدله جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله أيضاً، وستعرف إن شاء اللّه تعالى ما هو قضيه الأدله.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جمله معتده بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر فى المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام.

أشرنا إليها، وإن شئت فلاحظ الاقتدار على مسائل علم وتنقيحها غير الاقتدار على العلم بمسائل علم آخر، وكذلك الاقتدار فى مسائل علم واحد.

ثمّ إنّه لا ينبغى التأمّل فى أنّ المتجزى مع اجتهاده الفعلىّ فى بعض المسائل كالمجتهد المطلق يجوز له العمل باجتهاده، كما هو مقتضى اعتبار العلم والأماره والأُصول حيث إنّ المفروض أنّ المتجزّى يعتمد فى تلك المسائل على العلم والأماره بعد الفحص اللازم فيها، ومع فقدها يعتمد على الأصل، كما لا يبعد أن يعتمد العامىّ ويرجع إليه فيها فى تلك المسائل إذا لم يعلم مخالفه نظره لمجتهد آخر مساوٍ له أو مجتهد مطلق ـ تفصيلاً أو إجمالاً ـ كما هو مقتضى أدلّه جواز التعلّم والأخذ بمعالم الدين من العارف بها الثقه المأمون، ولا يبعد نفوذ قضائه أيضاً فيما حصّله من أحكام الوقايع وكيفيّه الحكم المعتبر، حيث يعمّه قوله عليه السلام : يعلم شيئاً من قضاياهم ويروى أحاديثهم وينظر فى حلالهم وحرامهم، إذا كان بمقدار معتدّ به، لا مثل استنباط مسائل قليله معدوده كما لا يخفى.

فصل

لا ـ يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيّه فى الجمله، ولو بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دوّن فيه، ومعرفه التفسير كذلك[١].

العلوم التى تعدّ من مبادئ الاجتهاد

[١] تعرّضوا فى مباحث الاجتهاد لما يتوقف عليه من العلوم المعدوده من مباديه، وذكر الماتن قدس سره من المبادئ وعدّ كغيره من مبادئ الاجتهاد علوم العربيّه، فإنّ المستند للأحكام الشرعيّه الفرعيّه فى غالبها الكتاب والسنه يعنى الأخبار المأثوره من المعصومين (صلوات اللّه وسلامه عليهم)، ومن الظاهر أنّ استظهار أىّ حكم فى الوقايع منهما يتوقّف على العلم بمعانى اللغات ومفاد الهيئات التركيبيّه على اختلافها، والمتكفّل لذلك علم اللغه والصرف والنحو، ولا يعتبر حضور الذهن بها فى الاجتهاد، بل بحيث لو راجع إلى الكتب المدوّنه فيها تمكّن من معرفتها، وليس لازم ذلك اعتبار قول اللغوىّ أو النحوىّ فى نفسه، بل المراجعه إلى تلك الكتب ربّما يوجب تعيين ظهور الآيه أو الخبر الموضوع للاعتبار بعد الفحص عن القرينه على خلافه أو إحراز عدم المعارض له.

وقد ذكر من تلك العلوم علم التفسير، فإنّ معرفته أيضاً من مبادئ الاجتهاد، والمراد من معرفته التمكّن من عرفانه ولو بالمراجعه إلى مصادره، فإنّ التفسير يطلق على معنيين؛ أحدهما: تعيين المراد من المجمل والمتشابه، والثانى: تعيين المراد فيما يكون على خلاف ظاهر الآيه أو بيان أن المراد المعنى العامّ، يعمّ غير معنى ظاهره.

وعمـده ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضـروره أنه ما من مسأله الا ويحتاج فى اسـتنباط حكمها إلى قاعـده أو قواعد برهن عليها فى الأصول، أو برهن عليها مقدمه فى نفس المسأله الفرعيه، كما هو طريقه الأخبارى، وتدوين تلك القواعد

وممّا ذكر يعلم أنّ التفسير لابدّ من أن يكون دليله نفس الكتاب المجيد أو من السنه والأخبار المعتبره والنقل المتواتر الإجماليّ، وهـذا النحو من الـدليل لا يتعرّض له تماماً فى الكتب المرسومه فى التفسـير، فلابـدّ للمجتهد من معرفه مصادره ولو من غير كتب التفسـير من كتب الأخبار، وأمّا تشخيص ظواهر الآيات من حيث المواد والهيئات التركيبيّه، وهيئات الألفاظ الوارده من المشتقات فقد تقدّم أنّ المتكفّل لمعرفتها علوم العربيّه.

وقـد ذكر قـدس سره أنّ عمـده مـا يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفه المسائل الاُصوليّه وتنقيـح نتايجها، فإنّه ما من مسأله فرعيّه فى الفقه يتوقّف استنباط الحكم الشرعىّ فيهـا على ضمّ مقـدّمه أو مقـدّمات اُحرزت فى علم الاُـصول وتحسب من نتايـج مسـائله، وتـدوين تلك المسائل مسـتقلاً وتسـميتها بعلم الاُصول أو تنقيحها فى الكتب الفقهيّه تمهيـداً لمسائلها من غير تدوينها فى كتاب مسـتقلّ وتسـميتها بعلم الاُصول غير فارق، حيث إنّ تدوين تلك القواعد وجمعها فى كتاب مسـتقلّ ليس إلاّ كجمع مسائل الفقه وبيان أدلّتها فى كتاب مسـتقلّ. وكـذا الحال فى غيرها من العلوم، فليس للأخباريّ الـدعوى لكون علم الاُصول بدعه إلاّ تحاشـى تدوين تلك المقدمات مستقلاً لا إنكار أصلها رأساً،

وقـد ذكرنا أنّ التدوين مسـتقلاً لا يدخل فى موضوع البدعه، ودعوى أنّ الاجتهاد والفقاهه كان فى الصدر الأوّل ولم تكن تلك القواعد كما ترى، فإنّ جمله من تلك القواعد كحجيّه الظواهر والأخبار والعلاج فى التعارض بين الأخبار وغير ذلك

المحتاج إليها على حده لا يوجب كونها بدعه، وعدم تدوينها فى زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلّا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعه.

وبالجمله لا محيص لأحد فى استنباط الأحكام الفرعيه من أدلتها إلّا الرجوع

كانت فى الصدر الأوّل ولم تكن مدوّنه فى كتاب مستقلّ، وبعض القواعد كمباحث الاستلزامات، كمسأله اقتضاء النهى عن معامله أو عباده ومسأله جواز اجتماع الأمر والنهى كانت فى أذهان الفقهاء فى ذلك الزمان بصوره الارتكاز، فإنّهم أيضاً يرون أنّ مقتضى النهى عن التصرف فى ملك الغير والأمر بالوضوء أو الاغتسال أو الصلاه فى ملك الغير يرفع اليد عن إطلاقات خطابات الأمر بها بخطاب النهى، ولكن بما أنّه حدث فى الأزمنه المتأخره شبهه إمكان الأخذ بالإطلاق فى كلّ من خطابى الأمر والنهى صارت مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى وعدم جوازه بالصوره الفعليه، وأنّهم يفهمون من مثل قوله سبحانه «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم»(۱) وجوب الوضوء ومن مثل قوله عليه السلام : «اغسل ثوبک من أبوال ما لا يؤكل»(۲) وجوب الغسل، ووقع فى كلام المتأخرين أنّ الأمر فى مثل هذه الموارد إرشادىّ وليس بمولوىّ، فادعى بعضهم أنّ الأمر فيها مولوىّ غيرىّ، لأنّ الأمر بالشىء وإيجابه يستلزم إيجاب مقدّمته، والكلام وقع فى صحه أحد النظرين والثمره بينهما، فأُخرجت مسأله مقدّمه الواجب و البحث عن الملازمه بين الإيجابين بصوره فعليّه إلى غير ذلك.

ثمّ إنّ الماتن قدس سره لم يتعرض لعلم المنطق، ولم يذكر أنّه من مبادئ الاجتهاد، ولعلّه لكون ما هو لازم فى الاجتهاد من كلّيه الكبرى وكون صغراها موجبه ونظائر

۱- ۱) سوره المائده: الآيه ۶.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۳:۴۰۵، الباب ۸ من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

إلى مـا بنى عليـه فى المسائـل الأـصوليه، وبـدونه لاـ يكـاد يتمكن من اسـتنباط واجتهـاد، مجتهـداً كـان أو أخباريـاً. نعم يختلف الإحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنه والأشـخاص، ضـروره خفه مؤونه الاجتهاد فى الصـدر الأول، وعـدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنه اللاحقه، مما لا يكاد يحقق ويختار عاده إلّا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصوليه.

ذلـك من الضـروريّات والواضـحات لا يحتاج إلى إقامه البرهان، ولا يتوقّف الاجتهاد على معرفه الاصـطلاحات فيها من التسـميّه بالشـكل الأول فى القياس، وكون القضيه الموجبه اسمها صغرى، والمحمول الموضوع فى القضيه الكليّه مع محمولها كبرى، إلى غير ذلك من المصـطلحات، كما أنّه لم يتعرض لعلم الرجال ولزوم معرفتها فى الاجتهاد ولعلّه ليس هو فى الاصطلاح من العلوم، ولكن بما أنّ المدرك فى معظم المسائل الفقهيّه الأخبار المأثوره عن المعصومين عليهم السلام ، وكما نحتاج فى معرفه مداليلها إلى معرفه العلوم العربيّه كـذلك نحتاج فى معرفه أسانيـدها وتمييز رواتها إلى عرفان الرواه ورجال الطبقات، هـذا بناءً على ما هو الصـحيح من أنّ الأخبـار المخرجه فى كتب الأخبـار المعروفه فى غالبهـا داخله فى عنوان أخبار الآحاد، ولا يعتبر منها ما لم يكن مقترناً بقرينه موجبه للعلم بصحتها والوثوق بها غير أخبار الثقات والعدول والحسان.

نعم لو التزم أحد بأنّ الأخبار المخرجه فى تلك الكتب هى قول المعصوم عليه السلام ، وإنّما ذكر السند لها للزينه وخروجها عن صوره المقطوعه والمرفوعه والمرسـله، كما زعم ذلك جلّ الأخباريين، أو التزم بأن كلّ ما عمل به المشهور من أخبارها يكشف عملهم عن إحرازهم القرينه على صـحّتها، وما تركوها كاشف عن إحرازهم القرينه على خلاف ذلك، فلا تكون حاجه إلى علم الرجال، ولكن شىء من الالتزامين لم يتمّ

له دليـل ووجه يمكن الاعتمـاد عليه، وتمـام الكلام فى مقـدّمات الطبقـات، وأمّا الاعتـذار بعـدم كون علم الرجال علماً بالمعنى المصطلح فلا يفيد شيئاً، فإنّ علم اللغه أيضاً ليس علماً بالمعنى المصطلح مع أنّه داخل فى المراد من العلوم العربيّه.

ص : ٢٥٣

فصل

اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقليّات[۱].

التخطئه والتصويب

اشاره

[۱] لا ينبغى التأمّل ولا خلاف فى التخطئه فى العقليّات سواء كانت عقليّه محضه كامتناع إعاده المعدوم وإمكان إعادته، وامتناع الجزء الذى لم يتجزّأ أو إمكانه، حيث لا يعقل التصويب عن القائلين بكلّ من الإمكان والامتناع؛ لاستلزامه كون شىء ممكناً وممتنعاً، أو كانت من العقليات التى لها دخل فى استنباط الأحكام الشرعيّه كمسأله جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد من جهتين ــ سواء كانت الجهتان اتحاديّتين أو كان التركيب بينهما انضمامياً ــ فإنّ الاجتماع كذلك لا يمكن أن يكون ممكناً وممتنعاً، وإنّما وقع الخلاف بيننا وبين مخالفينا فى الشرعيّات، حيث التزم مخالفونا فيها بالتصويب فى الاجتهاد، فإن أرادوا أنّه ليس فى الوقايع حكم شرعىّ مجعول مع قطع النظر عن الاجتهاد فى حقّ جميع المكلفين فى الوقايع، بل الحكم المجعول فى حقّ كلّ مجتهد ومقلّديه ما يؤدّى إليه اجتهاده فى المسائل، ولكن بما أنّ اللّه سبحانه يعلم ما يؤدّى إليه اجتهاد كلّ مجتهد جعل ذلك الحكم فى حقّه من الأوّل، نظير ما قيل فى الواجب التخييرىّ من أنّ الواجب فى حقّ كلّ مكلف واحد معيّن من الخصال وهو ما يعلم اللّه سبحانه أنّه يختاره.

وظاهر الماتن قدس سره إمكان التصويب بهذا المعنى وأنّه ليس بمستحيل إلاّ أنّه مخالف لإجماع أصحابنا، وللأخبار المستفاد منها أنّ للّه فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم، وإن أرادوا أنّ الحكم المجعول فى حقّ كلّ مجتهد يترتّب على فعليّه اجتهاده بأن لا يكون فى كلّ واقعه حكم مجعول قبل اجتهاده، وإنما يثبت الحكم فى الواقعه بعد اجتهاده، بمعنى أنّ اللّه يكتب بعد اجتهاده ما أدّى إليه اجتهاده

واختلفت فى الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضاً، وأن له تبارک وتعالى فى كل مسأله حكم يؤدى إليه الإجتهاد تاره وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارک وتعالى، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسأله إلاّ إذا كان لها حكم واقعاً، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه

فهذا أمر غير معقول، حيث إنّه إذا لم يكن قبل اجتهاده حكم مجعول فى حقّه فكيف يفحص عنه إلاّـ أن يلتزم بحكم إنشائىّ محض فى كلّ واقعه والمجتهد يفحص عنه، ويصير ما يؤدّى إليه اجتهاده حكماً فعليّاً حقيقيّاً فى حقّه سواء صادف ذلک الحكم الإنشائىّ المجعول أم يؤدّى إلى غيره، وذلک الحكم الإنشائىّ المحض مع قطع النظر عن العلم به ليس بحكم حقيقه، وهذا القسم من التصويب يلتزم به القائل باعتبار الطرق والأمارات على مسلک السببيّه والموضوعيّه، وربّما يشير إليه ما عن بعض أصحابنا من أنّ ظنّيّه الطريق لا تنافى قطعيّه الحكم أى قطعيّه الحكم الفعلى.

نعم بناءً على مسلک الطريقيّه فى الأمارات والطرق المعتبره يقال بأنّ مؤدّيات الطرق أحكام شرعيّه طريقيّه لا نفسيّه، فيوجب عند إصابتها للواقع بلوغ الأحكام الواقعيه النفسيّه بمرتبه الفعليّه فتكون منجزّه للواقع، ويمكن ــ كما تقدّم فى بحث الأمارات ــ أنّ مؤدّياتها ليست بأحكام طريقيّه أيضاً، بل للأحكام الواقعيّه فعليّه تبلغ مرتبه التنجز بقيام الطريق وإصابته الواقع فتكون الأمارات منجّزه، ولا يكون للواقع تنجّز عند عدم قيام الحجّه عليه، بل لا يكون للواقع فعليّه حينئذٍ.

أقول: الالتزام بإمكان كون المجعول فى حقّ كلّ مجتهد واقعاً ما يؤدّى فى علم اللّه اجتهاده إليه، وأنّ المجتهد يفحص عنه عند اجتهاده على قرار ما قيل فى الواجب التخييرىّ أمر غير معقول؛ لأنّ الاجتهاد عندهم هو تحصيل الظنّ بالحكم

من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب هو الإلتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء ــ بأن تكون الأحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاماً واقعيه كما هى ظاهريه ــ فهو وإن كان خطأ من جهه تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى فى كل واقعه حكماً يشترك فيه الكل،

الشرعيّ، والظنّ ينافى فرض العلم به، فاللازم أن يكون ما تعلّق به الظنّ غير ما تعلّق العلم والجزم به، أضف إلى ذلك أنّ ما ذكر البعض فى الواجب التخييرى باطل، فإنّه إذا لم يختر المكلّف من الخصال شيئاً فلا يكون فى حقّه تكليف أيضاً، كالمجتهد الذى لم يجتهد فى الحكم الشرعيّ فى الوقايع أصلاً مع تمكّنه منه حيث لا يكون فى حقّه فى الوقايع حكم وتكليف أصلاً مع كونه متمكّناً منه لكونه ذا ملكه الاجتهاد.

واللازم على القائل بالتصويب أن يلتزم باعتبار الطرق والأمارات على نحو السببيّه والموضوعيّه، أو يلتزم بالمصلحه السلوكيّه بحيث يكون العمل بالأمارات والطرق عدلاً حقيقه للواقع على تقدير خطئها عن الواقع، لا أن يكون صلاح اعتبارها مجرّد تسهيل الأمر على المكلّفين، بحيث يكون العمل عليها عند خطئها عذراً فى مخالفه الواقع ما لم ينكشف الخطأ على ما تقدّم فى بحث إمكان التعبّد بالأمارات حتّى فى صوره الوصول إلى الواقع بالعلم الوجدانيّ، وفى الواقع والحقيقه تكون المصلحه فى اعتبارها لا فى العمل بها كما بيّنا(۱) هناك.

والروايات الوارده فى وجوب طلب العلم بمعالم الدين وعدم كون الجهل بها ــ مع التمكّن من تحصيل العلم بها والعمل عليها ــ عذراً، والأمر بالاحتياط فى الشبهات والترغيب إليه فيها، ومقتضى إطلاقات خطابات الأحكام والتكاليف،

۱- ۱) مصباح الأُصول ۳:۴۴۵.

إلاّـ أنه غير محال، ولو كان غرضهم منه الإلتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآيه أو الخبر، إلاّ أن يراد التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلاّـ أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقه، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضروره، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهه، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه بل إنشاءً، فلا استحاله فى التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه فى الجمله

ثبوتها فى حقّ كلّ مكلّف حتى فى صوره الجهل وإمكان الوصول إلى رعايتها ولو بالاحتياط فى موارد احتمالاتها.

والأحكام الظاهريّه فى موارد الجهل بها التى تكون مفاد الاُصول الشرعيّه لا توجب رفع اليد عن إطلاقاتها؛ لما بيّناه من عدم المنافاه بين التكليف الواقعىّ والترخيص الظاهرىّ مع عدم الوصول إليه بعد الفحص وعدم وجدان ما يدلّ عليه.

وقد يقال(١): بعدم تحقق التخطئه فى موارد الاُصول الشرعيّه بل مطلق الاُصول العمليّه، فلا يكون مجتهد يعمل بالأصل العملىّ فى مورد مخطئاً ومجتهد آخر لا يعمل به مصيباً، كما إذا رأى مجتهد عدم اعتبار الأخبار الحسان ويعمل فى مواردها بالأصل العملىّ، ويرى مجتهد آخر اعتبار تلك الأخبار ويأخذ بها ويترك الأصل العملىّ، فلا يكون أحدهما مخطئاً والآخر مصيباً، بمعنى أنّ كلّ واحد يعمل على وظيفته، فإنّ الأخبار الحسان لو كانت معتبره واقعاً إنّما يكون اعتبارها مع وصول ذلك الاعتبار إلى المكلّف، ومع فحص المحتهد وعدم وصوله إلى ما يدلّ

١- ١) دروس فى مسائل علم الاُصول ٣:١٠٧.

بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيه والموضوعيه كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنيه الطريق لا ينافى قطعيه الحكم.

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والأمارات المعتبره ليست بأحكام حقيقيه نفسيه، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقيه، وقد مر غير مره إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضيه حجيتها ليس إلّا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلًا إلّا الحكم الواقعى، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلى فيما لم تكن هناك حجه مصيبه، فتأمل جيداً.

على اعتبارها يكون موضوع الأصل العمليّ فى حقّه فعليّاً بخلاف المجتهد الآخر.

أقول: إن اُريد ما ذكر من نفى التخطئه فى موارد الاُصول العمليّه فله وجه، وإن اُريد غير ذلك فلا يمكن المساعده عليه، كالالتزام بالتصويب فيما إذا كان مجتهد يرى اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى الشبهات الحكميّه، ثمّ تغيّر نظره إلى عدم اعتباره فيها فيأخذ بأصل البراءه فى الموارد التى كان يستصحب التكليف، فإنّ الالتزام بعدم خطئه فى كلتا الحالتين كما ترى. ونظير ذلك ما إذا كان نظره إلى قيام الطريق المعتبر إلى التكليف الواقعيّ، فكان يفتى به، ثمّ ظهر عدم اعتباره وأنّ المورد من موارد الأصل العملى، فإنّه لا يتحقّق موضوع الأصل العمليّ من حين تغيّر نظره، بل يكشف أنّ المورد كان من موارد الأصل العمليّ من الأوّل؛ لأنّ احتمال الخلاف كان من الأوّل موجوداً، فقد تخيّل أنّ ما قام فى المسأله علم بالواقع اعتباراً، ثمّ ظهر أنّه لم يكن كذلك.

فصل

إذا اضـمحلّ الاجتهـاد السابق بتبـدّل الرأى الأول بالآخر أو بزواله بـدونه فلا شـبهه فى عـدم العبره به فى الأعمال اللاحقه، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها[١].

اضمحلال الاجتهاد السابق

[١] إذا اضـمحلّ الاجتهاد السابق بتبـدّل نظر المجتهـد إلى نظر آخر أو زال نظره الأوّل من غير أن يسـتقرّ إلى نظر آخر فلا ينبغى التأمّل فى أنّه لا عبره بنظره السـابق بالإضافه إلى الأعمال اللاحقه، بل يتعيّن عليه العمل فيها بنظره اللاحق مطلقاً أى بلا فرق بين أن يكون اجتهـاده الأوّل والثانى من الجزم بالواقع أم لا، كما أنّ عليه الاحتياط فى الأعمال اللاحقه فيما زال نظره السابق من غير اسـتقرار نظره إلى شـىء، فـإنّ الاجتهـاد الأوّل إن كان جزماً منه بالواقع فقـد فرض زواله، وإن كان بحسـبانه أنّ نظره السابق كان مـدلول دليل معتبر، وقـد فرض ظهور أنّه ليس بمدلول دليل معتبر بالظفر بالمقيّد أو المخصّص أو القرينه على خلاف مدلوله أو بـالظفر بالمعـارض أو ظهور ضـعف سـنده، وإن كـان بالاعتمـاد على الأصل الشـرعىّ فقـد تبيّن أنّ المورد ليس من موارد ذلك الأصل، ويلزم عليه العمل بنظره اللاحق إذا فرض تبـدّله إليه، ولزوم الاحتياط مع زوال نظره السابق وعـدم اسـتقراره إلى نظر آخر حيث إنّه مع التبـدّل يكون نظره اللاحق مسـتنداً إلى الحجه المعتبره، ومع زواله وعـدمه تكون الشـبهه بالإضافه إليه قبل الفحص، فيلزم عليه الاحتيـاط إلى أن يصـل إلى حجّه شـرعيّه على التكليف أو عـدمه، أو أن يصـل إلى الاعتماد على الأصل العملىّ سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافياً له.

وإنّما الكلام فى المقام فى بقاء اعتبار الاجتهاد الأوّل بالإضافه إلى الأعمال

وأما الأعمال السابقه الواقعه على وفقه المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معامله البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحه العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض فى الصلاه وغيرها، مثل: لا تعاد، وحديث الرفع، بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات على ما ادعى.

السابقه فلا يكون عليه التدارك ولا لمقلّديه، أو يلزم تداركها على طبق الاجتهاد الثانى من إعادتها أو قضائها أو بغير ذلك من التدارک كتجديد المعامله السابقه، ويكون التدارک بعنوان الاحتياط المشار إليه على تقدير زوال الاجتهاد السابق وعدم استقرار نظره إلى أمر معيّن.

فقد ذكر الماتن قدس سره أنّ مقتضى القاعده لزوم تدارک الأعمال السابقه على طبق الاجتهاد اللاحق إلّا فى موارد قيام الدليل على الإجزاء والصحه مع الخلل المحرز بالاجتهاد الثاني، كحديث: «لا تعاد»(١) فى باب الصلاه وحديث الرفع(٢) فى الصلاه وغيرها، وكالإجماع على ما ادّعى فى العبادات صلاه كانت أو غيرها، وعلّل قدس سره كون عدم الإجزاء مقتضى القاعده بأنّه إن كان الاجتهاد الأوّل من الجزم بالحكم فقد اضمحلّ ولم يكن فى مورد الاجتهاد الأوّل إلّا التكليف والحكم الواقعىّ، فشأن ذلک الجزم هو المعذوريّه فى المخالفه، لا صحه العمل الذى كان مع الخلل بحسب الاجتهاد اللاحق سواء كان العمل من قبيل المعامله أو غيرها، والمراد بالمعامله العقود والإيقاعات.

وإن كان الاجتهاد السابق بحسبان طريق معتبر فيه، ثمّ ظهر الخلاف وأنّه لم يكن فى البين طريق معتبر، كما فى موارد الظفر بالمعارض أو القرينه على خلاف مدلوله

ص : ٢٦٢

١- ١) وسائل الشيعه ٥:٤٧١، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١۴.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١:٣٧١ _ ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحلّ واضح، بداهه أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذوريه فى المخالفه عقلاً، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار

أو لخلل فى السند وغير ذلك، بلا فرق بين القول بأنّ معنى اعتبار الأماره جعل المنجزيّه والمعذريّه لها أو جعل مؤدّاها حكماً طريقيّاً ظاهريّاً، فإنّ الغرض من جعل الحكم الطريقىّ تنجيز الواقع عند إصابته والعذر فى المخالفه عند الخطأ، من غير أن يوجب انقلاباً فى الحكم الواقعىّ فى الواقعه بحيث يصحّ العمل معه، بلا فرق بين الاجتهاد فى متعلّقات التكاليف والأحكام أو فى نفس التكاليف والأحكام، والمراد من متعلّقات التكاليف العبادات، ومن متعلّقات الأحكام العقود والإيقاعات أو غيرهما مما اعتبر فى ناحيه موضوع الحكم قيداً كالتذكيه فى الحيوان.

وقد فصّل صاحب «الفصول» قدس سره بين المتعلّقات ونفس التكاليف والأحكام بأنّ المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين، بخلاف نفس التكاليف والأحكام فيكون ــ فى موارد تبدّل الرأى ــ الحكمُ هو الإجزاء بالإضافه إلى الأعمال السابقه بخلاف التبدّل وزوال الرأى السابق فى نفس الأحكام حيث يحكم بعدم الإجزاء، ويأتى التعرّض لعدم تمام هذا الفرق، وقد ذكر الماتن قدس سره فى ذيل كلامه أمرين:

أحدهما: أنّ الخلاف فى موارد تبدّل الرأى أو زوال الرأى السابق فى الإجزاء إنّما هو على مسلك الطريقيّه فى الأمارات، وأمّا بناءً على مسلك الموضوعيّه والسببيّه فى اعتبارها فلا مجال لاحتمال عدم الإجزاء، فإنّه على ذلك المسلك لا يكون فى الواقعه حكم غير مؤدّى الاجتهاد السابق، وبالإضافه إلى الوقايع المستقبله الحكم الواقعىّ فيها ما يكون على طبق الرأى اللاحق، نظير تبدّل المكلّف

الأمـارات من بـاب الطريقيه، قيـل بـأن قضـيه اعتبارهـا إنشـاء أحكـام طريقيه، أم لا على ما مرّ منّا غير مره، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضـروره أن كيفيه اعتبارها فيهما على نهـج واحـد، ولـم يعلم وجه للتفصـيل بينهما، كما فى الفصول، وأن المتعلقـات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلاّ حسـبان أن الأحكام قابله للتغيّر والتبـدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد

من موضوع حكم إلى موضوع حكم آخر، فـإنّ الاختلاـف فيهـا لتبـدّل الموضوع نظير اختلاف موضوع وجوب القصـر ووجوب التمام.

والآخر: أنّه إذا كان مسـتند الرأى فى السابق التمسّك بالاُصول العمليّه الشـرعيّه كالاستصـحاب وأصاله البراءه يحكم بالإجزاء مع إحراز متعلّق التكليف بالاستصـحاب أو بأصـاله الحليّه أو الطهـاره، واعتمـد فى الحكم بالإجزاء على ما ذكر فى بحث الإجزاء من أنّ جريان الاستصـحاب فى شىء يكون قيداً لمتعلّق التكليف يثبت أنّ المعتبر فيه أعمّ من وجود ذلك الشىء واقعاً أو تعبّداً، كما هو مقتضـى الاستصـحاب وقاعده الحليّه أو الطهاره، أو يثبت أنّ متعلّق التكليف مطلق بالإضافه إلى وجود الشىء الفلانىّ وعدمه، كما هو مقتضـى أصاله البراءه الجاريه عند السـهو عن الجزء أو الشـرط ونسـيانهما، بل حتّى فى صوره الجهل على وجه ذكره فى بحث الشكّ فى جزئيّه الشىء أو شرطيّته فى بحث الأقلّ والأكثر.

أقول: إذا قام دليل على إجزاء عمل فى مورد ــ كحـديث «لا تعاد» فى موارد الخلل فى الصـلاه ــ يكون مـدلوله عدم الجزئيّه أو الشـرطيّه أو المانعيّه فى صوره الجهل بالموضوع، وأمّا مع العلم بالموضوع والجهل بالجزئيّه والقيـديّه يكون مفاده جعل البدل فى مقام الامتثال، كما أوضـحنا ذلك عند التكلّم فى مفاد الحديث، وأيضاً يحكم بالإجزاء فى موارد اعتبار العلم بالشـىء فى اعتباره قيداً لمتعلّق

ص : ۲۶۴

فيهما، وقد عيّن أولا بما ظهر خطأه ثانياً، ولزوم العسر والحرج والهرج والمرج المخلّ بالنظام والموجب للمخاصمه بين الأنام، لو قيل بعدم صحه العقود والإيقاعات والعبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانى، ووجوب العمل على طبق الثانى، من عدم ترتيب الأثر على المعامله وإعاده العباده، لا يكون إلّا أحياناً، وأدله نفى العسر لا ينفى إلّا خصوص ما لزم

التكليف، كما فى مانعيّه نجاسه الثوب أو البدن فى الصلاه حيث إنّ المانعيّه لم تثبت لواقع إصابه القذاره لهما، بل على إحراز اصابتها، وفى غير هذين الموردين لا يكون الإجزاء بالإضافه إلى الأعمال السابقه، ولكن مع ذلك يظهر الحكم بالإجزاء فى موارد تبدّل الرأى فى العبادات، وكذا فى العقود والإيقاعات من جمله من الأعلام، ويستفاد ذلك مما ذكره أيضاً فى العروه فى المسأله الثالثه والخمسين من مسائل الاجتهاد والتقليد، والمفروض فى تلك المسأله وإن كان تقليد العامىّ ــ بعد موت مجتهده ــ مجتهداً آخر يخالف رأيه رأى المجتهد الذى قلّده أوّلاً، إلّا أنّ ما ذكره فيه ليس لدليل يختصّ ذلك الفرض بل يجرى فى فرض تبدّل الرأى على ما يأتى بيانه.

قال قدس سره فى تلك المسأله: إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلاً فى التسبيحات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربه واحده، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعاده الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى، وأمّا إذا قلّد من يقول بطهاره شىء كالغساله، ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقه محكومه بالصحه وإن كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا الحال فى الحلّيه

منه العسر فعلًا، مع عدم اختصاص ذلک بالمتعلقات، ولزوم العسر فی الأحکام کذلک أیضاً لو قیل بلزوم ترتیب الأثر علی طبق الاجتهاد الثانی فی الأعمال السابقه، وباب الهرج والمرج ینسد بالحکومه وفصل الخصومه.

والحرمه، فإذا أفتی المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغیر الحدید مثلًا، فذبح حیواناً کذلک فمات المجتهد وقلّد من یقول بحرمته، فإن باعه أو أکله حکم بصحّه البیع وإباحه الأکل، وأمّا إذا کان الحیوان المذبوح موجوداً فلا یجوز بیعه ولا أکله وهکذا.

وظاهر کلامه قدس سره أنّه یحکم بالإجزاء فی موارد العبادات والعمل بمقتضی الاجتهاد الأوّل بالإضافه إلی الأعمال السابقه، وإنّما اللازم مراعاه فتوی الآخر بالإضافه إلی الأعمال الآتیه، وکذا الحال بالإضافه إلی المعاملات أی العقود والإیقاعات، وأمّا فی غیر العبادات وغیر العقود والإیقاعات فلابدّ من رعایه فتوی الآخر حتی بالإضافه إلی السابق کما فی الحکم بطهاره الغساله وجواز الذبح بغیر الحدید، فإنّه لو بقی الحیوان المذبوح أو تلک الغساله یحرم أکله ولا یجوز بیعه ویحکم بنجاسه الغساله.

أقول: یستدلّ علی الإجزاء فی الاجتهاد الأوّل بالإضافه إلی الأعمال السابقه بوجوه:

الوجه الأول: أنّ الاجتهاد اللاحق لا یکشف عن بطلان الأعمال السابقه بکشف وجدانیّ بل المحتمل حتی بعد الاجتهاد الثانی أن تکون الوقایع فی علم اللّه علی طبق الاجتهاد الأوّل، وعلی ذلک یمکن دعوی عدم سقوط الاجتهاد الأوّل عن الاعتبار بالإضافه إلی الأعمال الماضیّه، وإنّما المحرز عدم ترتیب أثر علیه بالإضافه إلی الأعمال المستقبله حیث زال أو تبدّل بالاجتهاد الثانی، والمعلوم من اعتبار الاجتهاد الثانی هو هذا المقدار.

ص : ۲۶۶

وبـالجمله لاـ يكون التفـاوت بين الأحكـام ومتعلقاتهـا، بتحمل الاجتهادين وعـدم التحمل بيناً ولا مبيناً، بما يرجع إلى محصل فى كلامه ــ زيد فى علو مقامه ــ فراجع وتأمل.

والجواب عن ذلـك بـأنّ الاجتهـاد الأوّل بعـد زواله لا يكون، ليكون حجّه بالإضافه إلى الأعمال السابقه، بخلاف الاجتهاد الثانى فإنّه تعلّق بالحكم حتّى بالإضافه إلى تلك الأعمال وحكم وقايعها، فاللازم أن يستند فى عدم تدارك الأعمال السابقه إلى حجّه، وبما أنّ الاجتهاد الثانى تعلّق بحكم الواقعه من الأوّل فاللازم اتّباع ذلك.

وبتعبير آخر الاجتهاد السابق لا يزيـد على العلم الوجدانىّ والاعتقاد الجزمىّ بالموافقه فى تلك الوقايع، وكما أنّه إذا زال الاعتقاد السـابق وتبـدّل إلى العلم بالخلاـف أو بالشـكّ السارىّ فاللازم اتّباع الطريق الفعلىّ، أو ملاحظه القواعـد عنـد تبـدّله إلى الشـكّ السارىّ، هذا بالإضافه إلى نفس رأى المجتهد ونظره السابق، وأمّا بالإضافه إلى مسـتنده فقد ظهر بالاجتهاد الثانى أو بزواله أنّه لم يكن موضوع الاعتبـار، بل كان مجرّد الاعتقاد والغفله فى تشـخيص موضوع الاعتبار عنـد الاجتهاد واسـتنباط حكم الواقعه، غايته أنّها عذر ما لم ينكشف الحال.

الوجه الثـانى: ما يـذكر فى المقام ونحوه من أنّ تـدارك الأعمال السابقه فى العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات يوجب العسر والحرج نوعاً، بحيث لولم يخلّ تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس فى العسر والحرج نوعاً، كما إذا تبدّل الرأى الأوّل أو زال بعـد زمـان طويـل من العمـل به، بـل تـدارك المعاملات ربّما يوجب الاختلاف بين الناس، ولزم الفحص عن مالك الأموال التى اكتسـبها النـاس بالمعاملاـت التى ظهر فسادهـا على طبق الاجتهـاد الثـانى أو التقليـد الثـانى، أو المعـامله معها معامله الأموال المجهول مالكها، إلى غير ذلك من المحذور ممّا يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل

وأما بناءً على اعتبارها من باب السببيه والموضوعيه، فلا محيص عن القول بصحه العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤداه _ ما لم يضمحل _ حكماً حقيقه، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الإستصحاب أو البراءه النقليه، وقد ظفر فى الإجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر فى مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

هذه التداركات التى كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجّه المعتبره فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدّم فى كلام صاحب العروه.

وقد أجاب عن ذلك الماتن قدس سره وغيره بأنّ أدلّه نفى العسر والحرج ناظره إلى نفى العسر أو الحرج الشخصىّ، فيلتزم بالنفى فى موارد لزومهما، ومسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول: لا يخفى أنّ وجه الاستدلال ناظر إلى دعوى العلم والاطمينان بأنّ الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإنّ لزومه ينافى كون الشريعه سهله وسمحه، كما أنّه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعه، نظير ما ادّعى من العلم والاطمينان بعدم لزوم الاحتياط على العامىّ فى الوقايع التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامىّ أن الحكم الواقعىّ خارج عن اجتهادهما.

الوجه الثالث: دعوى سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيّه الواقعه فى وقتها على طبق الحجّه المعتبره من العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات، نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم

الوضعیّ السابق أو موضوع الحکم التکلیفیّ، کما فی مثل مسألتی الذبح بغیر الحدید وبقاء ذلک الحیوان المذبوح کذلک بعضاً أو کلاًّ، وبقاء الشیء المتنجّس الذی کان علی اجتهاده السابق أو تقلیده طاهراً، ومن المقطوع عدم حدوث هذه السیره جدیداً من فتوی العلماء بالإجزاء، بل کانت سابقه ومدرکاً لهذا الفتوی، کما یظهر ذلک من الروایات التی ذکر الإمام علیه السلام الحکم فیها تقیّه، حیث لم یرد فی شیء من الروایات تعرّضهم علیهم السلام للزوم تدارک الأعمال التی روعیت فیها التقیّه حین الإتیان بها.

وعلی الجمله لا امتناع فی إمضاء الشارع المعاملات التی صدرت عن المکلّف سابقاً علی طبق الحجّه عنده، ثمّ ینکشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ینکشف إلّا تعبّداً، کما یشهد لذلک الحکم بصحه النکاح والطلاق من کافرین أسلما بعد ذلک، وانکشف لهما بطلان عقد النکاح، أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما، وکذا فی مسأله التوارث قبل إسلامهما، وکما فی مسأله الرجوع عن الإقرار الأوّل بالإقرار الثانی علی خلاف الأوّل.

نعم فیما إذا انکشف بطلان العمل السابق وجداناً لم یحرز جریان السیره علی الإجزاء، بل المحرز جریانها فی موارد الانکشاف بطریق معتبر غیر وجدانیّ، کما وقع ذلک فی نفوذ القضاء السابق حیث لا ینتقض ذلک القضاء حتّی فیما إذا عدل القاضی عن فتواه السابق، ولا ینافی الإجزاء کذلک فی مثل هذه الموارد مع مسلک التخطئه، وربّما یشیر إلی الإجزاء التعبیر بنسخ الحدیث فیما إذا قام خبر معتبر عن إمام علیه السلام علی خلاف الخبر السابق، کما فی موثّقه محمد بن مسلم عن أبی عبداللّه علیه السلام قلت له: ما بال أقوام یروون عن فلان وفلان عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یتّهمون بالکذب فیجیء

منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»(۱) فإنّ نسخ القرآن يكون بالتخصيص والتقييد والحمل على خلاف ظاهره بالقرينه كما هو مقتضى الجمع العرفىّ فى موارده، والتعبير يشير إلى الإجزاء فى موارده حتّى فيما إذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أوّلاً ثمّ جاء بعد العمل به خلافه حتّى فى موارد الجمع العرفىّ.

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۰۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴.

فصل

فی التقلید

وهو أخذ قول الغیر ورأیه للعمل به فی الفرعیّات أو للالتزام به فی الاعتقادیّات تعبّداً[۱] بلا مطالبه دلیل علی رأیه، ولا یخفی أنّه لا وجه لتفسیره بنفس العمل ضروره سبقه علیه، وإلاّ کان بلا تقلید، فافهم.

[۱] ظاهر کلام الماتن قدس سره أنّ التقلید عباره عن تعلّم قول الغیر ورأیه، ویکون داعیه إلی تعلّمه العمل به فی الفرعیّات والالتزام به فی الاعتقادیات تعبّداً أی بلا مطالبه دلیل علی رأیه وقوله، بمعنی أنّ المتعلّم والآخذ برأی الغیر لا یطالب الدلیل علی رأیه وقوله، وهذا أحد الأقوال فی تفسیره وبیان المراد منه، وقیل إنّه نفس الالتزام بالعمل بقول الغیر، وعلی ذلک فلو أخذ رساله مجتهد للعمل بما فیها فی الوقایع التی یبتلی بها فقد حصل التقلید وإن لم یعلم بما فی الرساله من أحکام الوقایع فضلاً عن العمل بما فیها، وقیل إنّه نفس العمل بقول الغیر، بمعنی أنّ العمل إذا استند إلی قول الغیر ورأیه تحقّق التقلید.

ولا یخفی أنّ ما یأتی بأنّه یجب علی المکلّف فی الوقایع التی یبتلی بها أن یکون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً لا ینظر إلی ما ذکر من أنّ التقلید هو الالتزام بالعمل بقول الغیر، ولا لمجرّد تعلّمه لغایه العمل به، فإنّ الوجوب المذکور من حکم العقل علی ما یأتی، والذی یحکم به العقل مراعاه الأحکام والتکالیف الشرعیّه فی الوقایع بالموافقه والطاعه إمّا بالوجدان ویحصل ذلک بالاحتیاط، أو بالاعتبار والاعتماد علی حجّه فعلیّه وهی ما استنبطه من مدارک الأحکام والتکالیف بطریق مألوف کما فی المجتهد، أو قول المجتهد وفتواه علی تقدیر تمام الدلیل علی جواز الاعتماد علی فتوی الفقیه من العامیّ فی مقام العمل.

وعلی الجمله حکم العقل فی مقام الطاعه هو لزوم تحصیل المؤمّن للمکلّف

ثم إنه لا يـذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فى الجمله، يكون بديهياً جبلّياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلاّ لزم سـدّ بـاب العلم به على العامى مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً وسـنّهً، ولا يجوز التقليـد فيه أيضاً، وإلاّ لـدار أو تسلسل، بل هذه هى العمده فى أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشه،

فى الوقـايع التى يبتلى بهـا، ولا ـ يلزم فى حكمه بلزوم تحصـيله أن يكون سـبق التعلّم على العمل، وأن يكون عمله بـدونه قبله من العمـل بلا ـ تقليـد، حيث إنّه إذا عمـل العامىّ فى واقعه عملاً برجاء أنّه عمل بالواقع والوظيفه، ثمّ ظهر له بعـد العمل أنّه على طبق فتوى المجتهـد الـذى يجب الرجوع إليه كفى ذلك فى حكم العقل المتقدّم، وعدم سـبق التقليد على العمل لا يضـرّ فى الفرض، فاستشـهاد الماتن قـدس سره بأنّ التقليـد عباره عن تعلّم الوظيفه للعمل لا نفس العمل بقول الغير وإلاّ كان العمل الأوّل بلا تقليد كما ترى، هذا كلّه بالإضافه إلى حكم العقل.

وأمّا الأدلّه والخطابات الشـرعيّه فقد ذكرنا سابقاً أنّ وجوب تعلّم الأحكام والتكاليف بالإضافه إلى الوقايع التى يبتلى بها المكلّف أو يحتمـل ابتلاءه بها طريقىّ، بمعنى أنّ الغرض من إيجاب التعلّم إسـقاط الجهل بالتكليف عن العـذريّه فى صوره إمكان تعلّمه، فهذه الأدلّه منضـمّاً إلى الروايات الوارده فى إرجاعهم عليهم السـلام الناس إلى رواه الأُحاديث وفقهاء أصحابهم كافيه فى الجزم فى أنّ لزوم تعلّم الأحكـام فى الوقـايع التى يبتلى بهـا المكلف أو يحتمـل ابتلاءه يعمّ التعلّم من فقهاء رواه الأحاديث، فلا يكون الجهل مع إمكان التعلّم من الفقيه عذراً فى مخالفه التكليف وترك الوظيفه.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره فى العروه ــ من بطلان عمل العامىّ التارك للاحتياط والتقليـد ــ بمعنى عدم الإجزاء به عقلاً، وأنّه لو كان مع تركهما مخالفه التكليف

لبعد تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطريه الإرتكازيه، والمنقول منه غير حجه فى مثلها، ولو قيل بحجيتها فى غيرها، لوهنه بذلك.

ومنه قد انقدح إمكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال

الواقعىّ لاستحقّ العقاب على تلك المخالفه، بخلاف ما إذا لم يكن تركهما موجباً لـذلك، كما إذا عمل حين العمل برجاء أنّه الواقع، ثمّ علم بعده أنّه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلّم منه، فإنّ الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الإحراز كاف فى نظر العقل، وليس وجوب التعلّم قبل العمل كساير التكاليف النفسيّه على ما تقدّم.

وأمّا ما ذكره جمع من العلماء من اعتبار العمل بفتوى المجتهد حال حياته فى جواز البقاء على تقليده بعد موته، وما ذكروه من عدم جواز العدول عن الحىّ إلى حىّ آخر مع العمل بفتوى الأوّل وجوازه بدونه لا يقتضى كون التقليد هو نفس العمل، فإنّ المتّبع فى جواز الأول وعدم الجواز فى الثانى ملاحظه الدليل فيهما ليؤخذ بمقتضاه؛ ولذا اعتبر فى الجواز وعدمه العملَ فيهما مَنْ يرى التقليد هو الالتزام بالعمل أو التعلّم للعمل.

يقع الكلام فى جواز التقليد فى طريق إحراز العامىّ جوازه بنظره، ليمكن له التقليد، وفى جوازه للعامىّ بنظر المجتهد، وقد ذكر الماتن قدس سره أنّ جوازه فى الجمله أى الفرعيّات ــ مع ملاحظه الأوصاف المعتبره فى المجتهد أو المحتمله اعتبارها ــ من الأوّليات التى تكون فطريّه لكلّ إنسان يعلم بثبوت الأحكام والوظايف الشرعيّه فى الوقايع التى يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء بها، ولأجل كون هذا فطريّاً جبليّاً يجده كلّ عامىّ من نفسه، ولا يحتاج فيه إلى دليل يوجب علمه بجوازه، ولو كان علم العامىّ بجوازه موقوفاً على الدليل على إحرازه جوازه لانسدّ باب العلم بجوازه عليه

أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضروريـاته، وكذا القدح في دعوى سيره المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلاله آيه النفر(۱) والسؤال(۲) على جوازه، لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً، مع أن المسؤول في آيه السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمه الأطهار كما فسر به في الأخبار(۳).

مطلقاً أي ولو كان له حظّ من العلم ما لم يكن له ملكه الاجتهاد، فإنّ استناد العاميّ في جوازه إلى التقليد يستلزم الدور أو التسلسل، فإنّ تقليده في مسأله جواز التقليد يتوقّف أيضاً على إحرازه جواز التقليد فيها.

وأمّا جواز رجوع العاميّ إلى المجتهد بنظر المجتهد فقد ذكر الماتن قدس سره أنّ العمده في جوازه بنظر الفقيه هو الحكم الفطريّ أيضاً؛ لأنّ ما عداه من الوجوه القائمه عند المجتهد التي ذكروها غير تامّه، كالاستدلال على جوازه بالإجماع، فإنّ الإجماع مدركيّ لاحتمال أن يكون المدرك لاتفاقهم هو كون الرجوع أمراً فطريّاً ارتكازيّاً، وهذا حال الإجماع المحصّل، فكيف بالمنقول؟ وإن قيل باعتبار المنقول في غير مثل المقام، وممّا ذكر يظهر الحال في دعوى كون جواز التقليد على العاميّ من ضروريات الدين؛ لأنّ احتمال كونه من ضروريّات العقل وفطريّاته أولى من تلك الدعوى، وأيضاً يظهر الحال في دعوى سيره المتديّنين، فإنّ سيرتهم ليست ناشئه من مستند شرعيّ غير ما ذكر من كون الجواز أمراً فطريّاً، وما استند في جوازه من بعض الآيات من الكتاب المجيد غير تامّ، فإنّ آيه النفر لا دلاله لها على جوازه وأخذ قول

۱- ۱) التوبه: ۱۲۳.

۲- ۲) النحل: ۴۳.

۳- ۳) الكافي ۱ : ۱۶۳ ، الباب ۲۰.

نعم لا بأس بدلاله الأخبار عليه بالمطابقه أو الملازمه، حيث دلّ بعضها(۱) على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبه لأن يرى فى أصحابه من يفتى الناس بالحلال والحرام.

النـذير والفقيه تعبّداً، حيث إنّها فى مقام إيجاب تعلّم الأحكام والتفقّه فيها ووجوب إبلاغها إلى السائرين بنحو الوجوب الكفائى، وآيه السؤال فى مقـام إيجاب الفحص والتعلّم، ولعلّه لتحصـيل العلم لا إيجاب التعبّـد بجواب المسؤول، كما يشـهد لـذلك كون المسؤول هم أهـل الكتـاب والمسؤول عنه من الاعتقاديّات، ولو قيـل بـأن المسؤول هم الأـئمّه عليهم السـلام كما ورد فى بعض الروايات فلا شبهه فى اعتبار قولهم وكلامهم، وهذا خارج عن مورد الكلام فى المقام.

نعم يتمّ الاسـتدلال على جواز التقليـد بالروايات الوارده فى جواز تقليد العامىّ بالمطابقه أو بالاسـتلزام أو بالمفهوم، كما فيما ورد فى جواز الإفتاء مع العلم مفهوماً أو منطوقاً، فإنّ ما يدلّ على عدم جواز الإفتاء من غير علم ظاهر مفهوماً جواز الإفتاء بالعلم، وهذا الجواز يسـتلزم جواز التقليـد، ونظير ذلـك ما ورد فى إظهاره عليه السـلام أن يرى فى أصـحابه من يفتى الناس بالحلال والحرام، فـإنّ مقتضـاه جواز التقليـد بالاسـتلزام؛ لأـنّ افتـاء شـخص أو شخصـين لا يوجب العلم بالواقع، بخلاف الأمر بإظهار الحقّ وحرمه كتمـانه، فـإنّه لاـ يـدلّ على التعبّـد بالإظهـار والأخـذ بالبيـان، فإنّ الأمر بالإظهار وحرمه الكتمان لغايه ظهور الحقّ والعلم به، كما يقتضيه مناسبه الحكم والموضوع.

والحاصل أنّ الأخبار المشار إليها لكثرتها وتعدّد أسانيدها توجب القطع

۱- ۱) الوسائل ۱۸ : ۹۸ ، الباب ۱۱.

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمه العرفيه بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحه، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمه بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل.

بصدور بعضها عن الإمام علیه السلام ، وإمضائهم جواز تقليد العاميّ في الفرعيّات ولو في الجمله، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتّباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على تقليد الغير من الآيات والروايات كقوله سبحانه: «لا تقف ما ليس لك به علم»(١) وقوله سبحانه: «قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمّه وإنّا على آثارهم مهتدون»(٢) مع إمكان دعوى خروج التقليد في الفرعيّات من الفقيه عن مدلول الآيتين تخصّصاً لا تخصيصاً، فإنّ آيه الذمّ على الاقتداء راجعه إلى رجوع الجاهل إلى مثله، وآيه النهي عن اتّباع غير العلم ناظره إلى النهي في الاعتقاديّات التي لابدّ من تحصيل العلم والمعرفه بها.

وأمّا قياس الفرعيّات بالاعتقاديّات في عدم جواز التقليد، بدعوى أنّ مع غموض الأمر في الاعتقاديّات لا يجوز التقليد فيها، فكيف يجوز في الفرعيّات مع سهوله الوصول إليها فلا يمكن المساعده عليه، فإنّ الأُصول الاعتقاديّه المطلوب فيها العلم واليقين والاعتقاد مسائل معدوده يتيسّر تحصيل العلم بها لكلّ شخص، بخلاف الفرعيّات التي لا يتيسّر الاجتهاد الفعليّ في مسائلها إلّا في كلّياتها للأوحديّ في طول عمرهم كما لا يخفى.

أقول: الحكم العقليّ الفطريّ وإن كان المنشأ في بناء العقلاء على الرجوع في

١- ١) سوره الإسراء: الآيه ٣٦.

٢- ٢) سوره الزخرف: الآيه ٢٢.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجه، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات.

كلّ أمر يعرفه أهل خبرته إليهم، إلاّ أنّ هذا البناء وحكم العقل قابل للردع عنه، حيث يمكن للشارع إلغاء التقليد فى الحكم الشرعىّ الفرعىّ بالأمر بالاحتياط فى كلّ واقعه لم يتفق العلماء الموجودون فى عصره على نفى التكليف فيها، وإذا أمكن ذلك واحتمل العامىّ الردع فلا يفيده الحكم العقلىّ الفطرىّ، وقوله قدس سره : لولا ذلك الفطرىّ عند العامىّ لانسدّ على العامىّ باب العلم بجواز التقليد، ممنوع؛ إذ اللازم على العامىّ علمه بجواز التقليد له فى المسائل التى يبتلى بها، وهذا يحصل من الاستدلال، والاستدلال لا يتوقّف على تمكّنه وإحاطته بجميع ما يكون دليلاً للجواز عند الفقيه، بل على العامىّ أن يعتمد على علمه الحاصل من فتوى علماء عصره العدول المعروفين ومن كان قبل عصره، والجزم بأنّه لو منع الناس عن الرجوع إلى العلماء فى تعلّم الفتوى والعمل به وأوجب عليهم الاحتياط لما أفتى هؤلاء بالجواز، وجواز الاقتصار بالعمل على طبق الفتوى المعتبر، وبهذا أيضاً يقنع نفسه فى مسأله لزوم تحصيل العلم واليقين فى الاعتقاديّات ورفع اليد عن حكم الارتكاز، بأنّه لولم يجب ذلك على الناس وجاز التقليد فيها لما أفتوا بوجوب تحصيل العلم واليقين والاعتقاد ولو بدليل يقنع نفسه.

وقد يقال: إنّه لولم يتمكّن العامىّ من تحصيل العلم بجواز التقليد كان اللازم فى حقّه بحكم العقل هو الاحتياط فى الوقايع بالأخذ فيها بأحوط الأقوال من العلماء المعروفين فى عصره؛ لأنّه لا يعلم بثبوت تكاليف زائده فى حقّه فى الوقايع التى

قال اللّه تبارک وتعالی: «ولا تقف ما لیس لک به علم»(۱) وقوله تعالی: «إنا وجدنا آباءنا علی أمه وإنا علی آثارهم مقتدون»(۲) مع احتمال أن الذم إنما کان علی تقلیدهم للجاهل، أو فی الأصول الاعتقادیه التی لابد فیها من الیقین، وأما قیاس المسائل الفرعیه علی الأصول الاعتقادیه، فی أنه کما لا یجوز التقلید فیها مع الغموض فیها

یبتلی بها غیر ما أفتوا بها فیها ولو من بعضهم، فإنّ مقتضی العلم الإجمالیّ بالتکالیف فی موارد فتاویهم یوجب علمه الإجمالیّ بثبوت التکالیف فی حقّ المکلفین فی الوقایع، وهذا الاحتیاط علی ما ذکرنا لا یوجب محذوراً علی العامیّ من عسر فضلاً عن اختلال النظام.

ولکن لا یخفی أنّ انحلال العلم الإجمالیّ الکبیر بالعلم الإجمالی الصغیر لا ینفع فیما إذا کان احتمال التکلیف بنفسه منجّزاً للتکلیف کما فی المفروض فی المقام، حیث لا یتمکّن العامیّ من الفحص عن جمیع الفتاوی فی الوقایع ولا عن أدلّه الأحکام.

نعم إذا حصل له الوثوق والاطمئنان بعدم الدلیل علی التکلیف فی غیر موارد فتوی العلماء المعروفین فی عصره، مع اعتقاده وجزمه بأنّ الشارع لم یردع عن العمل بوثوقه واطمئنانه ذلک أمکن له ترک الاحتیاط فی غیر موارد فتاوی علماء عصره بالتکلیف، أو حصل الوثوق بفحص علماء عصره فی مورد فتاویهم بنفی التکلیف، وکان هو بنفسه عارفاً باعتبار الاُصول النافیه.

وأیضاً ما ذکر الماتن قدس سره من الإیراد علی دعوی الإجماع ونقله وإن کان صحیحاً إلاّ أنّ عطفه قدس سره دعوی السیره المتشرعه علی الإجماع فی عدم جواز الاعتماد علیها

۱- ۱) الاسراء: ۳۶.

۲- ۲) الزخرف: ۳۳.

كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولتها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضروره أن الأصول الاعتقاديه مسائل معدوده، بخلافها فإنها مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلّا للأوحدى فى كلياتها، كما لا يخفى.

لا يمكن المساعده عليه، فإنّه لو ثبتت السيره المتشرعه وكونها حتّى فى زمان المعصومين عليهم السلام لكان ذلك دليلًا جزميّاً على عدم الردع عن السيره العقلائيه المعموله بالإضافه إلى الأحكام الفرعيّه.

وأمّا الروايات فلا بأس بدلالتها ـ ولو بالالتزام فى بعضها وبالمطابقه فى بعضها الآخر ـ على جواز تعلّم العاميّ والعمل على طبقه فى الأحكام الفرعيّه من العالم بها بالطرق المألوفه فى الجمله، ويأتى التعرّض لذلك تفصيلاً.

وقد ظهر ممّا تقدّم استقلال العقل بعد اعتبار قول المفتى فى حقّ العاميّ بأنّ المكلّف فى الوقايع التى يبتلى بها إمّا أن يكون مجتهداً يعمل على طبق اجتهاده، أو مقلّداً يعمل على طبق فتوى المجتهد أو محتاطاً، وهذا التخيير بعد إحراز جواز الامتثال الإجماليّ حتى فيما إذا كان العمل عباده، والاحتياط فيها موجباً لتكرار العمل؛ ولذا لا يجوز الأخذ بالاحتياط فى العبادات إلّا مع إحراز جوازه ولو بالاجتهاد فى هذه المسأله أو مع التقليد فيها، واعتبار قول المفتى فى حقّ العاميّ كاعتبار خبر العدل والثقه فى الأحكام طريقيّ يوجب تنجّز الواقع مع الإصابه والعذر عند موافقته وخطئه، فيختصّ اعتبار الفتوى بموارد الجهل بالحكم الواقعيّ، ولا يكون مورد التقليد فى ضروريات الدين والمذهب، ولا فى القطعيّات التى يعرفها العاميّ ولو بالتسالم عليه كأكثر المباحات.

نعم فيما يتردّد الحكم بين الإباحه والاستحباب أو بينهما وبين الكراهه فإن أراد

الإتيان بقصد الاستحباب أو بقصد الكراهه کی ینال الثواب فعلیه إحراز خصوص الحکم أو الإتیان بالرجاء واحتمال نیل الثواب؛ لئلا یکون عمله تشریعاً، وقد تقدّم مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأنّه بالإضافه إلی الفرعیات طریقیّ.

بقی فی المقام ما ربّما یتوهّم من أنّ العمومات الناهیه عن اتّباع غیر العلم والمتضمّنه للذمّ علی اتّباع غیره رادعه عن التقلید کقوله سبحانه: «لا تقف ما لیس لک به علم»(۱) وقوله سبحانه: «وإذا قیل لهم تعالوا إلی ما أنزل اللّه وإلی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا»(۲) إلی غیر ذلک.

ولکنّ العموم أو الإطلاق لا یصلح رادعاً خصوصاً بالإضافه إلی السیره المتشرعه والمشار إلیها والأخبار المستفاد منها لزوم رجوع العامیّ إلی الفقیه، وقول الفقیه یکون من اتّباع العلم، والذم فی الآیه راجع إلی اتّباع الجاهل مثله بقرینه ما فی ذیلها: «أو لو کان آباؤهم لا یعلمون شیئاً ولا یهتدون» مع أنّها ناظره إلی التقلید فی الاعتقادیّات ولا یجزی فیها التقلید، بل یجب فیها تحصیل العلم والعرفان والإیمان، ولا یمکن فیها الأخذ ببعض الأخبار، ودعوی إطلاقها یعمّ جواز التعلّم فی الاعتقادیات أیضاً بالأخذ بما یقول المسؤول، فیکون قوله أیضاً فیها علماً وعرفاناً لا یمکن المساعده علیه بوجه، فإنّ مقتضی تلک الروایات اعتبار قول من یرجع إلیه، وأنّه علم فی جهه طریقیّته لا من جهه الوصفیّه، والمطلوب فی اُصول الدین

۱- ۱) سوره الإسراء: الآیه ۳۶.

۲- ۲) سوره المائده: الآیه ۱۰۴.

والمـذهب العلم بما هو صـفه ويقين ينشـرح به الصـدر، ويشدّ القلب بالعروه الوثقى من الإيمان والاعتقاد، كما هو مقتضـى الأمر بالإيمان فيها فى الكتاب المجيد فى الآيات، وكذا الحال فى الروايات الوارده فيها.

ص : ۲۸۱

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم والفقاهه، فلابدّ من الرجوع إلى الأفضل[١].

فى لزوم تقليد الأعلم مع إحراز العامىّ اختلاف الأحياء فيما يبتلى فيه من المسائل

[١] إذا علم العامىّ اختلاف الأحياء ــ فى الفتوى سواء كان علمه باختلافهم فيها بالتفصيل أو بالإجمال بالإضافه إلى المسائل التى يبتلى بها ــ يتعيّن عليه الأخذ بفتوى الأعلم فيها؛ لأنّ اعتبار فتاويه فيها فى نظره متيقّن، ويشكّ فى اعتبار فتوى غيره.

وبتعبير آخر حكم العقل فى دوران الحجّه بين التعيين والتخيير هو التعيين، ولا يكون رجوعه فيها إلى غير الأعلم عذراً ومبرئاً لذمّته حتّى فيما إذا أجاز ذلك غير الأعلم؛ لأنّ اعتبار فتواه بفتواه دورى، أو تسلسل إن كان بفتوى ثالث مثله.

نعم لو فرض استقلال عقل العامىّ بتساوى الرجوع إلى الأعلم أو غيره فلا بأس بتقليده المفضول لعدم لزوم المحذور، وكذا إذا فرض أنّ الأعلم جوّز الرجوع إلى غير الأعلم فى المسائل، هذا بناءً على دوران الأمر فى الحجّه بين التعيين والتخيير بنظر العامىّ، وأمّا جواز الرجوع إلى المفضول فى الفرض بنظر الفقيه بملاحظه الوجوه الدالّه على جواز تقليد العامىّ فالأمر كذلك يعنى تقليد العامىّ مع العلم بالاختلاف ولو إجمالاً فى المسائل التى يبتلى بها ورجوعه فيها إلى الأعلم متعيّن؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى بالإضافه إلى العامىّ من الروايات المشار إليها لا تعمّ صوره إحرازه اختلاف العلماء فى حكم المسأله، كما هو شأن كلّ دليل يتكفّل باعتبار شىء طريقاً، فإنّه لا تعمّ صوره تعارضه، ولا يظنّ أن يلتزم عالم أنّ الإمام عليه السلام إذا أمر بالرجوع إلى يونس بن عبدالرحمن أو الحارث النضرى أنّه أمر بالرجوع إلى كلّ منهما

إذا احتمل تعيّنه، للقطع بحجيته والشك فى حجيه غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير فى تقليده، إلّا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوى، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله.

ولو مع علم المراجع بأنّهما يختلفان فى حكم مسألته، فإنّ ارتكاز الاعتقاد بأنّ كلاًّ منهما يخبر عن الحكم الشرعىّ الواحد فى تلك الواقعه، وبحسب نظر كلّ منهما ذلك الحكم غير ما يذكره الآخر.

نعم الالتزام بجواز الرجوع إلى كلّ منهما فى بعض المسائل يعمّ صوره احتمال خلافهما فيها، بل على ذلك السيره العقلائيه فى الرجوع فى ساير الاُمور إلى أهل خبرتها، فيراجع الناس الأطباء فى بلد مع كون كلّ منهم طبيباً حاذقاً وإن احتمل المراجع اختلافهم فى الطبابه فى مرضه.

نعم مع إحراز اختلافهم يتّبعون قول الأعلم ومن يكون أكثر خبره بالإضافه إلى الآخرين، أفلا تجد أنّه إذا اختلف اثنان فى فهم الحكم من رساله مجتهد وفسّرها فى الرساله من هو أقوى خبره فى فهم الحكم منها أنّ المراجع يأخذ بقول من هو أقوى خبره منهما؟

نعم ربّما يكون ما فسّرها به غير الأعلم منهما مطابقاً للاحتياط والمراجع يعمل به احتياطاً لا إلزاماً بحيث لولم يترك الاحتياط وأخذ بتفسير الأكثر خبره فى فهمها لا يكون مورداً للتوبيخ، بل يقبل عذره عند العقلاء وهذا دليل الاعتبار، وكذا الحال فى المجتهدين إذا اختلفوا أو كان واحد منهم أكثر خبره، بل نلتزم بجريان ذلك أى الرجوع إلى من كان أكثر خبره فى اختلاف أهل الخبره فى تعيين الأعلم أو محتمل

وأما غيره، فقد اختلفوا فی جواز تقلید المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلی الجواز، والمعروف بين الأصحاب _ على ما قيل _ عدمه وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق فی أدله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعيه أصله، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فی كل حال، من غير تعرض أصلاً لصوره معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن

الأعلميّه.

والحاصل أنّ السيره المشار إليها تكون دليلاً قاطعاً على تعيّن الأخذ بقول أعلم المجتهدين فيما إذا أُحرز اختلافهم فی المسائل ولو بالعلم الإجمالیّ، وإلاّ فما ذكروه من أنّ الأخذ بقول الأعلم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير فی الحجّه، وأنّ الشكّ فی اعتبار قول غير الأعلم كاف فی الحكم بعدم اعتباره فی الوقايع التی يبتلی العامیّ بها أو يحتمل ابتلاءه لا يفيد شيئاً، فإنّ مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فی اعتبار الفتوى مع التعارض والاختلاف، ويحتمل كون وظيفه العامیّ الأخذ بأحوط الأقوال فلا يكون فی البين دوران الحجّه بين التعيين والتخيير.

وأمّا ساير ما يقال فی تقديم قول الأعلم من الوجوه من دعوى الإجماع عليه، أو دلاله مقبوله عمر بن حنظله على الترجيح بالأعلميّه، أو قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فی عهده إلی مالك الأشتر: «اختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك»(1)، أو كون فتوى الأعلم أقرب إلی الواقع، كلّها مخدوشه، فإنّه لا مجال لدعوى الإجماع التعبّدی فی مثل المسأله، والمقبوله وارده فی ترجيح القضاء

۱– ۱) انظر نهج البلاغه: ۴۵۱، الكتاب رقم ۵۳. طبعه دار الثقلين.

سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى.

ودعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما، ممنوعه.

ولا عسر فى تقليد الأعلم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً، وليس تشخيص الأعلميه بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن

وفصل الخصومه فلا يمكن فيه الحكم بالتخيير، وبهذا يظهر الحال فى العهد إلى مالك الأشتر، وأنّ تعيين الأعلم للقضاء فى البلد لا يقتضى تعيين أعلم الأحياء فى الإفتاء، وأنّه ربّما تكون فتوى المفضول أقرب إلى الواقع لمطابقه قوله لفتوى الميّت الأعلم من الحىّ الفاضل.

وما يقال فى عدم لزوم تقليد الأعلم؛ لكون إحراز الأعلم أمراً حرجيّاً، فيه ما لا يخفى، فإنّ التقليد عن الأعلم ليس تكليفاً نفسيّاً ليرتفع بقاعده العسر والحرج، بل اعتبار فتوى الأعلم طريقىّ، فمع يسر رعايه التكليف الواقعى ولو بالاحتياط فى تلك المسائل لا يلاحظ عسر تعيين الأعلم أو يسره، ويشهد لعدم كون التقليد من الأعلم أمراً حرجيّاً مضافاً إلى ما يأتى التزام المتشرّعه بتقليد الأعلم أو محتمل الأعلميّه فى طول الأعصار فى صوره إحراز المخالفه بين علماء العصر من غير أن يقعوا فى حرج أو عسر.

بقى فى المقام اُمور:

الأوّل: أنّه هل يجب الفحص عن الأعلم فيما إذا تعدّد علماء العصر واُحرز اختلافهم فى الفتوى فى الوقايع التى يبتلى بها المقلّد؟

فنقول: لا ينبغى التأمّل فى الفرض فى لزوم الفحص فيما إذا علم أنّ بين الأحياء من العلماء من هو أعلم من غيرهم؛ لأنّ اعتبار فتواه محرز دون فتوى السائرين المخالفين

قضیه نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر، فیجب فیما لا یلزم منه عسر، فتأمل جیداً.

وقد استدل للمنع أیضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع علی تعین تقلید الأفضل.

ثانیها: الأخبار الداله علی ترجیحه مع المعارضه، کما فی المقبوله وغیرها، أو علی اختیاره للحکم بین الناس، کما دل علیه المنقول عن أمیر المؤمنین علیه السلام :

له، فلا یکون الاستناد إلی فتوی بعضهم استناداً إلی الحجّه إلاّ مع إحراز کونه هو الأعلم.

نعم یجوز فی الفرض الأخذ بأحوط القولین أو الأقوال فی المسأله لأنّ الفتوی المطابق للاحتیاط لو کان من الأعلم فقد عمل به، وإن کان فتوی غیره فالترخیص فی الفعل أو الترک الذی هو مقتضی فتوی الأعلم لا یمنع عن الأخذ بالاحتیاط فی المسأله لا فی الجمله ولا بالجمله؛ ولذا لا یبعد الالتزام مع عدم إمکان تعیین الأعلم المعلوم إجمالاً بالأخذ بأحوط الأقوال، وکذا فیما إذا احتمل أنّ ما بین المختلفین فی الفتوی من یحتمل کونه أعلم من غیره، وهذا بناءً علی أنّ الحکم مع تساوی المجتهدین المختلفین فی الفتوی هو التخییر؛ لأنّ الأخذ بقول أحدهم مع احتمال أنّ فی البین من هو أعلم منه یکون من الأخذ بمشکوک الاعتبار.

نعم إذا کان احتمال الأعلمیّه منحصراً فی واحد معیّن قبل الفحص أو بعده یتعیّن الأخذ بقوله علی بناء التخییر بین المتساویین، لإحراز أن فتواه بالأخذ به حجّه، بخلاف الآخرین فإنّه لا یعلم حتی بالأخذ اعتبار فتواهم، وبناءً علی التساقط فی فرض عدم وجود الأعلم بینهم وعدم ثبوت التخییر بین المتساویین یکون الحکم هو لزوم الاحتیاط التامّ فی الواقعه، کما فی صوره إحراز التساوی وعدم ثبوت التخییر بینهما.

ص : ۲۸۷

(اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتک).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضه عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجيه نقله ولو مع عدم وهنه.

اللّهم إلاّ أن يقال بثبوت السيره العقلائيّه عند اختلاف أهل الخبره بالرجوع إلى من يكون احتمال الخبرويّه فيه أقوى من الغير، وإذا كان احتمال الأعلميّه غير متعيّن فى واحد معيّن، بأن احتمل أعلميّه زيد من الجميع حتى من عمرو، واحتمل أنّ عمراً كذلک يعنى أعلم من الكلّ حتى من زيد لزم الاحتياط بين فتاوى زيد وعمرو، ولا يجب الاحتياط التامّ فى الواقعه إذا علم أنّ أحدهما أعلم من الآخر إجمالاً أو احتمل ذلک إجمالاً، وأمّا إذا لم يكن كذلک بأن علم تساويهما فى الفضيله، فإن قلنا بالتخيير فى المتساويين كان العامىّ مخيّراً بينهما، وإن لم نلتزم بالتخيير لعدم تمام الدليل عليه يكون الحكم هو الاحتياط التامّ فى الواقعه، كما إذا أفتى زيد بوجوب صلاه الظهر وعمرو بوجوب الظهر أو الجمعه تخييراً وكان فى المسأله قول آخر ولو من غير علماء عصره بوجوب الجمعه تعييناً فلابدّ للعامى من الإتيان بكلّ من الظهر والجمعه تعييناً للاحتياط التامّ.

لا يقال: إذا أفتى أحد الأحياء بوجوب صلاه الظهر تعييناً والآخر بوجوبها أو وجوب الجمعه تخييراً فمع فرض التساوى بينهما فى الفضيله وكونهما أفضلين

وأما الثانی: فلأن الترجیح مع المعارضه فی مقام الحکومه، لأجل رفع الخصومه التی لا تکاد ترتفع إلّا به، لا یستلزم الترجیح فی مقام الفتوی، کما لا یخفی.

وأما الثالث: فممنوع صغری وکبری، أما الصغری فلأجل أن فتوی غیر الأفضل ربما یکون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات،

بالإضافه إلی باقی الأحیاء أو من المحتمل أعلمیّتهما یکونان متفقین فی عدم وجوب صلاه الجمعه تعییناً وأنّ صلاه الظهر یوم الجمعه مجزیه عن الواقع، فما وجه الاحتیاط التامّ فی هذه الصوره حتی لزم علی العامیّ أن یحتاط بالإتیان بصلاه الجمعه أیضاً.

فإنه یقال: ما ذکر إنّما یتمّ فیما إذا اُحرز أنّ أحدهما أعلم من الآخر أو محتمل الأعلمیّه، ولکن لم یتمکّن من تعیینه شخصاً منهما، وأمّا إذا اُحرز تساویهما ولم نقل بالتخییر فی الفرض کما هو المفروض؛ لأنّه لم یتمّ دلیل علی اعتبار فتواهما للتعارض یسقط اعتبار کلّ من الفتویین، وقد ذکرنا أنّه إذا سقط الطریق عن الاعتبار فی مدلولهما المطابقیّ فلا یبقی مجال لاعتبار مدلولهما الالتزامیّ، وإذا احتمل وجوب صلاه الجمعه تعییناً فاللازم رعایته.

فقد تحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ المعیّن لاعتبار فتوی مجتهد إحراز أعلمیّته بالإضافه إلی الآخرین أو احتمال الأعلمیّه فیه خاصّه، بأنّه إمّا أعلم من السائرین أو أنّه والسائرین علی حدّ سواء، بلا فرق بین أن یصل احتمال الأعلمیّه فیه إلی حدّ الظنّ أم لا. وأمّا إذا تردّدت الأعلمیّه بین المتعدّدین أو احتمالهما فاللازم الاحتیاط بالأخذ بالفتوی المطابقه للاحتیاط منهما.

ولا يصـغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب فى نفسه، فإنه لو سـلم أنه كذلك إلاّ أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلًا من الكبرى، بداهه أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيه فى الأماره لنفسها، أو لأجل موافقتها لأماره أخرى، كما لا يخفى.

الثانى: إذا تردّدت الأعلميّه بين اثنين، بأن ظنّ أنّ زيـداً أعلم من عمرو، واحتمل أيضاً أنّ عمراً أعلم من زيـد، ولكن كان احتمال أعلميّه عمرو أضـعف، فهـل الظنّ يكون معيّنـاً لاعتبـار فتواه بحيث لا يلزم على العاميّ الاحتياط بين فتواهما، أو يجب فى الفرض الجمـع بـأحوط القولين فى المسائـل؟ بنـاءً على مـا ذكر من التخيير بين المتسـاويين فمجرّد احتمـال مرجّحيّه الظنّ يوجب دوران الحجّه بين التعيين والتخيير فاللازم الأخـذ باحتمال التعيين، وأمّا بناءً على عدم الدليل على التخيير ولزوم الاحتياط بين فتاويهما أو حتّى بالإضـافه إلى الواقع فلاـ يكون مجرّد الظنّ بالأـعلميّه مع احتمـال الأـعلميّه فى الطرف الآـخر أيضاً مرجّحاً فاللازم الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين أو الاحتياط التامّ على تفصيل تقدّم.

هـذا كلّه فيمـا إذا أمكن الاحتيـاط بين الفتـاوى أو فى الواقع وإلاّـ فمع اختصـاص احتمـال الأعلميّه ــ ظنّاً أو بـدونه ــ لأحـدهما يختصّ العمل بفتواه وإلاّ يتخيّر؛ لأنّ اللازم على المكلّف مع عـدم التمكّن من الموافقه القطعيّه للحكم الواقعىّ أو الحجّه المعتبره الاكتفـاء بـالموافقه الاحتمـاليّه، بل الأمر كـذلك حتى فيما أمكن الاحتياط بين الفتاوى أو حتّى بالإضافه إلى الحكم الواقعىّ فى الواقعه، ولكن اُحرز أنّ الشارع لا يلزم الناس على الاحتياط المتقدّم، لعسـره على الناس ولما يناسب كون الشـريعه سمحه وسهله، بـأن يوجب إلزامهم به فرار النـاس عن الالتزام بأحكام الشـريعه، فيتخيّر الناس فى الوقايع بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه فيما إذا لم تختصّ الواقعه بنفسها بعلم إجمالىّ، أو لم يختصّ احتمال الأعلميّه بواحد من المجتهدين سواء كان بحدّ

وأما الكبرى فلأن ملاك حجيه قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقيه، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو فى الأفضل وغيره سيان، ولم يكن لزياده القرب فى أحدهما دخل أصلاً.

نعم لو كان تمام الملاک هو القرب، كما إذا كان حجه بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم.

الظن أم لا.

الثالث: قد ذكر فى العروه فى المسأله السابعه عشره من مسائل الاجتهاد والتقليد من العروه: المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارک للمسأله وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع فى تعيينه أهل الخبره والاستنباط.

أقول: ما ذكره قدس سره فى قوله أجود استنباطاً بالإضافه إلى الآخرين صحيح، ويحصل ذلك بكون الشخص أقوى مهاره فى القواعد التى تحسب من المدارک فى المسائل من حيث تنقيحها وتطبيقها على صغرياتها، وأجود فهماً للخطابات الشرعيّه والخصوصيّات الوارده فيها خصوصاً فى الأخبار من تشخيص مداليلها، وتشخيص الجمع العرفىّ بين مختلفاتها، ولحاظ المعارضه بين بعضها مع بعض، ولا أظنّ أن يكون مجرّد كثره الاطلاع على الأخبار أو نظائر المسأله دخيلاً فى الأعلميّه، والمراد من القواعد المشار إليها أعمّ من القواعد الفقهيّه العامّه أو القواعد الأُصوليّه التى يستعملها الفقيه فى مقام الاستنباط من الخطابات الشرعيّه كما لا يخفى.

فصل

اختلفوا فی اشـتراط الحیـاه فی المفـتی، والمعروف بیـن الأصـحاب الاـشتراط وبین العـامّه عـدمه، وهـو خیره الأخبـاریّین وبعض المجتهدین من أصحابنا[۱].

اشتراط الحیاه فی المفتی

[۱] ذکر قدس سره أنّ المعروف بین أصحابنا اعتبار حیاه المجتهد فی جواز تقلیده فلا یجوز تقلیده بعد موته حدوثاً وبقاءً، خلافاً لمـا هو المعروف بین العامّه من عـدم اعتبار الحیاه، وهو خیره الأخباریّین وبعض المجتهـدین من أصـحابنا، وربّما یفصّل فیقال لا یجوز تقلیـد المجتهـد بعـد موته ابتـداءً، ولکن یجوز البقاء علی تقلیـد المجتهـد بعـد موته، فیشترط فی جواز التقلیـد البدویّ ولا یشترط فی التقلید الاسـتمراریّ. وذکر قدس سـره فی وجه ما هو المعروف بین أصحابنا وهو المختار عنده بأنّ جواز تقلید المیّت مشـکوک والأصل عـدم جوازه. وبتعبیر آخر کون شـیء طریقاً بحیث یوجب تنجّز الواقع عند الإصابه والعذر عند خطئه وموافقته یحتاج إلی الإحراز وقیام دلیل علیه، وإلّا فالأصل عدم الاعتبار.

وقد یقال فی الاستدلال علی الجواز وجوهاً ضعیفه لا تصلح لرفع الید عن الأصل الذی ذکرناه.

منها الاستصحاب فی بقاء رأی المجتهد ونظره بعد وفاته أیضاً علی الاعتبار.

وأجاب قـدس سـره عن هـذا الوجه بأنّ الرأی والنظر بنظر العرف متقوّم بالحیاه، ولا بقاء له بعـد موت المجتهـد حتی یستصـحب اعتبـاره، ویعتبر فی جریـان الاستصـحاب فی حکم ــ وضـعیّاً کـان أو غیره ــ بقـاء الموضوع له، وبقـاء بعض الأحکام بعـد موت الشـخص کطهارته أو نجاسته وجواز نظر زوجته إلیه إنّما هو بحسبان العرف بتقوّم هذه الأحکام ببدنه الباقی بعد موته وإن کانت الحیاه دخیله فی حدوث هذه

وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوى فيشترط، والاستمرارى فلا يشترط، والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك فى جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلّا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفه.

منها: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأى معه، فإنه متقوم بالحياه بنظر

الأحكام، وهذا بخلاف اعتبار الرأى والنظر، فإنّ الرأى والنظر بحسب النظر العرفىّ يتقوّمان بحياه الشخص، ولا بقاء له بعد الموت ليستصحب اعتباره.

نعم الموضوع له وإن كان باقياً حقيقه لقيامه بالنفس الناطقه التى لتجرّدها لا زوال له، إلّا أنّ المعيار فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، ولا بقاء للموضوع للرأى والنظر بعد الموت، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً فى جريان الاستصحاب مع عدم مساعده العرف على بقاء النفس وحسبان أهله أنّها غير باقيه وإنّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها. وتعرّض قدس سره بعد ذلك لما يقال: هذا فيما كان حدوث الرأى والنظر موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقاء الرأى والنظر موضوعاً لبقاء الاعتبار، وأمّا إذا كان الحدوث بمجرده موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه فلا إشكال فى جواز التقليد بعد موت المجتهد. وأجاب عن ذلك بأنّ الأمر ليس كذلك، بل بقاء الرأى موضوع لبقاء الاعتبار؛ ولذا لو تبدّل رأى المجتهد أو زال بالهرم والجنون فلا يبقى للرأى الحادث اعتبار، هذا كلّه بالإضافه إلى جواز التقليد عن المجتهد بعد موته ابتداءً.

أقول: عدم جواز تقليد المجتهد بعد زوال عقله بجنون ونحوه أو تبدّل رأيه لا يدلّ على أنّ الموضوع لحدوث الاعتبار حدوث الرأى، ولبقاء الاعتبار بقاء الرأى،

العرف، وإن لم يكن كـذلك واقعاً، حيث إن الموت عنـد أهله موجب لإنعـدام الميت ورأيه، ولا ينافى ذلك صـحه استصـحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسـته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببـدنه الباقى بعـد موته، وإن احتمل أن يكون للحياه دخل فى عروضه واقعاً، وبقاء الرأى لابـد منه فى جواز التقليـد قطعاً، ولـذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأى أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

فـإنّ نظير ذلـك ثـابت فى اعتبـار الخبر أيضـاً، فإنّ المخبر إذا ذكر كـذب خبره السابق وأنّه وقع اشـتباهاً فلا يعبأ بخبره السابق فى الأحكـام الشـرعيّه الكلّيه، بـل فى الموضوعات أيضاً فى غير مقام الشـهاده والإقرار حيث إنّ مع تمام الشـهاده وحصول القضاء لا ينقض الحكم السـابق، والرجوع من الإـقرار السابق لا يسـمع يعنى لا يبطل إقراره السابق إلّا فيما اعتبر تعـدّد الإقرار كالإقرار بالزنا ونحوه أو مطلق الحدود بناءً على سـقوطها بعد الإقرار على ما قيل، مع أنّ الخبر والإقرار بحدوثهما موضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً، وكمـا يمكن أن يكون الخبر فيما إذا وقع موضوعاً للاعتبار بشـرط عـدم رجوع المخبر عن إخباره وعـدم اعترافه بوقوعه اشـتباهاً، كـذلك يمكن أن يكون الرأى موضوعـاً لحـدوث الاعتبـار وبقـائه مـا لم يقع رجوع عن الرأى الحـادث أو مـا لم يحـدث جنون ونحوه، حيث إنّ المفتى بعـد جنونه رأيه السـابق غير معتبر، لاـ لعـدم بقاء الرأى بعـده، بل لأنّ المجنون لا يليق به منصب الزعامه الدينيّه؛ ولذا يعتبر فى مرجع التقليد بعض الاُمور مما لا يكون الشخص مع فقدها مناسباً لذلك المنصب ولو مع بقاء رأيه.

والصـحيح فى الجواب عن استصـحاب اعتبـار الرأى والنظر هو مـا تقـدّم عنـد التكلّم فى الاستصـحاب فى الأحكـام من الشـريعه السابقه، وأنّ المتيقّن هو اعتبار رأى

ص : ۲۹۵

وبالجمله يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره فى القيامه إنما هو من باب إعاده المعدوم، وإن لم يكن كـذلك حقيقه، لبقـاء موضوعه، وهو النفس النـاطقه البـاقيه حـال الموت لتجرده، وقـد عرفت فى بـاب الإستصـحاب أن المـدار فى بقاء الموضوع وعـدمه هو العرف، فلا يجـدى بقاء النفس عقلاً فى صـحه الاستصـحاب مع عدم مساعده العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقيه وإنما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل جيداً.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأى وإن كان يزول بالموت لانعـدام موضوعه، إلّا أن حـدوثه فى حال حياته كافٍ فى جواز تقليـده فى حال موته، كما هو الحال فى الروايه.

المجتهـد بالإضـافه إلى من تعلّم الحكم منه حال حياته، وأمّا بالإضافه إلى من لم يتعلّم منه حال حياته وأراد تعلّم رأيه ونظره بعد موته فلاـ دليـل على اعتبـار نظره الحـادث بالإضافه إليه، والمتيقّن السابق غير باق قطعاً، والمشـكوك فعلاً غير مسـبوق باليقين به. أضـف إلى ذلـك أنّ الشـبهه حكميّه والاستصـحاب فى عـدم الجعـل بنحـو العمـوم لولم يكن وارداً على الاستصـحاب فى بقـاء المجعول فلا ينبغى أنّه معارض له.

ومع الاغمـاض عن جميع مـا ذكر فمـا ذكر المـاتن قـدس سره من عـدم بقاء الرأى للميّت ــ فإنّ قيامه بالنفس الناطقه وهى وإن كانت باقيه حقيقه ولكنّ بقاءها خلاف النظر العرفىّ حيث يرى أهل العرف زوالها بالموت ويحسـبون الحشر إعاده للنفس الناطقه المعـدومه ــ لاـ يخفى مـا فيه، فـإنّ أهل العرف يرون بقاء الروح الانسانيّه ويحتمل بقاء الميّت بعـد موته على رأيه وإن يحتملون الزوال بحسب انكشاف الحال للروح بعـد الموت إلّا أنّ ذلك لا يمنع من استصـحاب بقاء رأيه بحاله ولو بالنسـبه إلى المـدارك التى كانت عنده قبل موته فى هذه الدنيا.

ص : ۲۹۶

فإنه يقال: لا شبهه فى أنه لا بد فى جوازه من بقاء الرأى والإعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبه إلى التقليد الإبتدائى.

وأمّا الاستمرارى فربّما يقال بأنه قضيه استصحاب الأحكام التى قلّده فيها[١].

[١] بعد ما منع قدس سره من جريان الاستصحاب ـ فى بقاء حجّيه الرأى والنظر بما ذكره من أنّ الموضوع لحدوث الحجّيه حدوث الرأى ولبقائها بقاء الرأى، وحيث إنّ المجتهد لا يبقى له رأى ونظر بعد موته فلا يكون لاستصحاب الحجّيه والنظر موضوع ليجرى فيه الاستصحاب ـ تعرّض لاستصحاب آخر ذكروه لمشروعيّه بقاء العامىّ على تقليد مجتهده بعد موته، وهو جريانه فى بقاء الأحكام الشرعيّه الثابته فى حقّ العامّى عند تقليده ذلك المجتهد حال حياته، حيث إنّ رأى مجتهده ونظره وإن كان واسطه فى حدوثها إلّا أنّ تلك الأحكام التى حدوثها مقتضى حجّيه رأى مجتهده عارضه لموضوعاتها من الأفعال وغيرها كساير الموضوعات.

وأجاب عن هذا الاستصحاب بأنّه لا مجال له بناءً على ما تقدّم منه من أنّ اعتبار شىء طريقاً مقتضاه ثبوت الحجّيه أى المنجّزيّه والمعذّريّه له، لا إنشاء أحكام يكون مفادها مطابقاً لمفاد ذلك الشىء حتّى بمفاد الحكم الشرعىّ الطريقىّ الظاهرىّ، وإذا كان مفاد دليل اعتباره ثبوت الحجيه أى المنجّزيّه والمعذّريّه تكون الحجّيه ثابته لنفس الرأى والنظر، ولا بقاء لهما بعد موت المجتهد ليجرى فيه الاستصحاب فى ناحيه حجّيته، وما تقدّم منه قدس سره سابقاً فى بعض تنبيهات الاستصحاب فى توجيه قيام الأماره المعتبره مقام العلم فى إحراز الحاله السابقه من أنّ مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمه بين ثبوت الحكم وبقائه بحيث تكون الحجّه على الحدوث

فإن رأيه وإن كان مناطاً لعروضها وحدوثها، إلاّ أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيه الفطره كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعاً ليس إلاّ ذلك،

حجّه البقاء أيضاً عند الشك كان تكلّفاً، فلا يقال إنّ مقتضاه أنّ ما دلّ على اعتبار الرأى والنظر عند حدوثه يلازم بقاء الحادث على اعتباره، فلا يكون فى البين دليل حجّيه رأيه السابق فى اللاحق أى بعد موته.

نعم بناءً على ما هو المعروف عند العلماء من أن مقتضى اعتبار شىء طريقاً إنشاء أحكام تكليفيه أو وضعيّه على طبق الطريق المعتبر، وتكون تلك الأحكام أحكاماً طريقيه ظاهريه فللاستصحاب فى بقاء تلك الأحكام بعد موت المجتهد فى حقّ مقلديه وجه، بدعوى أنّ حدوثها وإن كان مقتضى اعتبار الرأى والنظر إلاّ أنّها كانت قائمه بموضوعاتها ومتعلّقاتها، إلاّ أنّه لا يمكن المساعده عليها، فإنّه وإن بنى على ثبوت تلك الأحكام فى حقّ العامىّ إلاّ أنّها كانت بعنوان رأى المجتهد ونظره، وهذا العنوان المقوّم لها غير باق بعد موت المجتهد، واحتمال أنّ الأمر فى تلك الأحكام كان بهذا العنوان كاف فى عدم جريان الاستصحاب فيها، لعدم إحراز بقاء العنوان المقوّم لها.

بل يمكن أن يقال إنّه إذا لم يجز البقاء على تقليد المجتهد بعد زوال رأيه لهرم ومرض لم يجز البقاء بعد موته بالأولويّه؛ لأنّ المرض والهرم لا يوجب زوال الشخص بل يزول رأيه ونظره، بخلاف الموت فإنّه زوال للشخص أيضاً.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه فى قوله قدس سره عدم جريان الاستصحاب على تقدير

لإنشاء أحكام شرعيه على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلفنا فی بعض تنبيهات الإستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجيه رأيه السابق فی اللاحق.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم، من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعاً فی الظاهر، فلإستصحاب ما قلّده من الأحكام وإن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً،

الالتزام بأنّ معنى اعتبار الرأی والنظر جعل الحجيّه له إلاّ ـ على التكلّف السابق، مع أنّ على ذلک التكلّف أيضاً لا ـ موضوع للاستصحاب فی المقام؛ لأنّ التكلّف السابق كان حاصله أنّه إذا اُحرز التكليف والحكم بالأماره المعتبره، وكان الشكّ فی سعه ذلک الحكم والتكليف ثبوتاً بحيث على تقدير ثبوته واقعاً له سعه تبقى فی مورد قصور تلک الأماره على دلالتها على البقاء، فيقال إنّ مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمه والتعبّد بها فی مورد الشكّ فی البقاء على تقدير الثبوت سابقاً، فتكون النتيجه هی أنّ الأماره التی تكون منجّزه لذلک التكليف والحكم توجب التنجّز بالإضافه إلی مورد الشكّ فی بقائه، والشكّ فی المقام ليس فی بقاء التكليف والحكم الواقعیّ على تقدير إصابه الفتوى بالواقع وثبوت ما أدّى إليه نظر المجتهد واقعاً، بل بقاؤه على هذا التقدير وجداناً معلوم، وإنّما الشكّ فی نفس إصابه نظر المجتهد للواقع.

نعم على تقدير الثبوت كان رأيه ونظره منجّزاً له بالإضافه إلی حال حياته، كما أنّه كان موافقه نظره عذراً على تقدير عدم إصابه ومخالفه المكلّف الواقع، والمفروض أنّ هذا المنجّز والمعذّر انتفى بموت المجتهد، فإن أمكن استصحاب الحجيّه لذلک النظر الذی كان حال حياه المجتهد فهو، وأمّا إذا بنی على أنّ النظر فی

لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلّا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجزاف، فإنه من المحتمل ـ لولا المقطوع ـ أن الاحكام التقليديه عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأى ونحوه، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحه استصحابها،

بقائه منجّز بالإضافه إلى التكاليف المتوجهه إلى المقلّدين فلا موضوع للحجيّه؛ لانتفاء ذلك النظر بالموت.

هذا كلّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا فى اعتبار شىء طريقاً حيث يعتبر ذلك الشىء علماً بالواقع، وعليه فالمكلّف عند تعلّم رأى المجتهد وفتواه حال حياته للعمل كان عالماً بتكاليفه الواقعيّه فى نظر الشارع ويشكّ بعد موته أنّ المتعلّم منه كذلك يكون أيضاً عالماً بتلك التكاليف بنظر الشارع، فبناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه يجرى الاستصحاب فى بقائه عالماً بها.

وأمّا ما ذكره قدس سره فى وجه عدم جواز البقاء وتقليد الميّت ابتداءً بقياس الأولويّه فقد ذكرنا ما فيه، فإنّ الإجماع على عدم جواز البقاء وتقليد المجتهد بعد الجنون أو الهرم الذى يلحق معه الشخص بالصبيان، للعلم بعدم رضا الشارع بزعامتها الدينيّه، بخلاف الموت فإنّه ارتحال الشخص من عالم إلى عالم أرقى حيث بموت الأنبياء والمعصوم والأولياء لا ينقص من شرفهم وعظمتهم شيئاً؛ ولذلك نلتزم بجواز البقاء على تقليد الميّت إذا لم يكن فى الأحياء الموجودين من هو أعلم منه، بل وجوب البقاء على تقليده إذا كان هو أعلم منهم، وتعلّم منه حال حياته الوظايف الشرعيّه للعمل بها، وأمّا ما لم يتعلّمها فاللازم فيها الرجوع إلى الحىّ على التفصيل السابق.

لإعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هـذا كلّه مع إمكـان دعوى أنه إذا لم يجز البقـاء على التقليـد بعـد زوال الرأى، بسـبب الهرم أو المرض إجماعاً، لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل.

ومنها: إطلاق الآيات الداله على التقليد.

وليس المـدرک فى شـىء من ذلـک الاستصـحاب، کلّ ذلک الالتزام لا للاستصـحاب ليقال بأنّ المقام من الشـبهه الحکميّه ولا اعتبار للاستصـحاب فيها، بل لإطلاق الروايات الوارده فى جواز أخـذ معالم الدين من الأحياء المتحمّلين لها على ما فى الروايات المتعـدّده، فـإنّه لم يقيّـد فى شـىء منهـا بأنّ المأخوذ من المعالم إذا کان بصوره الفتوى يعمل به مادام المأخوذ منه حيّاً، والالتزام بعـدم جواز التقليـد من الميّت ابتـداءً ــ يعنى التعلّم من الميّت للعمـل بـالرجوع إلى من يخبر بفتواه ومـا سـمع منه ــ لاحتمال أنّ المقدار الممضـى من السـيره العقلائيّه فى الرجوع إلى أهل الخبره فى تعلّم الأحکام الشرعيّه للعمل هو الرجوع إلى الحىّ والتعلّم منه.

وبتعبير آخر الفقيه الـذى تعلّم العـامىّ منه وظيفته الشـرعيّه فى الوقـايع التى يبتلى بها حال حياته يحسب کأحـد الأحياء، فإن کان أعلمهم يجب الأخـذ بقوله ولو بعد موته کما هو مقتضـى السـيره العقليّه، وإن کان فيه احتمال الأعلميّه جاز البقاء على تقليده إن اختصّ به احتمالهـا لو لم نقـل بتعيّن البقـاء فى الفرض أيضـاً، بـدعوى اختصـاص احتمـال الأعلميّه بواحـد فى الأحياء کان معيّناً، لـدوران الحجّه فى ذلک الفرض بين التعيين والتخيير، ولا يجرى هـذا الـدوران فيما إذا کان الاحتمال فى الميّت؛ لأنّ جماعه من العلمـاء لم يجوّزوا التقليـد من الميّت حتى بقـاءً وحتّى فى فرض کونه أعلم من الحىّ فلاـ يتمّ دوران الأمر فى تقليـده بين التعيين والتخيير، وما ذکرنا من جريان السيره العقلائيّه من اتّباع قول من يختصّ باحتمال الأعلميّه،

وفيه ــ مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه ــ منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقدح حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الإنسياق إلى حال الحياه فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلّا دليل الإنسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلًا، كما لا يخفى.

إحرازهـا فيما إذا كان المحتمل ميّتاً لا يخلو عن المناقشه، فالمتعيّن فى الفرض الاحتياط بين قوله وقول أعلم الأحياء إلّا إذا ادّعى العلم أو الوثوق بـأنّ الشـارع لاـ يريـد من العـاميّ الاحتيـاط فى الوقـايع حتّى بين الأـقوال، ويكتفى بالموافقه الاحتماليّه الحاصـله بمطابقه عمله بقول أحدهما.

وقـد يقـال إنّمـا يجوز البقاء على تقليـد الميّت أو يجب فيما إذا عمل العاميّ بفتواه حال حياته، وما لم يعمل به يتعيّن رجوعه إلى الحيّ سواء كان الميّت أعلم أم لا، ولعلّ هـذا القائل يرى أنّ التقليد هو العمل المسـتند إلى الفتوى وما دام لم يعمل به حال حياه المفتى يكون اتّباع قوله بعد وفاته من التقليد الابتدائيّ من الميّت، أو يقال إنّه يكون المجتهد نوعاً فى فتاواه مبتلى بالمعارض من مثله من الأحيـاء بحيث كـان العاميّ مخيّراً بين تقليـده وتقليـد الميّت، والتخيير فى الحجّه مقتضاه أن يكون أحـدهما حجه تعيينّيه بالأخذ بأحدهما المعيّن، كما تقدّم ذلک فى التخيير بين الخبرين المتعارضين على القول به، ولكن لا يخفى أنّه إذا كان المجتهد حال حياته أعلم أو محتمل الأعلميّه كانت فتواه معتبره، فيكون تعلّم العاميّ الحكم فى واقعه منه موجباً لعلمه بالحكم الشرعيّ فى تلک الواقعه، وقد تقدّم أنّه مع التعلّم من مجتهد حال حياته لا يعتبر العمل به حال حياته أيضاً.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر فى العروه ــ من أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل بقول

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبه إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيره على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمه عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

وفيه منع السيره فيما هو محل الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطه أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلًا، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر.

مجتهد معيّن وإن لم يعمل به، بل ولولم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد _ غير تامّ؛ لأنّ الالتزام غير داخل لا ـ فى مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأخذ معالم الدين، ولا ـ فى حكم العقل من لزوم رعايه التكاليف الواقعيّه وموافقتها وامتثالها وجداناً أو بالإحراز التعبديّ، فإذا أخذ رساله مجتهد والتزم للعمل بما فيها ولكن توفّى المجتهد قبل التعلم منها فضلاً عن العمل يكون تقليده تقليداً من الميّت ابتداءً، لخروجها عن أخبار الأخذ والتعلّم التى أشرنا إليها وذكرنا إحراز الإمضاء فى مقدار مدلولها من السيره ولم يحرز الإمضاء فى غير ذلك المقدار.

وكذا ظهر الحال فيما ذكره من أنّ الأقوى جواز البقاء على تقليد الميّت ولا يجوز تقليد الميّت ابتداءً.

وقد تقدّم الوجه فى عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وقد يقال(۱) فى وجه عدم

۱- ۱) مصباح الأُصول ۳:۴۶۲.

جوازه وجه آخر وهو أنّ المسائل الاختلافيّه بين الفقهاء فى نفسها كثيره جدّاً ولو لم يعتبر فى جواز التقليد الابتدائىّ حياه المفتى بأن جاز التقليد عن الميّت ابتداءً لزم الرجوع فى تلك المسائل الكثيره إلى الأعلم من الأحياء والأموات، فينحصر جواز التقليد فى المذهب بواحد أو اثنين فى جميع الأعصار لاعتبار الأعلميّه من الكلّ أو يحتاط بين اثنين وثلاث، وهذا خلاف المعلوم من ضروره المذهب حيث إنّ هذا النحو من التقليد يعدّ مذهباً للعامّه.

ولكن هذا الوجه فيه من المناقشه؛ لأنّ الأعلم إلى بعض الأعصار لا يبقى بالإضافه إلى جميع الأعصار فى وصف الأعلميّه، بل يوجد فى بعض العصور التاليه من هو أعلم بالإضافه إلى الأعلم السابق، وهذا ليس نظير مذهب العامّه حيث لا ينسدّ باب الاجتهاد فى الأحكام وينفتح باب الاجتهاد فى فهم الفتوى أو استخراج الفتوى من أقوال السابقين المعروفين بالأعلميّه لا يحتاج إلى تكلّفه بعد ما بيّنا الوجه فى اعتبار الحياه فى المفتى فى التقليد الابتدائىّ من قصور أدلّه إمضاء السيره العقلائيّه.

مسائل فی الاجتهاد والتقلید

اشاره

ولا بأس بالتعرّض فی المقام إلی جمله من المسائل التی ذکرها فی العروه فی الاجتهاد والتقلید، منها ما ذکره قدس سره فی:

(مسأله ١٠) إذا عدل عن المیّت إلی الحیّ لا یجوز له العود إلی المیّت[١].

(مسأله ١١) لا یجوز العدول عن الحیّ إلی الحیّ إلّا إذا کان الثانی أعلم[٢].

(مسأله ١٢) یجب تقلید الأعلم مع الإمکان علی الأحوط[٣] ویجب الفحص عنه.

[١] وقد ظهر ممّا تقدّم إذا تعلّم الوظایف من مجتهد أعلم حال حیاته ومات ذلک المجتهد فقلّد مجتهداً حیّاً، فإن کان المیّت أعلم بالإضافه إلیه فرجوعه إلی الحیّ غیر صحیح، ووجب علیه العمل بما تعلّم من المیت حال حیاته، وإن کان فی کلّ منهما احتمال الأعلمیّه بالإضافه إلی الآخر فلا بأس فیما إذا لم یوجب القطع بمخالفه التکلیف الواقعیّ إمّا فی الواقعه السابقه أو اللاحقه وإن لم نقل بالاحتیاط بین القولین والاکتفاء بالموافقه الاحتمالیّه.

[٢] ولا یخفی أنّ الثانی إذا صار أعلم من السابق یجب الرجوع إلیه، وأمّا إذا علم أنّ الثانی کان أعلم من الحیّ الأوّل فیعلم بطلان تقلیده الأوّل.

[٣] أقول: قد تقدّم لا یجب تقلید الأعلم فی المسائل التی لا یعلم اختلاف المجتهدین فیها لا إجمالاً ولا تفصیلاً، واتّباع الأعلم فی المسائل التی یعلم العامیّ اختلاف العلماء فیها ولو إجمالاً عندهم لعدم اعتبار قول غیره، ویجب الفحص عن الأعلم فیها مع العلم بوجوده، بل مع احتمال وجوده لإحراز الحجّه فالأخذ بقول أحدهم مع الشک فی اعتبار قوله لا یکون مجزیاً، کما تقدّم فی بیان حکم العقل فی إحراز الامتثال والطاعه، کما لا یحرز أن ما أخذه منه إحراز لمعالم دینه ووظیفته

(مسأله ۱۳) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيله يتخيّر بينهما إلّا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع[۱].

الشرعيّه فى الواقعه. نعم لا بأس بتركه والاحتياط بالأخذ بأحوط القولين.

[۱] أقول: يقع الكلام تاره فيما إذا لم يعلم العامىّ اختلاف أحدهما مع الآخر فى المسائل التى يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وأُخرى فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً أو إجمالاً، أمّا الفرض الأوّل فالظاهر جواز تعلّم الحكم من كلّ منهما، وبعد تعلّمه يجب عليه العمل بما تعلّمه، وقد تقدّم أنّ هذا مقتضى الإطلاق فيما دلّ على جواز المراجعه إلى من يثق به فى تعلّم الأحكام من يونس بن عبدالرحمن والحارث بن المغيره وأمثالهما بلا حاجه إلى إحراز عدم المخالفه بينهما بالأصل، ولا أثر لأورعيّه أحدهما فى الفرض؛ لأنّ ما يمكن أن يستند إليه فى الالتزام بالرجوع إلى الأورع من مقبوله عمر بن حنظله وروايه داود بن الحصين التى فى سندها الحكم بن مسكين عن أبى عبداللّه عليه السلام : «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»(۱) وهما ظاهرتان فى فرض ظهور اختلافهما.

وأمّا إذا كان الاختلاف بينهما محرزاً فالمتعيّن سقوط اعتبار كلّ من الفتاوى المختلفه بينهما عن الاعتبار، فإنّ دليل جواز التقليد بمعنى تعلّم الحكم من الفقيه لا يعمّ صوره العلم بالاختلاف، إلّا فيما إذا كان أحدهما أعلم كما هو خلاف الفرض فى المسأله، فيدور أمر العامى فى المسأله بين الاحتياط فى الواقعه إذا لم يمكن الاحتياط فيها بالأخذ بأحد القولين، وإذا أحرز أنّ الشارع لا يريد منها الاحتياط فى

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۱۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۰.

الوقـايع فتصـل النـوبه إلى المـوافقه الاحتمـاليّه الـتى تحصـل بمطـابقه عمله لفتـوى أحـدهما فى المسائـل، حيث إنّه إذا لم يجب الموافقه القطعيّه فى الوقـايع يكتفى بـالموافقه الاحتمـاليّه فى الوقـايع، وهـذه الموافقه الاحتمـاليّه مقـدّمه على الموافقه القطعيّه فى بعض الموارد مع العلم بالمخالفه فى بعضها الآخر.

ولا دلاله فى المقبوله ولا لروايه داود على خلاف ذلك، فإنّ موردهما القضاء وفصل الخصومه، ولا يمكن ذلك ــ يعنى فصـلها ــ إلاّـ بنفـوذ حكم أحـدهما المعيّن، ولـو ادّعى اسـتفاده حكم الرجوع إلى الفقيه فى تعلّم الحكم الشـرعى أى الفتوى منهمـا لزم الاـلتزام بـأنّه إذا كـان أحـد الفقيهين أعلم من الآـخر، والآـخر أورع من الأـعلم يكون المكلّف على التخيير بينهما مع أنّ صاحب العروه أو غيره لم يلـتزم بـذلك، ووجه اللزوم ظهـور المقبـوله والروايه كـون كـلّ من الأوصـاف مرجّحـاً لقضـاء صـاحبه، لاـ أنّ المرجّح مجموع تلك الأوصاف؛ ولذا كرّر فى المقبوله السؤال عمّا إذا كان كلّ من الحكمين مساوياً فيها وليس لأحدهما فضـل على الآخر فيها.

ثمّ إنّه كمـا تقـدّم لاـ تصل النوبه فى مفروض المسأله بقاعـده احتمال التعيّن فى الحجّه عنـد دوران أمرها، بأن يقال فتوى الأورع حجّه يقيناً والشكّ فى فتوى الآخر وذلك فإنّ التخيير الـذى ذكرنا للالتزام بعدم وجوب الاحتياط و كفايه الموافقه الاحتماليّه، لا لاعتبار كلا الفتويين على نحو التخيير أو اعتبار فتوى الأورع تعيّناً، ليقال يؤخذ بالتعيين عند دوران الحجّه بين التعيين والتخيير.

وقد يقال(۱): لا يكون المقام من دوران الحجّه بين التعيين والتخيير حتّى بناءً

۱ـ ۱) بحوث فى الأُصول (الاجتهاد والتّقليد) :۶۵. (للإصفهانى).

(مسأله ۱۴) إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسأله من المسائل يجوز[۱] فى تلك المسأله الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الإحتياط.

على الالتزام بأنّ الحجه عند دوران الأمر بين مجتهدين متساويين تخييريّه؛ لأنّ ما فى أحد المجتهدين من المزيّه غير دخيل فى ملاك طريقيّه فتواه، كما إذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين فى العلم ولكن أحدهما يواظب على نافله الليل دون الآخر.

ولكن لا يمكن المساعده عليه، فإنّه إذا احتمل أنّ ما فى أحدهما من المزيّه وإن لم يكن ذلك دخيلًا فى مطابقه فتاويه للواقع اعتبره الشارع بملاحظه منصب المرجعيّه والقضاء، دخل المقام مع الالتزام بالتخيير فى الحجّه فى صوره التساوى فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيها.

[۱] قد يفصّل(۱) فى المقام بين ما إذا لم يفتِ الأعلم فى مسأله لعدم إكمال فحصه عن مقتضى مدارك الحكم فيها أو أنّه لم يفحص عنها فى تلك المسأله أصلًا، كما ربّما يتّفق ذلك فى مقام الاستفتاء عنه فى مسأله فيجيب فيها بالاحتياط، ففى مثل ذلك ممّا يحتمل الأعلم أنّه لو أكمل فحصه أو فحص عن المدرك فيها لأفتى بما أفتى فيه غير الأعلم، وكذا فيما لا يريد الأعلم أن يفتى فيها ببعض الملاحظات، كأن لا يريد أن يخالف المشهور فى إفتائهم وإن كان مقتضى ملاحظه المدارك للأحكام هو ما أفتى به غير الأعلم، فإنّه يجوز فى ذلك أيضاً الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، فإنّه عالم بحكم المسأله كما هو فرض كونه مجتهداً عارفاً بطريق الاستنباط وتعيين الأحكام من أدلّتها، وكان المانع عن اعتبار فتاواه فى ساير الموارد معارضتها وإحراز مخالفتها مع فتوى الأعلم ولو إجمالاً وهذا المانع غير موجود بالإضافه إلى مفروض الكلام فيعمّه ما دلّ على الرجوع بالعارف بالأحكام، ويؤيّده السيره العقلائيّه، ويلحق

۱- ۱) التنقيح فى شرح العروه ۱:۱۴۵.

بـذلک مـا إذا کانت المسأله مما لم یتعرّض الأعلم لحکمها أصـلًا ویحتمل العامیّ أنّه لو کان متعرّضاً لحکمها لأفتی بما أفتی به غیر الأعلم.

وأمّا إذا کان عدم إفتاء الأعلم بالإضافه إلی نفس الحکم الواقعیّ لا بالإضافه إلی مدرکه، بل کان المسـتفاد من قوله أنّ مقتضـی رعایه المـدارک هو الحکم بالتکلیف أو ما هو الموضوع له من الوضع، کما لو عبّر بقوله: الأحوط لولم یکن أقوی هو الترک أو الإتیـان، فی مقابـل من أفتی بجواز الارتکـاب أو جواز الترک أو رأی الأ۔علم أنّ مقتضـی العلم الإجمالیّ الموجود بالتکلیف فی المسـأله هو الاحتیـاط والجمع بین الفعلین، کما قال بالاحتیاط فی مسأله من سافر أربعه فراسـخ غیر قاصـد الرجوع من یومه، وإذا رأی المجتهـد أنّ مـا دلّ علی وجوب القصـر فیه معـارض بمـا دلّ علی التمـام فیه ولیس فی الـبین معیّن آخر لوجوب خصوص أحدهما، فقال لا مجال فی المسأله إلاّ الاحتیاط بالجمع بین القصر والتمام، فلا یجوز للعامیّ فی مثل ذلک الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم الذی ینفی التکلیف فی الفرض الأوّل أو یعیّن التکلیف فی ناحیه أحد الفعلین.

وعلی الجمله إذا کـان مـا ذکره الأ۔علم فی المسـأله من الاحتیـاط متضـمّناً لتخطئه من ینفی التکلیف أو الاحتیـاط فلا۔ مجال فیها للرجوع إلی قول غیر الأعلم.

وقـد ذکرنـا فی جواب هـذا التفصـیل فی الـدورات السابقه أنّ ما هو معتبر بالإضافه إلی العامّی هو الفتوی بالحکم الشـرعی، ومع عـدم الافتـاء به فلا۔ موضـوع لوجـوب التعلّم منه والمفروض فی المقـام أنّه لیس للأ۔علم فتوی بالإضـافه إلی الحکم الشـرعی فی المسـأله لیعارض فتوی الآخر، ویبقی ما یتضـمّن قول الأعلم من تخطئه غیره، وأنّه لیس بمقتضـی المـدارک ولا دلیل علی اعتبار قول الأعلم فی نفس هذا

(مسأله ۱۵) إذا قلّد مجتهداً كان يجوّز البقاء على تقليد الميّت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله، بل يجب الرجوع إلى الحىّ الأعلم فى جواز البقاء وعدمه[۱].

القول، ولكن لا يبعد بأن يقال الدليل على اعتبار قول الأعلم فى فرض المعارضه السيره العقلائيّه، والعقلاء لا يعتنون بقول غير الأعلم إذا كان القول المزبور موضع اتّهام من الأعلم مع إمكان رعايه الواقع ولو بالاحتياط، والمفروض أنّ الأعلم عيّن الوظيفه الظاهريّه فيه.

ثمّ إذا جاز العدول إلى غير الأعلم فى موارد عدم الفتوى من الأعلم يجب رعايه الرجوع إلى الأعلم فالأعلم مع اختلافهما لعين ما تقدّم.

اختلاف الحىّ والميّت فى مسأله جواز البقاء

[۱] يقع الكلام تاره فى فتوى المجتهد الميّت فى مسأله البقاء على تقليد الميّت سواء أفتى فيها بجواز البقاء أو بعدم جوازه أو بوجوب البقاء، واُخرى فى فتوى الحىّ الأعلم سواء أفتى بجواز البقاء أو بعدم جوازه.

فنقول: إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت فلا يجوز الاستناد إليه والاعتماد عليه فى مقام العمل بساير فتاواه؛ لأنّ الاستناد فى العمل بفتاواه اعتماداً على فتواه بجواز البقاء دورىّ، فلابدّ من الرجوع إلى الحىّ الأعلم فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت، فيكون المقام نظير ما إذا لم يكن للأعلم فتوى فى المسائل التى ابتلى بها المكلّف، حتّى فيما إذا فرض أنّ الميّت كان أعلم من الحىّ الموجود فعلاً، إذ لا يعتبر قوله فى مسأله البقاء على تقليد الميّت سواء كان فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو عدم جواز البقاء، وكذا يكون نظير ما إذا كان الأعلم الحىّ غير واجد لساير شرايط التقليد حيث يرجع إلى فتوى الحىّ الواجد لشرايط جواز التقليد،

حيث إنّ فتوى الأعلم الحىّ هو المتيقّن فى الاعتبار بالإضافه إلى العامىّ بعد سقوط فتوى الميّت عن الاعتبار فى مسأله البقاء على تقليد الميت.

وعلى ذلك فإن أفتى الحىّ الأعلم بعدم جواز البقاء على تقليد الميت فلا يترتّب على رأى الميّت فى المسائل أىّ أثر حتّى إذا فرض أنّ فتواه كانت وجوب البقاء على تقليد الميّت فضلًا عن فتواه بجواز البقاء أو حرمته، وأمّا إذا أفتى الحىّ الأعلم بجواز البقاء فهل يمكن الالتزام بأنّ للعامىّ أن يعتمد فى مسأله البقاء على تقليد الميّت على فتوى الميّت بفتوى الحىّ فيها بجواز البقاء؟ بأن يبقى على تقليد الميّت فى خصوص هذه المسأله بحيث صار ما يفتى الميّت حال حياته من جواز البقاء على تقليد الميّت حجّه بعد وفاته أيضاً بفتوى الحىّ، أو أنّ فتاوى الميّت فى ساير المسائل معتبره بفتوى الحىّ بجواز البقاء ولا تعتبر فتوى الميّت فى مسأله جواز البقاء حتّى مع حكم الحىّ بجواز البقاء على تقليد الميّت.

الصحيح أن يقال: إن لم يختلف فتوى الحىّ الأعلم مع فتوى الميّت فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت _ بأن يكون ما أجازه الحىّ من البقاء كان هو الجائز على فتوى الميّت _ فلا يصير قول الميّت فى مسأله جواز البقاء مع تقليد العامىّ عن الحىّ الأعلم حجّه معتبره فى تلك المسأله، فإنّ فتوى الأعلم الحىّ بجواز البقاء معناه أنّ الفتاوى من الميّت فى المسائل إذا قلّد العامىّ إيّاه فيها حال حياته هى الوظائف الشرعيّه بالإضافه إليه بعد مماته، ومع فرض رجوع العامىّ إلى الحىّ الأعلم فى ذلك وصيرورته عالماً بوظائفه الشرعيّه لا معنى لاعتبار فتاوى الميّت علماً فى حقّ العامى ثانياً بفتوى نفس الميّت حال حياته بجواز البقاء، لأنّ هذا الاعتبار يصير لغواً محضاً، وكذا الحال فيما إذا اختلفت فتوى الحىّ الأعلم مع فتوى الميّت وكانت

فتوى الحىّ أوسع من فتوى الميّت فى الجواز، كما إذا كـان الميّت يعتبر فى جواز البقـاء العمـل بفتوى الميّت حال حياته، ولكنّ الحىّ الأعلم يجوّز البقاء مطلقاً سواء عمل بفتوى الميت حال حياته أم لم يعمل، فإنّه فى هـذا الفرض أيضاً يكون العامىّ بالرجوع إلى الحىّ عالماً بالوظايف الشرعيّه فى الوقايع التى قلّد فيها المجتهد الميّت، فلا أثر للضيق فى فتوى الميّت فى مسأله جواز البقاء.

وبتعبير آخر إذا صارت فتاوى الميّت فى الوقايع فى المسائل التى تعلم حكمها من الميت حال حياته حجه فى حق العامىّ بفتوى الحىّ فلا يمكن شمول اعتبار فتوى الحىّ بالإضافه إلى فتوى الميّت فى مسأله البقاء، حيث إنّه لغو محض.

وأمّا إذا كـان الأمر بـالعكس، بأن كان الميّت يجوّز البقاء على تقليـد الميّت فى المسائل التى فيها قلّـد فى حياه المجتهـد، سواء عمـل بهـا فى حـال حيـاته أم لا، ولكن الحىّ الموجود فعلاً يجوز له البقاء على تقليـد الميّت فى خصوص المسائل التى قلّـد فيها المجتهـد، وعمل بها فى حال حياته، ففى هذا الفرض لو عمل العامىّ بفتوى الميّت فى مسأله البقاء حال حياته، كما إذا بقى على تقليـد مجتهـد برهه من الزمان بعد موته اعتماداً على فتوى حىّ أجاز البقاء على تقليد الميّت ولولم يعمل بفتواه حال حياته، وبعد موت هـذا الحىّ إذا رجع إلى الحىّ الـذى يعتبر العمـل فى حـال حيـاه الميّت يبقى على تقليـد الثانى فى مسأله البقاء الـذى عمل بفتواه حال حياته فى البقاء على تقليد الميّت الأوّل، وبذلك يمكن القول باعتبار فتوى الميّت الثانى بفتوى الحىّ الفعلىّ فى البقاء على تقليـد الميّت الأوّل حتّى فى المسائل التى لم يعمل بفتواه فيها زمان حياته، فيكون هـذا نظير ما أقمنا الـدليل على حجّيه خبر العدل فى الأحكام الشرعيّه وقام خبر عدل على حجّيه خبر مطلق الثقه فى الأحكام الشرعيّه، فتكون النتيجه حجّيه خبر مطلق

الثقه فى الأحكام الشرعيّه.

لا يقال: إذا أفتى الحىّ الفعلىّ بجواز البقاء على تقليد الميّت فى خصوص المسائل التى عمل بها العامىّ حال حياه مجتهده، ومنع عن البقاء على تقليده فيما لم يعمل به حال حياته؛ لقيام الدليل عند الحىّ على الاختصاص، فكيف يجوز للعامىّ الذى عمل بفتوى الميّت فى مسأله جواز البقاء حال حياته البقاء على فتاوى الميّت الأوّل مع عدم عمله بتلك الفتاوى زمان حياه الميّت الأوّل؟ حيث إنّ الحىّ الفعلىّ يمنع عن مثل هذا البقاء.

فإنّه يقال: العامىّ لم يستند فى البقاء على تلك الفتاوى إلى فتوى الحىّ فى مسأله جواز البقاء ليتناقض هذا النحو من البقاء مع فتواه، بل يستند فى جواز البقاء عليها إلى فتوى الميّت الثانى فى مسأله جواز البقاء، والمفروض أنّه عمل بهذه الفتوى فى زمان حياته ويستند فى البقاء فى هذا الجواز إلى فتوى الحىّ الفعلى.

وبتعبير آخر إنّما منع الحىّ فى الاستناد فى تلك الفتوى بأن يعمل العامىّ بها مستنداً إلى الحىّ الفعلىّ وأنّه جوّز هذا الاستناد فيها ولم يمنع عنه، ولكن لم يمنع عن العمل بها مستنداً إلى فتوى الميّت الثانى.

ولا يخفى أنّ المراد بجواز البقاء فى كلّ من فتوى الحىّ والميّت الثانى عدم تعيّن البقاء، وعليه يكون فتاوى الميت الأوّل وفتاوى الحىّ الفعلىّ من قبيل الحجّه التخييريّه بالمعنى المتقدّم، بمعنى أنّ للعامىّ اختيار إحداهما فى مقام العمل.

وأمّا إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت، وأفتى الحىّ بوجوب البقاء فهل يمكن أن يعمّ فتوى الحىّ لمسأله جواز البقاء على تقليد الميّت التى أفتى فيها

الميّت بالجواز؟ بحيث جاز للعاميّ العدول فى غيرها من المسائل إلى الحىّ استناداً إلى فتوى الميّت بجواز العدول والبقاء، أو أنّه لا يمكن أن تعمّ فتوى الحىّ تلك المسأله، بل يختصّ اعتبار فتوى الحىّ لساير فتاوى الميّت فى المسائل.

قد يقال بالاختصاص حيث إنّ شمول اعتبار فتوى الحىّ بوجوب البقاء لنفس مسأله ما أفتاه الميّت فى مسأله جواز البقاء يوجب أن يكون فتوى الميّت فى ساير المسائل حجّه تعيينيّه وتخييريّه حيث إنّ شمول فتوى الحىّ لما أفتى به فى ساير المسائل مقتضاه أنّ فتوى الميّت فيها حجّه تعيينيّه، وشمول فتواه لنفس مسأله جواز البقاء الذى هو فتوى الميّت يوجب كونها حجّه تخييريّه، ولا يمكن أن يكون فتوى أىّ مفت فى مسأله من المسائل أن تكون حجّه تعيينيّه وتخييريّه.

أقول: إنّما لا يكون قول الميّت حجّه فى مسأله البقاء على تقليد الميّت ولا فى سائر المسائل إذا كان الاستناد بنفس قوله، وإذا أفتى الحىّ بوجوب البقاء على تقليد الميّت، وكان قوله حجّه فيها يكون العاميّ برجوعه إلى هذا الحىّ عالماً بوظايفه فى سائر المسائل التى تعلّم حكمها من الميّت حال حياته كما هو مقتضى الحجّه التعيينيّه، ولا يعتبر قول الميّت فى مسأله جواز البقاء وإن تعلّمه العاميّ من الميّت حال حياته؛ لأنّ مرجع قول الميّت أنّ العاميّ جاهل بعد موت مجتهده بالوظائف فى المسائل ما لم يختر البقاء والرجوع إلى الحىّ، والمفروض أنّ الحىّ الذى قوله معتبر فى البقاء نفى ذلك وأفتى بأنّ العاميّ بعد موت مجتهده عالم بالوظائف وأنّ وظائفه هى التى كانت عليها حال حياه مجتهده.

وبتعبير آخر اختيار البقاء أو الرجوع فى المسائل إلى الحىّ وفتوى الميّت فى مسأله البقاء موضوعها العاميّ والجاهل بالوظيفه، وبفتوى الحىّ بوجوب البقاء

واعتباره كما هو المفروض يخرج العاميّ عن الموضوع الـذى ذكر الميّت الحكم له، فيكون فتوى الحيّ حاكماً على فتوى الميّت فتدبّر.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان فتوى الميّت فى مسأله البقاء الوجوب وفتوى الحيّ الجواز، حيث لا اعتبار بفتوى الميّت فى المسائل ومنها مسأله البقاء على التقليد بعد موت المجتهد فيجوز للعاميّ البقاء على فتاوى الميّت أو الرجوع فيها إلى الحيّ.

وبتعبير آخر لا ـ يمكن أن تكون فتـاوى مجتهـد بالإضـافه إلى العـاميّ حجه تعيينيه وتخييريّه وحيث إنّ قول المجتهـد الثانى ليس بحجّه يكون المتّبع قول الحيّ.

نعم إذا كـان لفتوى الحيّ فى الجواز خصوصيّه ولم تكن تلـك الخصوصيّه فى فتوى الميّت، بأن أجاز الحيّ البقاء فى خصوص المسائـل التى عمـل المكلف بهـا زمـان حياه مجتهـده، وفرض أنّ العاميّ قـد عمل بفتوى الميّت بوجوب البقاء فى حياه المجتهد جاز له البقاء على تقليـد المجتهـد الثانى فى هذه المسأله، وبذلك تكون فتاوى المجتهد الميّت الأول حجّه فى حقّه وإن لم يكن عاملاً بها زمان المجتهد الأوّل الذى مات قبل المجتهد الثانى.

وأمّـا إذا كـان كلّ من الميّت والحيّ الفعليّ قائلاً بوجوب البقاء على تقليـد الميّت فإن لم يكن بينهما اختلاف فى الخصوصـيّات أصـلًا أو كانت الخصوصـيّه فى فتوى الميّت فقط فلا يعتبر قول الميّت فى مسأله البقاء أصـلًا لعين الوجه المـذكور فيما تقدّم فى المسأله فى صوره تجويز كلّ منهما البقاء على تقليـد الميت، وأمّا إذا كانت الخصوصـيّه فى فتوى الحيّ فقط، كما إذا أفتى الحيّ بوجوب البقاء فى خصوص المسائل التى عمل العاميّ بها زمان حياه المفتى، وكان فتوى الميّت وجوب البقاء

(مسأله ۱۶) عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل[۱] وإن كان مطابقاً للواقع، وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذی كان غافلاً حین العمل وحصل منه قصد القربه، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذی قلّده بعد ذلک كان صحیحاً، والأحوط مع ذلک مطابقته لفتوى المجتهد الذی كان یجب علیه تقلیده حین العمل.

سواء عمل بها زمان حیاه مجتهده أم لا، فیمكن أن تصیر فتوى المیّت حجّه فی مسأله وجوب البقاء على النحو الذی فرضنا فی اختلاف الحیّ مع المیّت فی فتواهما فی خصوصیّه جواز البقاء.

بقی فی المقام ما إذا أفتى الحیّ بعدم جواز البقاء على تقلید المیّت بعد موته، وقد أشرنا فی أوّل البحث أنّ فتواه بعدم جواز البقاء على تقلید المیت یوجب الرجوع فی تمام المسائل إلیه ولا ـ یعتبر شیء من فتاوى المیّت لا ـ فی مسأله البقاء على تقلید المیت، ولا فی سائرها؛ لأنّ معنى عدم جواز البقاء أنّ فتاوى المیّت لا تكون شیء منها حجّه فی حقّ العامیّ، والمفروض أنّ على العامیّ الرجوع فی الوقایع التی یبتلی بها إلى أعلم الأحیاء، فإنّ قوله القدر الیقین فی الاعتبار بالإضافه إلیه، واللّه العالم.

حكم الجاهل القاصر والمقصّر

[۱] یقع الكلام فی المقام تاره فی استحقاق الجاهل العقاب على مخالفه الواقع والتكلیف الثابت فیه، بل وفی استحقاقه العقاب على احتمال مخالفته الواقع وإن لم یخالفه اتّفاقاً، واُخرى فی الحكم بصحه أعماله الصادره عنه حین الجهل فیما إذا صادفت الواقع.

أمّا الكلام فی الجهه الاُولى فلا ینبغی التأمّل فی أنّ الجهل قصوراً لا یوجب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فضلاً عمّا إذا لم یخالفه ولو اتّفاقاً، والمراد من

الجاهل القاصر فی المقام من لم یستند فی عمله إلی الحجّه الشرعیّه، کالعامیّ إذا لم یستند فی عمله إلی الحجه الشرعیّه، ولم یکن متمکّناً من الاحتیاط، وأمّا إذا کان مقصّراً بأن لم یستند فی عمله إلی الحجه الشرعیه من فتوی المجتهد مع تمکّنه منه وترک الاحتیاط أیضاً کذلک فلا کلام فی استحقاقه العقاب علی مخالفه الواقع فیما لو تعلّم الفتوی أو أخذ بالاحتیاط لم یکن یخالف الواقع، بل یمکن الالتزام باستحقاق الجاهل العقاب فیما ترک التعلّم وترک الاحتیاط ولکن لم یخالف التکلیف الواقعیّ اتفاقاً حیث إنّ احتمال مخالفه التکلیف الواقعی حین ارتکاب العمل من غیر حجّه شرعیّه علی جواز الارتکاب لا یقصر عن التجرّی، کمن شرب العصیر الزبیبیّ بعد غلیانه مع جهله بحلیّته، واحتماله الحرمه حین الارتکاب یعدّ من التجرّی ولو کان فی الواقع حلالاً.

وأمّا الحکم بصحه أعمال الجاهل فیما إذا أحرز بعد ذلک بطریق معتبر تمام العمل ولو اتّفاقاً، فإن کان العمل المزبور من قبیل المعاملات بالمعنی الأعمّ کالذبیحه التی ذبحها مع الجهل بکیفیه الذبح فلا ینبغی التأمّل فی ترتیب آثار الصحه علیها؛ لأنّ المفروض تمامها وعدم اعتبار قصد التقرّب فیها حال العمل، وکذا إذا ظهر نقصها ولکن کان نقصه قابلاً للتدارک کمن غسل ثوبه المتنجس بالبول فی الکر مرّه، فإنّه إذا غسله مرّه ثانیه یترتّب علیه طهارته وتذکر أنّ الطریق إلی إحراز صحّتها حین العمل بالإضافه إلی العامیّ فتوی المجتهد الذی یتعیّن علیه فعلاً الرجوع إلیه، ولا عبره بفتوی من کان علیه التعلّم منه حال العمل من غیر فرق فی ذلک بین الجاهل القاصر والمقصّر.

وأمّا إذا کان العمل السابق من العبادات فقد فصّل الماتن قدس سره بین الجاهل القاصر

والمقصّر فيما إذا انكشف تمام العمل حينه وأنّ ما أتى به الجاهل كان مطابقاً للواقع، فإنّه حكم بالصحه فيما كان قاصراً أو مقصّراً ولكن كان حين العمل غافلاً بحيث حصل منه قصد التقرّب حال العمل، بخلاف ما إذا كان حين العمل ملتفتاً إلى كونه مقصّراً، فإنّه حكم ببطلان عمله ولو مع انكشاف أنّه كان مطابقاً للواقع بعد ذلك، وكان الوجه فى الحكم بالبطلان التفاته حين العمل بكونه مقصّراً فلا يحصل معه قصد التقرب.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ التجرّى يكون بتركه الاحتياط، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته فى الواقع القصر أو التمام، فإنّ التجرى فى الفرض يكون بترك صلاه التمام لا بالإتيان بالقصر، وإنّما أتى بالقصر لرجاء أن تكون وظيفته فى الواقع القصر، وكذا فى مورد كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، كما إذا اقتصر فى صلاته على قراءه سوره الحمد خاصه مع احتماله وجوب السوره بعد قراءتها، فإنّ تجرّيه يكون بترك الاحتياط أى بعدم إعاده الصلاه بعد تلك الصلاه بقراءه السوره بعد الحمد، لا فى الإتيان بالصلاه المأتىّ بها لاحتمال كونها هى الواجب.

وعلى الجمله الإتيان بالعمل لرجاء كونه الواجب يحقّق قصد التقرّب.

ثمّ إحراز العامىّ بالعلم الوجدانىّ بأن ما أتى به فى السابق من الأعمال كانت مطابقه للوظايف الواقعيه أمر لا يتحقّق، ويكون إحرازه ذلك بفتوى المجتهد الذى تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً؛ لأنّ رجوعه إلى المجتهد الذى مات بتعلّم فتواه من تقليد الميّت ابتداءً ولأنّ تداركه الأعمال أو عدم تداركها بالقضاء أو الإعاده من الوقايع الفعليّه التى ابتلى بها، والمعتبر فيها قول المجتهد الحىّ فعلاً.

نعم ربّما يكون استناد العامىّ فى أعماله السابقه إلى فتوى المجتهد السابق،

(مسأله ۱۷) المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله، وأكثر اطّلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. واجود فهماً للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع فی تعيينه أهل الخبره والاستنباط[۱].

(مسأله ۱۸) الأحوط عدم تقليد المفضول حتّی فی المسأله التی توافق فتواه فتوی الأفضل[۲].

بأن كانت تلك الأعمال عن تقليد موجباً لحكم المجتهد الفعلیّ بإجزائها علی ما تقدّم، وهذا خارج عن مفروض الكلام فی المقام.

لا يقال: إذا فرض كون فتوی المجتهد السابق حجّه كان العمل المطابق له مجزياً سواء استند فی العمل إلی فتواه فی زمان العمل أو لم يستند إليه كما هو شأن سائر الطرق المعتبره.

فإنه يقال: قد تقدّم أنّ مقتضی أدلّه إمضاء السيره فی الرجوع إلی أهل الخبره فی الوظايف الشرعيّه كون التعلم فی حياه من يرجع إليه مجزياً ــ سواء كان العمل بما تعلّمه منه حال حياته أو بعد مماته ــ وفی غير ذلك لا سبيل إلی كشف الإمضاء.

وعلی الجمله ما يعتبر فی حقّ العامیّ بالإضافه إلی صحه أعماله السابقه فتوی المجتهد الذی يتعيّن عليه الرجوع إليه فعلًا. نعم رعايه موافقتها لفتوی المجتهد السابق أيضاً أحوط.

مسائل التقليد

[۱] قد تقدّم فی بحث وجوب تقليد الأعلم بيان المراد من الأعلم فراجع.

[۲] قد ذكرنا سابقاً أنّ مقتضی ما ورد فی جواز تعلّم الحكم ممن يعلمه وأخذ من يؤخذ منه معالم الدين جواز التعلّم من كلّ من الفاضل والمفضول مع عدم العلم ولو إجمالاً بمخالفتهما فی الفتوی، وإذا أحرز العامیّ توافقهما فی مسائل مما يبتلی بها

(مسأله ۱۹) لا ـ يجوز تقليـد غير المجتهـد وإن كـان من أهـل العلم، كمـا أنّه يجب على غير المجتهـد التقليـد وإن كـان من أهل العلم[۱].

يجوز له الاستناد فيها إلى كلّ منهما، فإنّه كما أنّ للمجتهد الاستناد فى فتواه إلى كلّ من الخبرين المعتبرين أى للجميع، كذلك الأمر فى العامىّ إذا تعلّم منهما الحكم فى تلك المسائل.

نعم إذا لم يحرز توافق الفاضل والمفضول واحتمل مخالفتهما فى تلك المسائل فيجوز الأخـذ والعمل بالفتوى من كلّ منهما كما هو مقتضـى السيره العقلائيّه فى الرجوع إلى أهل الخبره على ما بيّنا سابقاً، وكذا إطلاق أدلّه الإمضاء بأمر الإمام عليه السلام فيها بالرجوع إلى بعض أصحابه فى أخـذ معالم الدين، وكذا فى الرجوع إلى بعض أصحاب أبيه إلاّ أنّه ما لم يحرز الاتفاق لا يجوز الاستناد فى عمله إليهما، بل له أن يختار أحدهما فى التعلّم والاستناد فى عمله إلى قوله، وهذا ظاهر.

[۱] عدم جواز التقليد من غير المجتهد فلأنّ غير المجتهد ليس من أهل الخبره فى الوقايع بالإضافه إلى الوظائف الشرعيّه المقرّره فيهـا بالإضـافه إلى المكلّفين، ومـا ورد فى تعلّم الأحكـام والأخـذ بمعـالم الـدين ممن يعلمها هو الرجوع إلى من يعرفها بالطريق المـألوف المتعـارف فى ذلـك الزمـان من عرفانهـا بنحو الاجتهـاد والاسـتظهار من الخطابـات المأثوره وأقوال المعصومين عليهم السـلام ولو كـان ذلـك الاجتهـاد قـد تطوّر بمرور الزمـان لكثره الوسائـط والمناقشـات فى المقـدّمات اللازمه للاجتهاد الموجبه للحاجه إلى تنقيح تلك المقدّمات، وهذا غير الاعتماد على قول بعض أهل العلم فى نقل الفتوى ممن يرجع الناس إليه ويأخذون الفتوى بواسطته، فإنّ الاعتمـاد المـذكور من باب حجّيه خبر الثقه والعـدل بالفتوى حيث يجب على مثل هـذا العالم التقليـد عن المجتهد كالعامى.

ص : ۳۲۰

(مسأله ۲۰) یعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانیّ، کما إذا کان المقلِّد من أهل الخبره وعلم باجتهاد شخص. وکذا یعرف بشهاده عدلین من أهل الخبره إذا لم تکن معارضه بشهاده آخرین من أهل الخبره ینفیان عنه الاجتهاد. وکذا یعرف بالشّیاع المفید للعلم. وکذا الأعلمیّه تعرف بالعلم أو البیّنه غیر المعارضه أو الشیاع المفید للعلم[۱].

نعم ذکرنا فیما سبق أنّ الجاهل بالحکم فی واقعه ابتلی بها یجوز له الرجوع إلی العالم بحکمها من طریق المألوف فی معرفه الأحکام وإن کان متمکّناً من الوصول إلی الحکم الشرعیّ بالسؤال من الإمام علیه السلام والأخذ بما استظهره من کلامه، کما هو مقتضی بعض تلک الروایات الوارده فی الإرجاع إلی بعض الرواه من الفقهاء مع ظهور أنّ المأمور بالرجوع ممن له أهلیّه الاستظهار من کلامه علیه السلام وتمکّنه من الوصول إلیه فراجع.

[۱] لا کلام إذا علم باجتهاد المجتهد أو کونه أعلم، کما إذا کان المقلّد من أهل العلم والخبره واُحرز وجداناً اجتهاد شخص أو کونه أعلم من غیره، فإنّ اعتبار العلم الوجدانیّ ذاتیّ، بمعنی أنّه لا ـ یحتاج اعتباره إلی جعل شرعیّ وأن یقوم الدلیل علی أنّ الشارع اعتبره، وإنّما الکلام فی اختصاص الاعتبار بالعلم الوجدانیّ کما هو ظاهر المتن، أو أنّه یعمّ الاطمینان والوثوق، ولا یبعد عدم الاختصاص فإنّ الاطمینان وإن لم یکن کالعلم الوجدانیّ بحیث یکون اعتباره ذاتیاً، إلاّ أنّ الظاهر أنّ الوثوق والاطمینان یعتبر عند العقلاء، ولم یردع عنه الشارع لا فی إحراز الموضوعات ولا الأحکام.

نعم لم یثبت الاعتماد علیه حتّی عند العقلاء فی إثبات الدعاوی علی الغیر ونحوها من ارتکاب موجب الحدّ من حقوق اللّه وحقوق الناس مما قرّر الشارع فی

ثبوتها طريقاً خاصّاً.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو كان لاجتهاد المجتهد أو كونه أعلم شياع بين أهل الخبره بحيث أوجب ذلك العلم باجتهاده أو كونه أعلم كفى فى ثبوتهما، وذكر الماتن قدس سره فى ثبوت الاجتهاد أو الأعلميه شهاده عدلين من أهل الخبره وكأنّ شهادتهما تدخل فى البيّنه المعتبره فى الموضوعات، ومنها اجتهاد المجتهد أو كونه أعلم.

ويستدلّ على اعتبار شهاده العدلين بوجهين:

الأول: ما ورد فى القضاء وفصل الخصومه بين المترافعين والتعبير عن شهادتهما بالبيّنه فى مثل قوله عليه السلام : «إنّما أقضى بينكم بالبيّنات»(١) فإنّ ظاهره أنّ المراد بالبينه ما تكون بيّنه مع قطع النظر عن القضاء وإنشاء فصل الخصومه، وقد طبّق عنوان البيّنه على شهاده العدلين إلاّ فى موارد خاصّه كالبيّنه على الزنا ونحوه، والشاهد لكون المراد بالبيّنه ما ذكر وأنّ شهاده العدلين بيّنه للأمور مع قطع النظر عن مقام القضاء أنّه لو كان المراد أنّ شهادتهما بيّنه فى مقام القضاء وبلحاظ فصل الخصومه، لا مع قطع النظر عن ذلك لم يكن لعطف الأيمان على البيّنه فى بعض الروايات وجه، حيث إن اليمين أيضاً فى خصوص القضاء بيّنه لإثبات مورد الخصومه أو نفيه.

والثانى: بعض الروايات الوارد فيها اعتبارها فى ثبوت كلّ موضوع للحكم الإلزامى وغيره تكليفاً ووضعاً، كروايه مسعده بن صدقه عن أبى عبداللّه عليه السلام قال سمعته يقول: «كلّ شىء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧:٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث الأول.

نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقه، أو المملوک عندک ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبیع قهراً، أو امرأه تحتک وهی اُختک أو رضیعتک، والأشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البیّنه»(۱) فإنّ ظاهرها أنّ کلّ شیء یحتمل حلّیته وحرمته وحکم بحلیّته عند الجهل بأیّ جهه فهذه الحلیه تنتهی بظهور الخلاف والعلم بحرمته أو تقوم بخلاف الحلیّه بیّنه، فتکون الروایه ظاهره فی أنّ البیّنه مثبته لجمیع الموضوعات التی یترتب علیها الحکم الإلزامی وضعاً وتکلیفاً وإن اقتضی خلافها قاعده الید، کما فی مسأله شراء الثوب أو العبد المشتری أو أصاله عدم تحقّق الرضاع والنسب کما فی مسأله تزویج المرأه إلی غیر ذلک، وعلیه یرفع الید عن أصاله عدم بلوغ أهل العلم مرتبه الاجتهاد أو عدم صیروره المجتهد أعلم بقیام البیّنه علی اجتهاده أو کونه أعلم.

وقد یناقش فی الاستدلال بهذه الروایه _ مع الإغماض عن سندها، حیث إنّ مسعده بن صدقه لم یثبت له توثیق _ بأنّه لا یمکن الاستدلال بها فی المقام؛ لأن البیّنه شهاده کلّ من العدلین علی واقعه محسوسه منهما، والاجتهاد أو کون شخص أعلم من الاُمور الحدسیّه لا الحسّیه، ولذا یعتبر فیهما قول أهل الخبره.

وقد یجاب(۲) عن ذلک بأنّ الأمر الحدسیّ إذا کان له أثر بارز حسّی یدرک بالحسّ کالسماع لکیفیه الاستنباط من مدارک الأحکام وکیفیه استظهاره الحکم منها وتکرّر هذا السماع مکرّراً یحسب عند العقلاء حسّاً بالواقعه، نظیر الشهاده بإیمان

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۷:۸۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

۲- ۲) التنقیح فی شرح العروه ۱:۱۷۵.

شخص واقعاً واعتقاده بالولايه برؤيه آثارها في الوقايع المتعدّده.

وفيه إذا كـان الأمر الحدسي بحيث يكون أثره محسوساً بحيث يعرفه كـلّ من أحرز ذلـك الأثر بـالحسّ كالشـهاده بالشجاعه والعـداله يصحّ دعوى أنّ هذه الاُمور عند العقلاء داخله في الحسّ، فيكون الإخبار بها برؤيه آثارها شهاده عليها بالحسّ، ولكن اجتهاد الشخص أو كونه أعلم ليس من هـذا القبيل، فإنّهما وإن يحرزان بالأثر لكن إحرازهما من الأثر أمر حدسيّ يختصّ هـذا الإحراز والحدس بأشخاص مخصوصين، ولا يكون الإخبار بهما شهاده بالواقعه بالحسّ.

ولا يستفاد اعتبار التعدّد في الإخبار عنهما مما ورد في اعتبار التعدّد في الشاهد بالواقعه، كما لا يستفاد ذلك مما ورد في اعتبار البيّنه في القضاء ولا ـ من روايه مسعده بن صدقه المتقدّمه، بـل المعتبر في الاُمور التي يرجع فيها إلى أهل الخبره قولهم إلّا مع الاختلاف حيث يكون المتّبع قول من هو أكثر خبره حتّى فيما إذا كان واحداً، وعليه فلا يعتبر فيمن يرجع إليه في إحراز الاجتهاد أو كونه أعلم التعدّد كما هو مقتضى السيره العقلائيّه في الرجوع إلى أهل الخبره.

وربّما يورد(١) على الاستدلال بروايه مسعده بن صدقه بأن البيّنه معناها اللغوي ما يوضح الشيء ويثبته، وقد استعمل كثيراً حتى في الروايه بهذا المعنى، غايه الأمر قد طبّق عنوانها في موارد فصل الخصومه على شهاده عدلين في أكثر موارد فصلها، وإذا كان في بناء العقلاء وسيرتهم العمل بأخبار الثقات في غير موارد الدعاوي ونحوها ولم يثبت ردع الشارع عنها، بل ورد في بعض الموارد الاعتناء بخبر الثقه مع

١- ١) المصدر السابق ١:١٧٣.

كونها من الموضوعات يكون خبره أيضاً بيّنه.

ولكن قد ذكرنا فى بحث ثبوت النجاسات أنّ المراجع فى الأخبار يطمئنّ لولا الجزم بأنّ البيّنه فى زمان الصادقين عليهماالسلام وما بعده فى نظير المقامات ظاهرها شهاده العدلين، فالعمده فى الإشكال ضعف الروايه سنداً وكذا خبر عبداللّه بن سليمان عن أبى عبداللّه عليه السلام فى الجبن قال: «كلّ شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميته»(۱).

وعلى الجمله هاتان الروايتان لضعفهما سنداً لا- تصلحان للردع عن السيره التى أشرنا إليها من الاحتجاج والاعتذار فى الموضوعات أيضاً بأخبار الثقات، كما هو الحال فى الإخبار بالأحكام الكليّه بحكايه قول المعصوم عليه السلام أو فتوى المجتهد الذى تكون فتواه معتبره فى حقّ العاميّ.

وقد يقال: إنّه لولم نقل باعتبار خبر الثقه فى ساير الموضوعات فأيضاً يلتزم باعتبار الخبر باجتهاد شخص أو بأعلميّته أو بفتواه ولو كان الخبر واحداً ولم يعارض خبره بخبر مثله، وذلك فإنّ الخبر باجتهاد شخص أو كونه أعلم، أو بفتواه كما يخبر بهما كذلك يخبر بأنّ فتواه هو الحكم الشرعيّ فى حقّ العاميّ نظير خبر زراره مثلاً- بقول الإمام عليه السلام ، فإنّه كما أنّ المرويّ بالمطابقه قول الإمام عليه السلام كذلك المرويّ بالالتزام هو الحكم الشرعيّ الكلّى.

غايه الأمر المدلول الالتزاميّ فى خبر زراره بقول الإمام عليه السلام يكون بحدس المجتهد، وفى الإخبار باجتهاد شخص أو أعلميته أو فتواه يكون أيضاً بحدس

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۵:۱۱۸، الباب ۲۵ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ۲.

المجتهـد ولكن لاـ يختصّ به بـل يعمّ المخبر بالاجتهـاد والفتوى أيضـاً، وكما أنّ الإخبار بقول المعصوم حتى للمخبر به بالإضافه إلى المدلول المطابقىّ كذلك نفس اجتهاد الشخص أو فتواه مدلول مطابقىّ وحسّى للمخبر بهما.

ثمّ ذكر القائل إنّه على ذلك يكفى الخبر الواحـد فى توثيق الراوى ولا يحتاج إلى التعـدّد ولو قيل باعتبار التعـدّد فى الإخبار عن الموضوعات، حيث إنّ الإخبار بتوثيق الراوى إخبار عن كون ما يرويه هو الحكم الشرعىّ الكلّى.

ولاـ يخفى مـا فيه، فـإنّ غـايه ما ذكر أن يكون الخبر الواحـد كافياً فى نقل فتوى المجتهـد لمقلّديه بالتقريب، وأمّا الإخبار بكون الشـخص مجتهـداً أو أنّ ما اسـتظهره من مـدارك الأحكام اسـتنباط شـخص ذى ملكه بطريق متعارف فهو إخبار بأمر حدسـىّ لا حسّـِى، بخلاـف خبر زراره بقول الإمام عليه السـلام حيث إنّ ما يرويه من قول الإمام عليه السـلام أمر حسّـِى قـد سـمعه منه عليه السلام ، وكذا الحال فى خبر شخص بكون الراوى ثقه، فإنّه قد أحرز حال الراوى وأنّه يجتنب عن الكذب وإظهار خلاف الواقع، وأمّا كون ما يرويه عن الإمام عليه السـلام هو الحكم الشـرعىّ واقعاً فهـذا خارج عن شأن الراوى بما هو راوٍ، ولا يدلّ دليل اعتبار خبر الثقه بقول الإمـام عليه السـلام على اعتبـار حـدس الراوى فى هـذه الجهه، بـل اعتبـاره بالنسـبه إلى اعتبار الـدالّ على الحكم الشـرعىّ الكلّى الحكم الـذى يسـتظهره الفقيه من ذلـك الـدالّ، بخلاـف الخبر عن اجتهاد شـخص فإنّه ليس إخباراً بالـدالّ على الحكم الشرعىّ ولا بلزوم الحكم الشرعىّ الكلّى حسّاً، بل المخبر عن الحكم الشرعىّ الكلّى هو نفس ذلك المجتهد.

نعم المخبر باجتهاد شخص أو بكونه أعلم يخبر عن حكم جزئىّ وهو اعتبار فتواه، ولكن لا يكون قوله فى هذا الحكم معتبراً لولم يكن عند من يخبره هذا الحكم

(مسأله ۲۱) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميّه أحدهما ولا البيّنه، فإن حصل الظنّ بأعلميّه أحدهما تعيّن تقليده، [۱] بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلميّه يقدّم، كما إذا علم أنّهما إمّا متساويان أو هذا المعيّن أعلم ولا يحتمل أعلميّه الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميّته.

(مسأله ۲۲) يشترط فى المجتهد اُمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعداله[۲].

معلوماً، كما هو الحال فى الإخبار بسائر الموضوعات حيث إنّ المعتبر بقول المخبر نفس الإخبار بالموضوع، ولو بنى على اعتبار تعدّد الشاهد والمخبر لزم رعايه التعدّد فى الإخبار عنهما مع قطع النظر عما ذكرنا من عدم الاعتبار فى موارد الرجوع إلى أهل الخبره، ومما ذكر يظهر الحال فى موارد الإخبار بكون الراوى ثقه وأنّه من قبيل الإخبار بالموضوع لا الحكم الكلّى ولا الحكم الجزئىّ إذا لم يحرز المجتهد اعتبار خبر الثقه.

[۱] قد تقدّم الكلام فى ذلك فى ذيل لزوم تقليد الأعلم فيما إذا علم الاختلاف بين المجتهدين فى المسائل التى يمكن ابتلاء المكلف بها حتى فيما إذا كان ذلك بنحو العلم الإجمالىّ، وذكرنا أنّ الاطمينان والوثوق ملحق بالعلم، وأنّ مجرّد الظن لا اعتبار به، بل لو اختصّ احتمال الأعلميّه بأحدهما المعيّن تعيّن تقليده وإن لم يكن الاحتمال بمرتبه الظنّ، ومع جريان الاحتمال فى ناحيه كلّ منهما يحتاط أو يكتفى بالموافقه بقول أحدهما على ما مرّ من التفصيل.

[۲] ينبغى أن تعلم الاُمور المعتبره فى المجتهد بالإضافه إلى اعتبار فتواه فى حقّ العامىّ، لا بالإضافه إلى عمل نفسه حيث تقدّم أنّ العامىّ لابدّ له من علمه بجواز التقليد، ولا يمكن أن يحصل له العلم إلاّ إذا اجتمع فى المجتهد الذى يرجع إليه جميع ما يحتمل دخالته فى جواز التقليد، والكلام فى المقام أنّه بنظر المجتهد

المستفاد من مدارک الحکم أیّ أوصاف تعتبر فی المجتهد الذی یرجع إلیه العامیّ حتی یمکن للعامیّ بعد کونه القدر المتیقن من جواز التقلید أن یستند إلی فتواه فی رجوعه ولو فی احتیاطاته إلی من هو واجد لما یعتبره من أوصاف المجتهد، فنقول: أمّا اعتبار البلوغ فقد ادّعی علی اعتباره فی المجتهد الإجماع والاتّفاق وأنّ المرجعیّه التی ینالها أشخاص مخصوصون منصب یتلو منصب الإمامه والنبوّه، فلا یناسب التصدّی لها من الصّبی حیث یصعب علی الناس إحراز أنّه لا یصدر عنه انحراف وزلل، ولا ینتقض ذلک بنبوّه بعض الأنبیاء وتصدّیهم النبوه حال صغرهم، وکذا بالإمامه حیث تصدّی بعض الأئمّه إلی الإمامه حال صغرهم، فإنّ عصمتهم تخرجهم عن مقام التردّد والشکّ فی أقوالهم، وتوجب الیقین والجزم بصحّه أقوالهم وأفعالهم.

وعلی الجمله مع العصمه لا ینظر إلی السنّ والبلوغ، بخلاف من لم تکن فیه العصمه، فإنّ الصّبی فی صباوته معرض لعدم الوثوق به، کیف وقد رفع القلم عنه ولا ولایه له بالمعامله فی أمواله ونحوها، فکیف یکون له منصب الفتوی والقضاء للناس؟ مع أنّ من یؤخذ منه الفتوی یحمل أوزار من یعمل بفتاویه، مع أنّ الصّبی لا یحمل وزر عمله فضلاً عن أوزار أعمال الناس.

والحاصل المرتکز عند المتشرعه هو کون المفتی ممن یؤمن بأنّ وزر من عمل بفتواه علیه وأنّه یحاسب به، ویشهد لذلک بعض الروایات منها صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: کان أبو عبداللّه علیه السلام قاعداً فی حلقه ربیعه الرأی، فجاء أعرابیّ فسأل ربیعه الرأی عن مسأله فأجابه، فلمّا سکت قال له الأعرابیّ: أهو فی عنقک؟ فسکت عنه ربیعه ولم یرد علیه شیئاً، فأعاد المسأله علیه فأجابه بمثل ذلک، فقال له الأعرابیّ: أهو فی عنقک؟ فسکت ربیعه، فقال أبو عبداللّه علیه السلام : «هو فی

عنقه، قال أو لم يقل وکلّ مفت ضامن؟»(۱).

وربّما ینساق من معنی تقلید مجتهد تحمیل وزر العمل بفتواه علیه، وعلی ذلک فلا یصلح الصّبی والمجنون للتحمیل والتحمّل للوزر علیه، بل یکون فی تقلید المجنون ولو کان أدواریّاً مهانه للمذهب حیث إنّ المرجعیّه للفتاوی _ کما تقدّم _ منصب وزعامه دینیّه یتلو منصب الإمامه، والمجنون والفاسق بل العادل الذی له سابقه فسق ظاهر عند الناس لا یصلح لهذا المنصب.

ویعتبر فیمن یرجع إلی فتاواه کونه أهل الإیمان لا لمجرّد روایه أحمد بن حاتم بن ماهویه قال: کتبت إلیه یعنی أبا الحسن الثالث علیه السلام أسأله عمّن آخذ معالم دینی؟ وکتب أخوه أیضاً بذلک، فکتب إلیهما: فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دینکما علی کلّ مسنّ فی حبّنا وکلّ کثیر القدم فی أمرنا، فإنّهما کافوکما إن شاء اللّه تعالی»(۲) وروایه علی بن سوید قال: کتب إلیّ أبو الحسن علیه السلام وهو فی السجن: «وأمّا ما ذکرت یا علی ممّن تأخذ معالم دینک، لا تأخذنّ معالم دینک عن غیر شیعتنا فإنّک إن تعدّیتهم أخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا اللّه ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا علی کتاب اللّه فحرّفوه وبدّلوه فعلیهم لعنه اللّه ولعنه رسوله»(۳).

فإنّ الثانیه ضعیفه سنداً لوقوع محمد بن اسماعیل الرازی وعلی بن حبیب المدائنی فی سندها، وکذا الاُولی فإنّ فی سندها أحمد بن حاتم وغیره ممّن لم تثبت وثاقته، مع أنّ فی الاُولی اعتبار کثره الحبّ، وقدم أمره فی ولایتهم، بل لما

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۲۲۰، الباب ۷ من أبواب آداب القاضی، الحدیث ۲.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۲۷:۱۵۱، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۵.

۳- ۳) وسائل الشیعه ۲۷:۱۵۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

والرجوليّه، والحريه، على قول[۱].

تقدّم من أنّ المرجعيّه فى الفتاوى منصب يتلو منصب الإمامه، وغير المؤمن لا يصلح لذلك فإنّ تصدّيه لهذا المنصب وهن، حيث يوهم الناس بطلان المذهب حيث يلقى فيهم أنّه لو كان مذهبهم حقّاً لما عدل عنه.

وما ذكر من الأوصاف يعتبر فى المجتهد ابتداءً وفى البقاء على تقليده لجريان ما ذكرنا من الوجوه المانعه فى أصل الرجوع وفى البقاء على تقليده.

[۱] يعتبر فيمن يرجع إليه فى الفتوى الرجوليّه، ويستدلّ على ذلك بما ورد فى القضاء فى معتبره أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبداللّه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّى قد جعلته قاضياً»(۱).

ودعوى(۲) أنّ ذكر الرجل باعتبار العاده فى الخارج فى ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء، وكذا الحال فى معتبره عمر بن حنظله حيث ورد فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»(۳) حيث إنّ ظاهرها أنّ المرجع فى القضاء الرجل، لا يمكن المساعده عليه، فإنّ القيد الغالبى إنّما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان فى البين إطلاق يعمّ مورد القيد وعدمه، ولكن ليس فى أدله نفوذ القضاء إطلاق يعمّ النساء، بل ورد فيه أنّ المرأه لا- تتولّى القضاء، وإذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل؟ فإنّ منصب القضاء ليس بأكثر من منصب الإفتاء، بل ربّما يكون القضاء

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۳، الباب الأول من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵.

۲- ۲) التنقيح فى شرح العروه ۱:۱۸۷.

۳- ۳) وسائل الشيعه ۱:۳۴، الباب ۲ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ۱۲.

وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزّئ[١]، والحياه فلا يجوز تقليد

بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع. أضف إلى ذلك أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال فى صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس المقتضى جعل نفسها عرضه للسؤال عنها من الرجال، مع أنّ الوارد فى حقّ المرأه: أنّ مسجدها بيتها(١)، وخوطب الرجال بأنّ النساء عورات فاستروهن بالبيوت(٢) إلى غير ذلك.

وأمّا ما ذكره قدس سره من اعتبار الحريّه على قول فليس فى البين ما يعتمد عليه فى اعتبارها فى المفتي وأن لا يجوز الرجوع إلى العبد الواجد لساير الشرايط، فإنّ ما ورد فى القضاء يعمّ كونه حرّاً أو عبداً وليس فى تصدّى العبد لمقام الإفتاء أىّ منقصه فيه، وما يقال من أنّ استغراق أوقات العبد بالجواب عما يسأل عنه فى الأحكام الشرعيّه ينافى كون أعماله ملكاً لمولاه حيث لا يجوز له صرفها فى غير ما يأمر مولاه به من الأعمال فيه ما لا يخفى، فإنّه لو اتّفق ذلك ووجب على العبد التصدّى للجواب عمن يسأله يكون ذلك كساير وظائفه الشرعيّه التى لا يجوز لمولاه منعه عن مباشرتها.

[١] إذا أراد العامىّ التقليد فى الوقايع التى يبتلى بها مع علمه إجمالاً بمخالفه الأحياء فيها ولو كان علمه بنحو الإجمال فلا يجوز له التقليد من المتجزّى ولا ـ المجتهد المطلق الذى لا ـ يكون أعلم أو محتمل الأعلميه من السائرين، كما أنّه لا دليل على كفايه التعلّم فيما إذا علم من أهل العلم مسأله أو مسألتين أو عدّه مسائل معيّنه من مداركها؛ لعدم الدليل على اعتبار فتواه، فإنّ عمده ما اعتمدنا عليه فى جواز التقليد الروايات المتقدّمه الوارد فيها الإرجاع إلى أشخاص خاصّه، ولاحتمال

١- ١) وسائل الشيعه ٥:٢٣۶، الباب ٣٠ من أبواب أحكام المساجد.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٢٠:۶۶، الباب ٢۴ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ۶.

الميّت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ، وأن يكون أعلم[۱]. فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكّن من الأفضل، وأن لا يكون متولّداً من الزنا[۲].

اقتصار الشارع فى الإمضاء على أمثالهم لا يجوز التعدّى إلى مثل الشخص المفروض، بل يتعدّى إلى ما ورد فى معتبره عمر بن حنظله، ويلتزم بأن يصدق على من يرجع إليه رجل يعرف حلالهم وحرامهم وينظر فيهما كما ورد فيها.

وأمّا ما ورد فى معتبره أبى خديجه سالم بن مكرم: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه حكماً»(۱) فمضافاً إلى أنّه فى القضاء وفصل الخصومه، ونفوذ قضائه لا يلازم جواز الرجوع إليه فى الفتوى، أنّ قوله عليه السلام : «يعلم شيئاً من قضايانا» لا يعمّ عرفان مسأله أو مسائل معدوده، فإنّ إطلاق الشيء على علمه فى مقابل علمهم عليه السلام كإطلاق شيء من الماء على ماء النهر العريض الجارى فى مقابل ماء البحر كما لا يخفى.

[۱] قد تقدّم الكلام فى ذلک عند التكلم فى اشتراط الحياه فى المفتى، وذكرنا الوجه فى عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، كما ذكرنا الوجه فى جواز البقاء على تقليد الميّت على التفصيل المتقدّم، وتقدّم أيضاً الوجه فى لزوم تقليد الأعلم فى المسائل التى يعلم اختلاف الأحياء فيها ولو بنحو الإجمال إذا كانت تلک المسائل محلّ الابتلاء للعامىّ.

[۲] لا يجوز أخذ الفتوى من ولد الزنا وإن كان عادلاً لما تقدّم من كون شخص ولد الزنا غير مناف لكونه مجتهداً وعادلاً، إلاّ أن تصدّيه لمقام المرجعيّه والإفتاء

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۳، الباب الأول من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵.

وأن لا يكون مقبلاً على الـدنيا وطالباً لها مكبّاً عليها، مجدّاً فى تحصـيلها[١] ففى الخبر: «من كـان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه.

مهانه للمـذهب، فيعلم أنّ الشارع لا يرضـى به، كيف وأنّ الشارع لم يجوّز إمامته وتصدّيه كونه إمام الجماعه؟ فكيف يحتمل أن يجوّز تصـدّيه لمنصب يتلو منصب الإمـامه؟ وممّـا ذكرنـا يظهر أن طروّ بعض الاُـمور التى لا يحسب طروّها منقصه للشـخص ولا المنصب لاـ يمنع من جواز التقليـد حـدوثاً أو بقـاءً، كعروض الإغمـاء لمرض وإن اسـتمرّ، بخلاف عروض الجنون ولا سـمح اللّه الفسق، فإنّ عروضهما منقصه للشخص ويمنع من جواز التقليد بقاءً فضلاً عن التقليد عنهما ابتداءً.

[١] ظـاهر كلامه قـدس سـره حيث ذكر اشتراط العـداله فى المفتى قبل ذلك أنّ هـذا الاشتراط زائـد على اشتراط العـداله لا أنّه تكرار؛ ولـذا يقع الكلام فى الدليل على اعتبار الزائد من العداله، فإن كان المسـتند فى ذلك الخبر المروى فى تفسـير العسـكرى عليه السـلام على مـا هو المعروف فلا دلاله له على أزيـد من العـداله، فإنّ المكبّ على الـدنيا بجمع المال حتّى من الحرام ينافى العـداله، وأمّـا جمعه من الحلاـل بعـد أداء ما عليه من الحقوق إلى أهلها فلم يثبت كراهته فضـلاً عن كونه منافياً للعـداله، والورع ومخالفه الهوى ظاهره الإمساك عمّا تشتهيه النفس من ارتكاب ما حرّم اللّه سبحانه، وأمّا ما أباحه سبحانه فلا ينافى الورع.

هذا مع ضـعف الخبر وعدم صلاحه للاعتماد عليه، مع ظهور المكبّ يعنى المكبّ على الدنيا تحصيلها بحلال وحرام، وكذا اتّباع الهوى الإتيان بما تشتهيه نفسه ولو بتهيّئه المقدّمات من حلال وحرام.

(مسأله ۲۳) العداله عباره عن ملکه إتیان الواجبات وترک المحرمات[۱].

العداله وحقیقتها

[۱] قد وقعت العداله قیداً لموضوع الحکم فی جمله من الموارد، کالعداله فی المفتی حیث إنّها قید لاعتبار فتواه، وعداله القاضی فإنّها قید لنفوذ قضائه، وعداله الشاهد فی قبول شهادته والاستماع إلی الطلاق، وعداله إمام الجماعه والجمعه فی صحّه الاقتداء وإجزاء صلاه الجمعه وغیر ذلک؛ ولذا یقع البحث فی المراد منها والمعروف بینهم أنّها ملکه الاجتناب عن الکبائر وترک الإصرار علی الصغائر کما ذکر ذلک الماتن قدس سره أیضاً فی عداله إمام الجماعه، ولکن أطلق فیما نحن فیه بذکر أنّها ملکه الإتیان بالواجبات وترک المحرّمات. ومقتضاه عدم الفرق بین واجب وواجب آخر وعدم الفرق بین حرام وحرام آخر فی أنّ ملکه الإتیان بالأوّل وترک الثانی هی العداله.

وعبّر فی کلمات البعض عن الملکه بأنّها حاله راسخه للنفس أو فی النفس تدعو إلی الاجتناب عن المحرّمات والإتیان بالواجبات، فیکون اتّصاف الشخص بالعداله من وصفه بصفات نفسانیه، ویظهر من بعض الکلمات أنّ اتّصاف الشخص بالعداله من قبیل وصفه بصفات الفعل، فالعدل هو کون الشخص مستمرّاً فی أفعاله وأعماله علی الوظیفه الشرعیّه بأن یستمرّ علی الإتیان بالواجبات وترک المحرّمات، وکونه کذلک فی أعماله فعلًا أو ترکاً ناشئاً عن حالته النفسانیّه المستقرّه، فالعداله هی المسبّب عن الملکه لا أنّها بنفسها هی الملکه.

وقد یقال: إنّ العداله ثبوت حسن الظاهر للشخص بحیث لو سئل عن معاشریه والمطّلعین علی أحواله قالوا علمنا منه الاستمرار علی الوظائف الشرعیّه ولم نر منه سوءاً، کما أنّه قیل أیضاً بأنّها ظهور إیمان الشخص وأنّه مؤمن مع عدم ظهور الفسق

منه، ولكن لا يخفى أنّه لو كان لظهور إيمان الشخص وعدم إحراز فسقه اعتبار فهو بمعنى كونه طريقاً إلى عدالته واقعاً، لا أنّ العداله تجتمع مع الفسق الواقعيّ، فإنّ المضادّه بين الفسق والعداله لا تحتاج إلى إقامه الدليل، وكذا الأمر فى حسن الظاهر فإنّ إخبار من يعاشره أو أشخاص يعاشرونه بحسن ظاهره، وأنّهم لم يروا منه إلاّ ـ الخير والمواظبه على الطاعات، ذلك من إحراز الطريق إلى عدالته لا أنّ نفس حسن الظاهر بنفسه هو العداله؛ لأنّ الفسق المستور عن الناس لا يجتمع مع العداله الواقعيّه.

وعلى ذلك يبقى الكلام فى أنّ العداله هى استقامه الشخص فى أعماله على طبق الوظائف الشرعيّه وعدم انحرافه عنها فى العمل بأنّه يطيع اللّه ولا ـ يعصيه، ولو انحرف اتفاقاً فى عمل من باب: الجواد قد يكبو، وأنّ الغريق قد ينجو بذكر اللّه تداركه بالتوبه والاستغفار، أو أنّ العداله من صفات النفس لا وصفٌ له بحسب أعماله وأفعاله وسلوكه الدينيّ.

تنبيه

وقبل التكلّم فى الاحتمالين بل القولين ينبغى التنبيه لأ ـ مر، وهو أنّ تعويد الإنسان نفسه بترك الحرام والإتيان بالواجب بحيث يشمئز من تصوّر الحرام ولحاظ وقوعه منه، ويشتاق إلى فعل الواجب والإتيان به غير معتبر فى تحقّق العداله، سواء قيل بأنّها ملكه فعل الواجبات وترك المحرمات أو كونها الاستقامه على الوظائف الشرعيّه وعدم الانحراف عنها، فإنّه يوصف الشخص بأنّه عادل بدون ذلك، فإنّه إذا خاف من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب يوم الحساب وأوجب ذلك أى دعاه إلى ترك الحرام مع كمال ميل نفسه إليه، والإتيان بالواجب مع صعوبته عليه ويستمرّ

على ذلک، وإذا اتّفق الانحراف والارتکاب أحياناً تندم بعده واستغفرّ ربّه فهو عادل ومأمون فی دينه، وينطبق عليه بعض العناوين الوارده فی موارد اعتبار العداله من کونه خيّراً ومرضيّاً وصالحاً وثقه فی دينه إلی غير ذلک.

وعلی ذلک فنقول: ينظر فی ارتکاز المتشرعه فی عداله الشخص وفسقه إلی أعماله، فإن لم يخرج فی أعماله عن وظائفه الدينيّه فهو رجل عادل، بخلاف ما إذا لم يکن مبالياً فيها فيرتکب الحرام إذا دعاه غرضه إلی ارتکابه للوصول إليه أو إذا هوت إليه نفسه، ويترک الواجب ولا يبالی به إذا کان ترکه يساعده علی الوصول إلی غرضه الدنيویّ أو هوی نفسه، فإنّه يقال إنّه ليس بعادل. وبتعبير آخر استمرار الشخص فی أعماله علی وظائفه الشرعيّه وإن ينشأ من أمر نفسانیّ من خوفه من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب أو اشتياقه إلی نيل الثواب والوصول إلی الجنه أو غير ذلک من تحصيل رضی ربّه، إلّا أنّ کون العداله هی الأمر النفسانیّ خصوصاً فی تعيينها فی الملکه دون الخوف من اللّه والاشتياق إلی نجاه نفسه من العقاب ونيل الشفاعه أمر لا يساعده ارتکاز المتشرعه ولا معنی العداله عرفاً فی استعمالاته فی مقابل الفسق والغير المبالیّ.

لا يقال: إذا کان المراد من العداله استقامه الشخص فی أعماله بحسب وظائفه الشرعيّه، وانحرافه عنها موجباً لفسقه وعدم عدالته فلا يمکن إحراز العداله إلّا بالإضافه إلی النوادر من الأشخاص؛ إذ العلم الإجمالیّ بأنّ نوع الإنسان يرتکب ولو فی بعض الأحيان بعض الصغائر حاصل، فکيف يحرز توبته ليترتّب عليه آثار العداله من جواز الاقتداء به وقبول شهادته وصحه الطلاق عنده إلی غير ذلک؟ وکيف يمکن للمدعیّ إقامه شهاده عدلين لدعواه؟

فإنّه يقال: قد ذكرنا أنّ الانحراف الاتفاقيّ لا يضرّ بالعداله إذا تداركه بالتوبه أى الندم والاستغفار، فإنّ التائب بتوبته واستمراره فى أعماله على طبق الوظائف الشرعيّه عادل فى دينه كما يشهد لذلك ما ورد فى التوبه، غايه الأمر دعوى أنّ التوبه من المرتكب ولو اتفاقاً لاـ تحرز غالباً، ولكن هذا الأمر سهل مع جعل الشارع الطريق إلى إحراز عداله الشخص وهو ثبوت حسن الظاهر له، وإذا اُحرز ثبوت هذا الحسن فى حقه واحتمل عدالته واقعاً يكون ذلك إحرازاً لعدالته، كما هو الحال فى إحراز سائر الاُمور بالطريق المعتبر فيه.

وعلى الجمله عداله الشخص استقامته فى أعماله وعدم الانحراف فيها عن وظائفه الشرعيه.

نعم الاستقامه يوماً أو يومين ونحو ذلك لا تكون مصداقاً للاستقامه فيها ما لم يحرز استمرارها ودوامها بحسب الحالات وطروّ التغيّرات الزمانيّه.

ما يستدلّ به على كون العداله هى الملكه

ويستدلّ على كون العداله بمعنى ملكه الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر أو ملكه الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات بوجهين:

الأوّل: أنّ الأحكام المترتّبه على العداله وعنوان العادل ثبوتها فى حق الفاقد للملكه لولم يكن عدم ترتّبها محرزاً فلا أقلّ من الشكّ فى ترتّبها على فقدها وفاقدها؛ لأنّ العداله لولم يكن ظاهرها ما ذكر من الملكه فلاـ أقلّ من إجمالها واحتمالها فى تحقّقها، فيدور ترتّبها على القليل أو الكثير فيؤخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه لولم يكن فاقد الملكه من الفاسق احتمالاً فلا يحرز كونه عادلاً.

وفيه قد ذكرنا أنّ ظاهر العداله أنّها وصف للشخص بحسب أعماله وأفعاله وعدم الخروج فيها عن وظائفه الشرعيّه سواء كان منشأ الاستقامه فى أعماله وعدم انحرافه فيها عن وظايفه الشرعيّه الملكه المذكوره، أو مجرّد الخوف من اللّه وسوء الحساب والابتلاء بجزاء أعماله يوم الجزاء، هذا أوّلاً ـ وثانياً: ليس كلّ مورد يترتّب فيه الأثر اُخذ عنوان العداله قيداً فى خطاب ذلك الأثر، فإنّ الموضوع لأخذ الفتوى ونفوذ القضاء من يعلم معالم الدين وحلال الشرع وحرامه، غايه الأمر علمنا بما تقدّم ذكره أنّ الشارع لا يرضى بالاعتماد على من هو غير مستقيم فى دينه وغير أمين فى قوله، ويبقى فى الموضوع من هو مستقيم ومأمون فى قوله، واحتمال اعتبار الملكه يدفع بالإطلاق، وكذا الحال فى الايتمام فإنّ المقدار الثابت فى إمام الجماعه اعتبار كونه ثقه فى دينه ومأموناً فى الاقتداء به.

والوجه الثانى: استظهار اعتبار الملكه فى العداله من بعض الروايات كصحيحه عبداللّه بن أبى يعفور التى رواها الصدوق وفى سندها أحمد بن يحيى لا يضرّ بصحّتها؛ لأنّه من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته فى الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعه من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن

جماعتهم فی مصلّاهم إلّا من علّه، فإذا کان کذلک لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عن قبیلته ومحلّته قالوا: ما رأینا منه إلّا خیراً، مواظباً علی الصلوات متعاهداً لأوقاتها فی مصلّاه، فإنّ ذلک یجیز شهادته وعدالته بین المسلمین، وذلک أنّ الصلاه ستر و کفاره للذنوب»(۱) الحدیث.

وهذه الصحیحه تتضمّن لفقرات ثلاث:

الاُولی: قوله علیه السلام : أن تعرفوه بالستر والعفاف وکفّ البطن والفرج والید واللسان.

الثانیه: قوله علیه السلام : ویعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار.

الثالثه: قوله علیه السلام : والدلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه.

ولا ینبغی التأمّل فی أنّ ما فی الفقره الثالثه بیان لحسن ظاهر الشخص الذی یعتبر طریقاً إلی عدالته الواقعیّه عند الجهل بها، کما هو الشأن فی سایر الطرق المعتبره، وأمّا الفقره الاُولی فقد قیل إنّ الستر والعفاف وکفّ البطن والفرج والید واللسان بمجموعها وقع معرّفاً للعداله وبما أنّ الستر والعفاف من صفات النفس تکون العداله مساویه للملکه الداعیه إلی الکفّ وعدم انتشار أعضاء الشخص إلی المعاصی.

وبتعبیر آخر ثبوت الستر والعفاف للشخص ظاهره أن له الاستحیاء من ربّه فی المعاصی ونحو امتناع النفس له فی ارتکابه فیلزم الکفّ وعدم انتشار جوارحه إلیها، وعلیه فالمذکور فی الفقره الاُولی تعریف لنفس العداله، والعرفان المذکور مأخوذ فیها بما هو طریق لا وصف دخیل فی العداله، ولا یمکن أن یکون نفس الستر

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۳۹۱، الباب ۴۱ من أبواب کتاب الشهادات، الحدیث الأول.

والعفاف طريقاً إلى العـداله لا نفسـها، ويؤيّد ذلک أنّه لو کان المذکور فيها طريقاً إلى العداله لا بياناً لنفس العداله لما کان وجه لما ذکره فى الفقره الثالثه حيث إنّه مع إحراز ما ذکر فى الفقره الثالثه لا يحتاج إلى إحراز ما ذکر فى الفقره الأُولى.

وحمـل مـا ذکر فى الفقره الثـالثه على اعتبـار الطريق إلى الطريق الوارد فى الفقره الأُولى ينافيه قوله عليه السـلام فى الفقره الثالثه: «ويجب عليهم تزکيته وإظهـار عـدالته» حيث إنّ ظاهرهـا کون ما ذکر فى الفقره الثالثه طريقاً إلى نفس العـداله لا أنّها طريق إلى طريقها.

أقول: کون الفقره الثالثه طريقاً معتبراً إلى عداله الشخص المعبّر عن الطريق بحسن الظاهر مما لا کلام فيه، ولکن لا دلاله فيها ولا فى الفقره الأُولى على کون العداله هى الملکه، وذلک فإنّ المذکور فى الفقره الأُولى: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وکفّ البطن . . . إلـخ» ولاـ ينبغى التأمّـل فى أنّ الکفّ من أفعال النفس، وکون المراد من العفاف غير الکفّ غير ظاهر، فإن عفّه الشـخص عن المعاصـى امتنـاعه عن ارتکابها، وأمّا الستر فهو إمّا بمعنى الستر عن الناس أو الستر عن اللّه بمعنى ثبوت الحاجز بينه وبين معصـيه اللّه، والحـاجب والمـانع يکـون الخـوف من اللّه أو غيره، فيکـون المفـاد إذا عرف الشـخص بـالستر والعفـاف والکـفّ واجتنـاب المعاصـى فعدالته تحرز، ولکن لا تدلّ على أنّ العداله هى الستر والعفاف والکفّ، ولعلّ العداله هى الاستقامه فى العمل الناشىء من ستر الشـخص وعفافه وکفّه، هـذا إذا کان المراد بالستر والعفاف صـفه النفس، وأمّا إذا کان المراد بهما ما هو من أفعالها بأن يکون المراد من العفّه الامتناع عن العصـيان، والستر الامتناع عن الظهور على تقدير الاتفاق واستمرّ له الکفّ عن المعاصى يکون الشخص ممن عرفت عدالته، ولا بأس بالالتزام بأنّ عرفان

ذلک عرفان لاستقامه الشخص فی أعماله.

ثمّ إنّ الماتن قدس سره قد ذکر فی فصل شرایط إمام الجماعه عدالته، وفسّر العداله بأنّها ملکه الاجتناب عن الکبائر وعن الإصرار علی الصغائر وعن منافیات المروّه الدالّه علی عدم مبالاه مرتکبها بالدین، وذکر فی المقام العداله عباره عن ملکه الإتیان بالواجبات وترک المحرّمات، ولم یفصّل کما تری بین الکبیره والصغیره، ولم یذکر منافیات المروّه، وأمّا التفرقه بین الکبائر والصغائر فیأتی الکلام فیها بعد ذلک.

ارتکاب خلاف المروه قادح فی العداله أو فی حسن الظاهر أم لا؟

والکلام فعلاً فی اعتبار ملکه منافیات المروّه، فنقول: فسروا المروّه بعدم خروج الشخص عن العادات مما یعدّ ارتکاب خلافها مهانه له وعلامه لخسّه النفس ومراعاتها کمالاً لها وإن لم یکن من ترک الواجب أو فعل الحرام، ویستدلّ علی اعتبار ذلک بما ورد فی صحیحه عبداللّه بن أبی یعفور من کون الشخص: «ساتراً لجمیع عیوبه»(۱) فإنّ جمیع العیوب یشمل العیوب المشار إلیها. والماتن قدس سره اعتبر الاجتناب عن منافیات المروّه أی الداله علی أنّ مرتکبها لا یبالی بالدین، وظاهره أنّ الشخص إذا کان بین الناس بحیث لا یبالی بالإضافه إلی ما یعدّ عندهم عیباً وقبیحاً بالإضافه إلی أمثاله ولا یراعیها أصلاً یکشف ذلک عندهم أنّه لا یبالی أیضاً بالإضافه إلی الوظائف الشرعیّه فلا تتحقق العداله.

أقول: ظاهر ما ورد فی صحیحه عبداللّه بن أبی یعفور من کونه: «ساتراً لجمیع عیوبه» هو العیوب الشرعیّه، وعلی تقدیر الإغماض فارتکاب خلاف المروّه یوجب

۱- ۱) مرّ تخریجه قبل قلیل.

انتفاء حسن الظاهر الـذى هو طريق إلى العـداله، لا أنّه يوجب انتفاء العـداله حيث لا ملازمه بين كون الشـخص غير مبالٍ بعادات أمثـاله وكونه مباليـاً تمامـاً ومحافظـاً على رعـايه الوظائف الشـرعيّه، فما ذكره الماتن قـدس سره من دلاله ارتكاب المنافيات ولو بعضها على عدم المبالاه فى الدين غير تامّ.

نعم إذا كان ارتكاب شـىء مباح فى نفسه فى موارد موجباً لهتك المرتكب وإذلال نفسه عنـد الناس فلا يجوز ذلك الارتكاب، ويخرج به الشـخص عن العداله؛ لأنّ حرمه هتك المؤمن لا تختصّ بما إذا كان الهاتك شـخصاً والمهتوك شخصاً آخر، بل يعمّ هتـك المؤمن نفسه، كما إذا خرج المؤمن إلى الأسواق ومجتمعات الناس عارياً ساتراً عورته بخرقه صـغيره بحيث لا يرى عورته فقـط، فـإنّ هـذا العمـل حرام وإن كان فى نفسه لا بأس به، كما إذا فعل ذلك فى مغتسل الحمام أو عنـد بعض أهله، وأمّا إذا لم يكن ارتكـاب خلاـف عـاده أمثـاله كـذلك بحيث رأى النـاس فى عمله قـدحاً فيه فغـايته انتفاء حسن الظاهر، لاحتمال الناس أنّ جرأته لخرق عاده أمثاله ناشئه من عدم اهتمامه بالوظائف الشرعيّه.

وقـد تقدّم أنّ انتفاء الطريق إلى العداله غير انتفاء العداله فإذا علم أنّه متعبّد ومبالٍ بالإضافه إلى الوظائف الدينيّه ولا ينحرف عنها يترتّب عليه ما يترتّب على العادل وعـدالته، ولا يبعـد أن ينتفى حسن الظاهر بترك المسـتحب أو ارتكاب المكروه، كما فى عدم حضور الشخص لصلاه الجماعه فى أوقات الصلوات أو خلف وعده إذا وعد مع أنّ خلفه ليس بحرام.

ثمّ إنّ المنسوب إلى المشـهور قـدح ارتكـاب الكـبيره فى العـداله، وإذا تـاب عنهـا رجع إلى العـداله، والظـاهر أنّ الإصـرار على الصغيره عندهم كذلك أيضاً حيث وردت

عدّه روايات معتبره فى أنه: «لا صغيره بصغيره مع الإصرار»(۱) ولعلّ المستند عندهم لذلك أنّ ثبوت الملكه التى هى العداله عندهم لا تنافى ارتكاب الذنب اتفاقاً وإن لم يتب، هذا بالإضافه إلى الصغيره حيث إنّ تركه الكبائر وعدم إصراره على الصغيره مكفّر لذنبه، بخلاف ارتكابه الكبيره أو إصراره على الصغاير، فإنّ الشخص يدخل مع ارتكابهما فى عنوان الفاسق ما لم يتب، ولكن لا يمكننا المساعده على المنسوب إليهم فإنّ العداله ــ كما ذكرنا ــ هى الاستقامه من الشخص فى وظائفه الدينيّه، وعدم انحرافه عنها، وإذا انحرف عنها ولو بارتكاب الصغيره يكون داخلاً فى عنوان غير العادل إلّا إذا تاب ورجع إلى استمراره عليها حيث إنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، ولا فرق فى الرجوع بالتوبه بين ارتكاب الكبيره أو الصغيره.

لا يقال: إذا لم يكن فرق فى الخروج عن العداله والعود إليها بالتوبه بين الكبيره والصغيره فما معنى تقسيم المعاصى إلى الكبائر والصغائر.

فإنّه يقال: المستفاد من الخطابات الشرعيّه أن تقسيم المعاصى إليها بلحاظ أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الشخص عند ذهابه من هذه الدنيا ممن ليس عليه كبيره فى أعماله قد وعد بغفران صغائره كما هو ظاهر الآيه المباركه أيضاً، ولكن من فى أعماله كبيره لم يتب عنها فليس فى حقّه وعد الغفران إلّا إذا تاب، فتكون توبته مكفّره عن سيئاته كبائرها وصغائرها. نعم غفران الربّ الجليل لسعه رحمته ولو ببركه شفاعه النبى وأوصيائه وأولياء اللّه وصلحاء عباد اللّه له مقام آخر، فلاحظ الآيات والروايات الوارده فى غفران الربّ الجليل والتوبه إليه والشفاعه وما يرتبط بها واللّه الهادى

۱- ۱) وسائل الشيعه ۵:۱۱۱، الباب ۷۰ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ۲.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظنّاً[۱] وتثبت بشهاده العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

وولىّ التوفيق.

[۱] قد تقدّم تفسير حسن الظاهر بما ورد فى صحيحه ابن أبى يعفور ومايرى من الاختلاف بينها وبين غيرها من الروايات يجمع بينهما إمّا بحمل الإطلاق على التقييد، أو أنّ الوارد فى غيرها أيضاً فرد آخر من حسن الظاهر، كصحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام : «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهاده الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم فى حقوق الناس»(۱)، فإنّها تحمل على ما إذا كان ساتراً لجميع عيوبه أيضاً بالمعنى المتقدم، كما يحمل على ذلك مثل روايه إبراهيم بن زياد الكرخى عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام : «من صلّى خمس صلوات فى اليوم والليله فى جماعه فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته»(۲).

كما يظهر الحال فى صحيحه حريز عن أبى عبداللّه عليه السلام فى أربعه شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان ولم يعدّل الآخران فقال: «إذا كانوا أربعه من المسلمين ليس يعرفون بشهاده الزور اُجيزت شهادتهم جميعاً واُقيم الحدّ على الذى شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم إلاّ أن يكونوا معروفين بالفسق»(۳)، فإنّ مثل هذه يعارضها ما دلّ على اعتبار العداله فى الشهود، فيحمل الجواب على الفرض الذى أحرز حسن ظاهرهم، وإن لم يكن لهم حسن الظاهر وطريق إحراز عدالتهم تكون شهادتهم جايزه فى سقوط حدّ

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۳۹۴، الباب ۴۱ من كتاب الشهادات، الحديث ۸.

۲- ۲) المصدر السابق: ۳۹۵، الحديث ۱۲.

۳- ۳) وسائل الشيعه ۲۷:۳۹۷، الباب ۴۱ من كتاب الشهادات، الحديث ۱۸.

(مسأله ۲۴) إذا عرض للمجتهد ما یوجب فقده للشرائط یجب علی المقلّد العدول إلی غیره[۱].

القذف عنهم إذا کانوا أربعه إلاّ أن یکونوا معروفین بالفسق. وأمّا موثقه سماعه بن مهران عن أبی عبداللّه علیه السلام : «من عامل الناس فلم یظلمهم، وحدّثهم فلم یکذبهم، وواعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته، وکملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت اُخوّته»(۱)، فهو فرد آخر من حسن الظاهر یترتّب علی من له ذلک آثار العداله فیما إذا احتمل کونه عادلاً فی الواقع کما هو شأن کلّ طریق معتبر. ونحوها روایتا عبداللّه بن سنان وعبداللّه بن أحمد بن عامر الطائی عن أبیه عن الرضا علیه السلام عن آبائه.

وما فی کلام المتن من تقیید اعتبار حسن الظاهر بما إذا کان مفیداً للعلم أو الظنّ لا یمکن المساعده علیه، فإنّ حسن الظاهر علی الوجه المتقدم أماره للعداله فتتّبع مع احتمال الإصابه ولولم یفد ظنّاً.

وقد تقدّم اعتبار البیّنه فی الموضوعات وأنّه لا یبعد ثبوت الإخبار بالموضوع بخبر الثقه العارف فی غیر موارد الترافع والموارد التی اعتبر الشارع فی ثبوتها طریقاً أو شهاده خاصّه، ولا فرق فی اعتبار البیّنه وخبر الثقه العارف بین إخبارهما بنفس عداله الشخص أو بحسن ظاهره علی النحو المتقدّم الذی هو طریق إلی إحراز نفس العداله، وکذا فی اعتبار الشیاع المفید للعلم أو الاطمینان حیث إنّ العلم طریق بالذات أی بلا جعل جاعل، والاطمینان کإخبار الثقه معتبر ببناء العقلاء إلاّ فی الموارد التی أشرنا إلیها.

[۱] هذا بالإضافه إلی الشرائط التی تعتبر فی جواز التقلید حدوثاً وبقاءً، وأمّا ما

۱- ۱) وسائل الشیعه ۸ :۳۱۵ ـ ۳۱۶، الباب ۱۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۹.

(مسأله ۲۵) إذا قلّد من لم يكن جامعاً [للشرائط] ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر[۱].

(مسأله ۲۶) إذا قلّد من يحرّم البقاء على تقليد الميت فمات وقلّد من يجوّز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأوّل فى جميع المسائل إلّا مسأله حرمه البقاء[۲].

(مسأله ۲۷) يجب عل المكلّف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها[۳] ولولم يعلمها لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً.

يعتبر فى جواز التقليد ابتداءً كحياه المفتى فيجوز البقاء على تقليده إذا كان الحىّ الفعلىّ يُجوّز البقاء على تقليد الميّت على ما مرّ الكلام فيه.

[۱] إذا كانت فتوى من رجع إليه غير معتبره، كفقد شرط الرجوع إليه يكون عمله بلا تقليد، فيجرى فيه ما ذكرنا فى المسأله السادسه عشره.

[۲] قد ذكر سابقاً أنّ المجتهد الذى قلّده فى الوقايع التى يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا أفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لا تكون هذه الفتوى منه بعد موته معتبره، بلا فرق بين ما أفتى الحىّ الفعلى بجواز البقاء على تقليد الميّت أو أفتى بوجوب البقاء، والسرّ فى ذلك أنه لا يمكن أن تكون فتواه فى مسأله البقاء معتبره.

[۳] ولعلّ ذكر مقدّمات العبادات عطف تفسيرىّ للشرائط والموانع، وإلّا فلا نعرف مقدّمه تتوقّف عليها صحّه العمل ولم يكن من الشرائط والموانع الداخل فيها عدم القاطع، وكيف كان بما أنّ المكلف فى موارد التكليف بالعباده عليه الامتثال فلا يفرّق بين الامتثال التفصيلىّ الحاصل ولو باتّباع طريق معتبر فى معرفتها وإحراز الإتيان بها والامتثال الإجمالى الحاصل بالاحتياط ولولم يعلم تفصيلاً أجزاءها وشرائطها وموانعها المعتبره فيها.

والحاصل إذا أمكن للمكلّف الإتيان بالواجب الواقعى بتمام ما يعتبر فيه من غير علمه تفصيلًا بأجزائه وشرائطه وموانعه يكون الامتثال مجزياً، كما تقدّم فى مسأله جواز الاحتياط مع التمكّن من الاجتهاد الفعلىّ أو التقليد بلا فرق بين موارد استلزام الاحتياط التكرار، كما فى مورد دوران أمر الصلاه بين القصر والتمام، أم لا، كما فى دوران الصلاه بين الأقلّ كالاكتفاء بقراءه الحمد خاصّه فى الركعتين الأوّلتين، أو الأكثر كلزوم قراءه السوره بعد قراءتها، هذا كلّه فى صوره إحراز الامتثال بالإتيان بالواجب الواقعى إمّا بالتفصيل أو الإجمال.

وأمّا تعلّم أجزاء العباده وشرايطها وموانعها فيما لولم يتعلّمها لم يتمكن من الامتثال أو لم يتمكّن من إحراز الامتثال فيفرض الكلام فى الواجب المشروط والموقّت، وأنّ المكلّف لولم يتعلّم الواجب قبل حصول شرط الوجوب أو دخول الوقت يمكن له التعلّم بعد حصول الوجوب بحصول شرطه أو دخول وقته، كما هو الحال فعلًا فى واجبات الحج وشرائطه وموانعه، ففى هذا الفرض حيث المكلّف يتمكّن من المعرفه والامتثال فى ظرف التكليف فلا موجب لوجوب التعلّم عليه قبل فعليّه التكليف وقبل حصول الاستطاعه.

واُخرى لولم يتعلّم أجزاء العمل وشرايطه وموانعه لم يتمكّن من إحراز الامتثال فى ظرف التكليف أو لا يمكن له الامتثال أصلًا، كما فى الصلاه حيث من لم يكن من أهل اللسان لولم يتعلّم كيفيه الصلاه والقراءه وغير ذلك مما يعتبر فيها قبل دخول وقتها لا يتمكّن من الصلاه فى وقتها أو لا يتمكن من إحراز الامتثال، وفى هاتين الصورتين عليه التعلّم قبل حصول شرط الوجوب ودخول الوقت؛ وذلك فإنّ الأخبار الوارده فى وجوب التعلّم وأنّ الجهل لا يكون عذراً مسوّغاً لترك الواجب وأنّ

المكلّف يؤخذ به ولو فيما إذا كان منشؤه ترك التعلّم قبل حصول الشرط ودخول الوقت، بل لا ينحصر وجوب التعلّم فيما إذا كان العلم بابتلائه بذلك الواجب فيما بعد، ويجرى فيما إذا احتمل الابتلاء ولم يتمكّن بعده من التعلّم وأنّه لا يكون جهله فى تركه عذراً فيما إذا انجرّ ترك تعلّمه إلى مخالفه التكليف باتّفاق الابتلاء.

وقد يقال(١): إنما يحتاج إلى أخبار وجوب التعلّم قبل الوقت أو حصول شرط الوجوب فيما إذا توقف التمكّن من إتيان الواجب بعد حصول شرط وجوبه على التعلّم قبله، وأمّا إذا توقف إحراز الامتثال على التعلّم قبل أحدهما فالعقل يستقلّ بلزوم التعلّم؛ لأنّ فى تركه احتمال ترك الواجب كما هو فرض القدره على الإتيان بعد حصول شرط وجوبه.

فإنّه يقال: المستفاد من أخبار وجوب التعلّم أنّ القدره على الإتيان بالواجب من ناحيه التعلّم شرط لاستيفاء الملاك الملزم، ولا يكون تركه حتى مع عدم القدره عليه وعدم التكليف به خطاباً بعد حصول شرط وجوبه عذراً إذا كان العجز ناشئاً من ترك التعلّم سواء كان تركه محرزاً أو محتملاً، وأنّه لا ـ مجال للأُصول النافيه فى هذه الموارد أو دعوى جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه فيما إذا كان بعد حصول شرط الوجوب لم يتمكّن إلّا منها.

لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعه التى ترك تعلّم حكمها

لا ـ يقال: إذا لم يجب على المكلّف التعلّم بالإضافه إلى الوقايع التى يعلم بعدم ابتلائه بها ولو مستقبلاً فيمكن له إحراز عدم الابتلاء عند الشك بالاستصحاب، حيث

١- ١) التنقيح فى شرح العروه ١:٢٤٧.

يتمسّک به ويحرز عدم ابتلائه ولو مستقبلاً فينتفى الموضوع لوجوب التعلّم، والاستصحاب كما يجرى فى أمر يكون نفس ذلک الأمر موضوع الحكم أو نفيه كذلک يجرى فيما إذا كان إحراز ذلک الأمر هو الموضوع للحكم، فيثبت أو ينفى على ما تقدّم من قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّه والكشف لا ـ بنحو الوصف والصفتّيه، وأيضاً تقدّم فى بحث الاستصحاب أنّه كما يجرى فى الأُمور الماضيّه كذلک يجرى فى الأُمور الاستقباليّه، فلا وجه لما يقال بعدم جريان الاستصحاب فى الابتلاء وعدمه لعدم كونه حكماً ولا موضوعاً له.

فإنّه يقال: قد تقدّم أنّ وجوب التعلّم حكم طريقى قد جعل لإسقاط الجهل بالحكم التكليفى والوضعى وغيره من العذريّه فى مخالفه التكليف ـ سواء كان للجهل بالحكم أو المتعلّق ـ وعليه فعدم وجوب التعلّم فى موارد العلم الوجدانىّ بعدم الابتلاء لكون التعلّم الواجب النفسىّ الطريقىّ على كلّ مكلّف لغواً بالإضافه إلى موارد علمه بعدم الابتلاء، لا ـ لأنّ لخطابات وجوب التعلّم الطريقىّ ورد تقييد خارجىّ بعدم وجوبه فى موارد عدم ابتلائه، ليتوهّم أنّ الاستصحاب فى عدم الابتلاء مستقبلاً عند الشکّ محرز لذلک القيد، والاستصحاب بعدم الابتلاء مستقبلاً لا ـ يثبت اللغويّه مع إطلاق خطابات وجوب التعلّم وشمولها لموارد إحراز الابتلاء واحتماله.

وعلى الجمله بمجرّد الاحتمال يحرز موضوع وجوب التعلّم، والاستصحاب إنما يكون تعبّداً بالعلم فيما إذا لم يعلم الحكم الواقعىّ فى الواقعه ولو كان المعلوم حكماً طريقيّاً واقعيّاً.

(مسأله ۲۸) يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذى هو محلّ الإبتلاء غالباً، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما[۱].

[۱] إن قيل بحرمه قطع الصلاه الواجبه كاليوميّه يجب على المكلّف تحصيل العلم بأحكام الشكّ والسهو فى الصلاه فيما إذا احتمل ابتلاءه بهما أثناء الصلاه مع عدم إمكان تعلّم حكمهما؛ لأنّ مع عدم تعلّم حكمهما من قبل وإن يمكن له الإتيان بالوظيفه المقرّره للشاكّ والساهى فى صلاته اتّفاقاً إلاّ أنه يحتمل أن يكون ما أتى به حالهما مبطلاً، كما يكون رفع يده عن تلك الصلاه باستينافها قطعاً للفريضه، كما إذا شكّ حال القيام فى أنّه رفع رأسه من الركوع أو أنّه بعد لم يركع، فإنّه إذا سجد يكون هذا إبطالاً ـ لصلاته لو كان تركه الركوع مطابقاً للواقع، فإحراز أنّه لا يرتكب الحرام بقطع تلك الصلاه وترك الركوع أو تدارك الركوع يتوقّف على تعلّم أحكام الشك والسهو ولو قبل مجىء الوقت.

نعم لو التزم بعدم حرمه قطع الصلاه الواجبه أو إبطالها وأنّ ما ذكر فى أحكام الشكّ والسهو تعيين علاج السهو والشكّ فى تلك الصلاه فلا موجب للقول بوجوب التعلّم، لإمكان إحراز الامتثال بالاستيناف بعد الإبطال من غير ارتكاب محذور.

ثمّ إنه لا وجه لتقييد الماتن قدس سره وجوب التعلّم بما هو محلّ الابتلاء غالباً، إلاّ أن يراد منه عدم وجوب التعلّم بالإضافه إلى الموارد التى يطمئنّ بعدم الابتلاء بها.

وأيضاً ما ذكر قدس سره من أنّ المكلّف إذا لم يتعلّم أحكام الشكّ والسهو بالإضافه إلى الموارد التى يعمّ الابتلاء بها نوعاً وأتى المكلف بالصلاه مع اطمئنانه بأنّه لا يبتلى بها يصحّ عمله، ولازم ذلك أن لا يحكم بالصحه مع عدم الاطمينان بابتلائه، أو ابتلى بها وأتى بوظيفه الشاك والساهى اتّفاقاً بعنوان الرجاء، لا يمكن المساعده عليه، كما إذا

أتى فى المثال السابق بالركوع برجاء أنّ ذلك وظيفته وأتمّها ثمّ ظهر أنّ ما فعله فتوى العلماء، ولعلّه قدس سره يرى أنّه لا يتحقق فى الصورتين قصد التقرّب المعتبر، حيث إنّه لا يتحقّق ممّن يحتمل ارتكاب الحرام بصلاته نظير ما يقال بأنّه لو توضّأ بأحد الماءين يعلم بغصبيّه أحدهما يبطل وضوؤه حتّى ما إذا ظهر بعد الوضوء به أنّه كان المباح منهما، أو إذا توضّأ بكلّ منهما يحكم ببطلان وضوئه لعدم تحقق قصد التقرّب عند التوضؤ بكلّ منهما.

أقول: حرمه إبطال الصلاه الفريضه أو عباده اُخرى أثناءها موقوفه على كون الدخول فى الصلاه أو نحوها دخولاً صحيحاً، وإذا فرض من الأوّل بطلان ذلك العمل لجهه ما فلا يكون قطعه محرّماً، فلابدّ من الالتزام بأنّ عدم تعلّم حكم الشكّ والسهو والدخول فى الصلاه مع احتمال عدم ابتلائه بهما أثناءهما لا ينافى قصد التقرّب إذا اتّفق عدم ابتلائه بهما، نظير من صام فى نهار شهر رمضان مع عدم تعلّمه المفطرات الموجبه ارتكابها بطلان الصوم برجاء أنّه لا يرتكب شيئاً منها، حيث لا يحكم ببطلان صومه مع إمساكه عنها طرّاً، وكذا فيما إذا دخل فى الصلاه مع احتماله إتمامها صحيحاً حتّى فيما إذا اتّفق الشك والسهو ولكن بنى عند طروّ أحدهما على شىء باحتمال أنّه وظيفه الشاكّ والساهى ثمّ تبيّن أنّ البناء الذى عمل عليه كان وظيفه الشاكّ أو الساهى، كما إذا ركع فى فرض الشكّ فى الركوع حال قيامه.

وممّا ذكرنا يظهر الفرق بين التوضّؤ بأحد الماءين الذى يعلم بكون أحدهما مغصوباً وبين الدخول فى الصلاه مع احتمال إتمامها صحيحاً لعدم ابتلائه بالشكّ أو السهو، أو مع بنائه بما يحتمل كونه وظيفه الشاكّ أو الساهى، بخلاف التوضّؤ بأحدهما حيث يحتمل أنّ الغسل به ارتكاب الحرام المنجّز المعلوم بالإجمال،

حيث إنّ مـا يبنى عليه عنـد عروض الشكّ والسـهو من أحـد الطرفين رجاءً لـدوران الأمر بين المحـذورين، بخلاف الوضوء فإنّه يتركه ويتيمّم كما هو وظيفته.

بقى فى المقام أمر وهو أنّ المنقول عن الشيخ الأنصارى قدس سره أنّ من ترك تعلّم أحكام الشكّ والسـهو فى الصلاه يحكم عليه بالفسق، وهذه الفتوى منه قدس سره لا يمكن أن تبتنى على حرمه التجرّى شرعاً، فإنّه قدس سره لم يلتزم لا بحرمه التجرّى ولا بقبحه الفعلىّ، وهو قدس سره يرى أنّ العداله هى ملكه الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، ولو قيل بأنّ هذا التجرّى يكشف عن عـدم ملكه الاجتناب والإتيان بالواجب، فلوجود الواسطه بين عـدم الملكه والفسق لا يحكم بكونه فاسـقاً، وقد تقدّم أنّ العـداله ليست بمعنى ملكتهما، بل هى استقامه الشـخص على وظائفه الشرعيّه وعـدم خروجه عنها، وهذا الشـخص لم يخرج بترك تعلّمه عن وظائفه الشرعيّه، بل المفروض أنّه أتى بصلاته صحيحه.

والتعلّم لم يكن وجوبه نفسـيّاً بل كان وجوبه طريقيّاً، والغرض من موافقته الخروج عن عهـده التكاليف النفسـيّه وعـدم مخالفتها، والظـاهر أنّ حكمه بالفسق مبنىّ على ما تقـدّم من بطلان الصـلاه من تارك التعلّم لأحكام الشكّ والسـهو حتّى ما إذا صلّى ولم يبتل فيها بالشكّ والسهو، فيكون محكوماً بالفسق.

ودعوى(1) أنّ الحكـم بـالفسق فيمـا إذا اسـتلزم ترك التعلّـم عـدم تمكّنـه من إحراز الامتثـال بالإضـافه إلى التكليـف المنجّز فى موطنه، فإنّ عدم إحراز امتثاله خروج عن الوظيفه الدينيّه فيكون فاسقاً، لا يمكن المساعده عليها، فإنّ انطباق عنوان الفاسق

۱- ۱) التنقيح فى شرح العروه ۱:۲۵۴.

(مسأله ۲۹) كما يجب التقليد فى الواجبات والمحرّمات يجب فى المستحبّات والمكروهات والمباحات[۱] بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديّات.

(مسأله ۳۰) إذا علم أنّ الفعل الفلانى ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحبّ أو مكروه يجوز له أن يأتى به، لاحتمال كونه مطلوباً[۲] وبرجاء الثواب. وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً.

فيما إذا ترتب الأثر الشرعىّ عليه مشكل جدّاً وإن لا يبعد نفى بعض العناوين المنطبقه على العادل عنه، كالمأمون بدينه أو أنّه يواظب على وظائفه الشرعيّه فتدبّر.

[۱] لا ينبغى التأمّل فى أنّ على العامىّ تعلّم الواجبات الشرعيّه بأجزائها وشرائطها وموانعها بالتقليد أو الاحتياط فيها على ما تقدّم، وكذلك الأمر فى المحرّمات حيث إنّ القيود المعتبره فى المحرّم إمّا أن تحرز بالتقليد أو عليه الاحتياط، وأمّا لزوم التقليد فى المستحبات والمكروهات والمباحات ففيما إذا احتمل الإلزام فيها، حيث إنّ عليه رعايه احتمال الإلزام أو التقليد فى إحراز عدم الإلزام فى الفعل سواء كان إحرازه نفى الإلزام بفتوى الفقيه بالاستحباب أو الإباحه أو الكراهه. وأمّا إذا علم العامىّ بعدم الإلزام وتردّد فى استحبابه الشرعىّ فإنّه وإن يجوز الإتيان به برجاء كونه مستحبّاً إلاّ أنّ قصد الاستحباب الجزمىّ فيه يتوقّف على إحراز الاستحباب بالتقليد، وكذلك ترك الفعل فيما إذا احتمل كراهته مع إحرازه عدم الحرمه فيه، ويجرى لزوم التقليد فى الأجزاء والشرائط فى العبادات المستحبه، بل فى المعامله فى إحراز صحتها إن ترك الاحتياط فيها أو لم يعرف كيفيّه الاحتياط فيها.

[۲] إذا ترك التقليد فى الصوره الاُولى ولم يحرز عدم وجوبه فعليه الاحتياط

(مسأله ۳۱) إذا تبدّل رأى المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأوّل [۱].

(مسأله ۳۲) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقّف والتردّد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد[۲].

بالإتيان به برجاء الوجوب، فإنّ الاحتياط على العامىّ قبل الفحص لازم فى موارد احتمال التكليف، وكذا الحال فى الصوره الثانيه إذا لم يحرز عدم حرمته عليه الاحتياط فى تركه.

نعم إذا أحرز عدم الوجوب والحرمه فى الصورتين يجوز له الاحتياط بما ذكره، فإنّ إحراز عدم التكليف بالطريق المعتبر لا يمنع عن الاحتياط بل هو حسن ومستحب كما قرّر فى محلّه.

[۱] قد تقدّم أنّ الفتوى السابقه بعد رجوع المجتهد عنها إلى فتوى اُخرى لا تبقى الفتوى الاُولى على الاعتبار، والفتوى إخبار عن حكم الواقعه وتعيين للوظيفه المجعوله فيها من أوّل تأسيس الشريعه على طبق ما استفاده من مدارك الأحكام؛ ولذا قلنا إنه لولم يكن دليل على إجزاء الأعمال السابقه التى كانت على طبق الفتوى السابقه كان على المكلّف تداركها على طبق الفتوى الجديده؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى للعامىّ من الروايات والسيره العقلائيه لا يعمّ شىء منهما صوره عدول المجتهد من فتواه السابقه، ولا فرق فى ذلك سواء كان عدوله من فتواه السابقه إلى الفتوى الاُخرى أو كان إلى التوقّف والتردّد فى حكم الواقعه.

هذا فيما إذا أحرز العامى العدول إلى الفتوى الاُخرى أو إلى التوقّف والاحتياط، وأمّا إذا شكّ فى العدول فله أن يبقى على تلك الفتوى، فإنّه مقتضى الاستصحاب فى بقاء تلك الفتوى وعدم العدول عنها.

[۲] فإنّه برجوع المجتهد إلى التوقّف والفتوى فلا يكون له فى الواقعه فتوى فعلاً،

(مسأله ۳۳) إذا كان هناك مجتهـدان متساويان فى العلم كان للمقلّـد تقليد أيّهما شاء[۱] ويجوز التبعيض فى المسائـل. وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر فى العداله أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

ويكون على العامىّ فعلًا إما الاحتياط فى الواقعه أو الرجوع إلى الأعلم بعـد ذلك المجتهـد على ما تقـدّم سابقاً من تخيير العامىّ بين الاحتياط والرجوع إلى فتوى المجتهد الواجد للشرايط.

التبعيض فى التقليد

[۱] هـذا مبنىّ على ثبـوت التخيير للعـامىّ بين تقليـد أىّ من المجتهـدين المتسـاويين فى العلم مطلقـاً سواء لم يعلم المخـالفه بين فتاويهما فى الوقايع أصـلًا أو علم ذلك ولو بالإجمال، وقـد ذكر هـذا التخيير الماتن قدس سـره سابقاً ولكن قيّده بما إذا لم يكن أحدهما أورع من الآخر واحتاط فى تقليد الأورع. وفى المقام أجاز التبعيض بينهما فى المسائل وقال: إذا كان أحدهما أرجح من الآـخر فى العـداله أو الورع أو نحو ذلـك فالأـولى بـل الأحوط اختياره، وكما ترى لا يكون كلامه فى المقام ظاهراً فى الاحتياط الوجوبىّ، بخلاف ما تقدّم فى مسأله تخيير العامىّ بين تقليد أحد من المجتهدين المتساويين فى العلم.

أقول: لو قلنا بالتخيير وبجواز التبعيض فهـذا القول فيما لم يعلم ولو إجمالاً اختلافهما فى المسائل التى يبتلى بها المكلف صـحيح لاغبـار فيه، وأمّا فى المسائل التى يعلم العامىّ باختلافهما فيها إجمالاً فثبوت التخيير محلّ إشـكال إلّا بناءً على ما ذكرنا سابقاً من إحراز أنّ الشـارع لاـ يريـد العسر، وأن يعمل العامىّ بالاحتياط فى المسائل المشار إليها، لا بالإضافه إلى الاحتمالات فى الواقعه، ولا الاحتياط بالإضافه إلى فتوى كلّ من المتساويين فى الواقعه، فإنّ الاحتياط فى الأول عسر وينافى ما عليه

الشریعه السهله السمحه، والثانی لا وجه له فإنّ مع سقوط فتوی المجتهدین فی واقعه للمعارضه لا یمکن نفی الاحتمال الثالث لما تقرّر فی الاُصول من أنّه لا یمکن نفی الثالث بالـدلاله الالتزامیّه بعد سـقوط المدلول المطابقیّ عن الاعتبار، فلا وجه لما یقال فی وجه الاحتیـاط بین القولین بـأنّه لاـ اعتبـار بفتوی الآـخرین؛ لأـنّ المفروض أنّهمـا بالإضـافه إلی الآـخرین أفضـلان أو أنّ فتواهما تتضمّن الفتوی بأنّ الحکم الثالث غیر ثابت فی الواقعه فتدبّر.

وربّما(۱) یقال: إنّه علی تقـدیر التبعیض فی التقلیـد فاللازم رعایه عدم اسـتلزامه الإتیان بعمل بنحو یکون باطلًا عند کلیهما، کما إذا أفتی أحـدهما بعـدم وجوب السوره بعـد قراءه الحمـد فی الرکعتین الأـوّلتین وبلزوم الإتیان فی الأخیرتین بالإتیان بالتسبیحات الأـربعه ثلاـث مرات، وأفتی الثـانی بلزوم قراءه السوره وکفـایه التسبیحات مرّه، فإنّ العامی إذا قلّـد فی مسأله قراءه السوره بالأوّل وفی التسبیحـات بالثانی فالصـلاه التی یأتی بها بلا سوره وبالتسبیحات بالمرّه لا تصـحّ عنـد کلیهما فهـذا التخییر غیر جایز، وکـذا التبعیض فی الموارد الـتی یکون العمـل متعـدّداً وفی واقعـتین ولکن بینهمـا تلاـزم فی الحکمین وأوجب التبعیض التفکیـک بین المسألتین، کما إذا أفتی أحدهما بوجوب التمام والصوم فی سـفر وأفتی الآخر فیه بالقصـر والإفطار فقلّد العامی الأوّل فی وجوب التمام، والثانی فی لزوم الإفطار، وهکذا فإنّ العلم الإجمالی إمّا ببطلان صلاته أو عدم جواز إفطاره منجّز.

وقد أجبنا عن ذلک وقلنا بجواز التبعیض حتی بالإضافه إلی العمل الواحد فی

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه ۱:۲۵۷ _ ۲۵۸.

مسأله (۶۵) الآتيه حيث قال الماتن قدس سره فيها: فى صوره تساوى المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء كما يجوز له التبعيض حتى فى أحكام العمل الواحد حتّى أنّه لو كان مثلاً ـ فتوى أحدهما وجوب جلسه الاستراحه، واستحباب التثليث فى التسبيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلّد الأوّل فى استحباب التثليث، والثانى فى استحباب الجلسه.

وما قيل من أنّ صلاته بتقليد الأول فى استحباب التثليث، والثانى فى استحباب جلسه الاستراحه تكون باطله عند كلا المجتهدين غير صحيح، فإنّ من يقول ببطلان الصلاه من المجتهدين بترك التثليث فى التسبيحات الأربع يقول بالبطلان مع عدم العذر فى تركها، وكذلك من يقول ببطلانها بترك جلسه الاستراحه يقول ببطلانها فى صوره عدم العذر فى تركها كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد» وليس من يفتى بعدم وجوب جلسه الاستراحه يقيّد عدم وجوبها بصوره الإتيان بالتسبيحات الأربع ثلاثاً، كما أنّه ليس فتوى من يفتى بكفايه الواحده يقيّد كفايتها بصوره الإتيان بجلسه الاستراحه بحيث لولم يأت بالتسبيحات إلاّ مرّه يكون عليه الإتيان بجلسه الاستراحه، وليس على العامىّ إلاّ التقليد عمّن يرى عدم وجوب جلسه الاستراحه والتقليد عمّن يرى عدم وجوب التثليث فى التسبيحات الأربع، كما هو مقتضى جواز التبعيض فى تقليده لتساوى المجتهدين.

نعم، فيما إذا كان الجزء أو القيد ركناً بحيث لا يعذر فيه الجاهل بأن يبطل عمله بالإخلال به على قولى المجتهدين، فمع الإخلال بالركن فى ذلك العمل لم يجز التبعيض، وهذا لا يفرض فى الصلاه لعدم الاختلاف فى أركانها، ويتصوّر فى مثل الحجّ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بإجزاء درك الوقوف الاضطرارىّ المزدلفه يوم

(مسأله ۳۴) إذا قلّد من يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد[۱] فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

العيد وإن لم يدرك الوقوف الاختياريّ والاضطراريّ بعرفه، ولكن كان فتواه عدم كفايه الغسل المستحب فى الطهاره من المحدث بالأصغر، ويرى المجتهد الآخر العكس وأنّ الغسل الاستحبابى يجزى ولا يجزى الوقوف الاضطراريّ من غير درك الاضطراريّ بعرفه والمكلّف أدرك الاضطرارى بالمشعر خاصّه، وعليه فإن أدرك المكلّف الوقوف الاضطرارى بالمشعر خاصّه وأتى بطواف حجه وعمرته بالغسل المستحب من وضوء يكون حجّه باطلاً ـ عند كلا المجتهدين، وفى جواز التبعيض كذلك إشكال لعدم إحراز العاميّ صحه عمله على فتوى واحد منهما.

وأمّا مسأله القصر والصوم فلا تكون من هذا القبيل؛ لأن من يوجب القصر من المجتهدين والإفطار فصلاته قصراً وظيفته عنده والآخر يقول إنّ الصوم وظيفته الواقعيّه، والقائل بالإفطار يقول بصحّه صومه لكونه صائماً جهلاً بوجوب الإفطار عليه.

نعم لو علم العاميّ أنّ وجوب القصر فى الصلاه فى سفر لا ـ يجتمع مع وجوب الصوم فيه يلزم عليه الجمع بين القصر والتمام والصوم فيه والقضاء بعده أو ترك التبعيض؛ لأ ـ نّ علمه الإجمالىّ بعدم اجتماع وجوب القصر مع وجوب الصوم فى السفر المفروض يوجب علمه ببطلان أحد الأمرين من صلاته أو صومه.

[۱] حيث إنّه قدس سره احتاط فى تقليد الأعلم ـ كما تقدّم سابقاً ـ احتاط فى المقام أيضاً فى العدول.

ولكن لا يخفى أنّه لو كان تقليد الأعلم من الأوّل احتياطاً واجباً لا يكون العدول إلى الأعلم فى الفرض من الاحتياط؛ لأنّ ظاهر الفرض وقوع التقليد الأوّل صحيحاً

(مسأله ۳۵) إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمرواً، فإن كانا متساويين فى الفضيله ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلّا فمشكل[۱].

وكان يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم، وبعد وجدان الأعلم منه متأخّراً يحتمل تعيّن تقليد ما قلّده، كما تقدّم فى مسأله عدم جواز العدول عن الحىّ؛ وذلك لا لفتوى ذلك المجتهد بعدم جواز العدول حتّى إلى الأعلم، بل لاحتمال تعيّن الحجّه فى فتاويه فى الوقايع كما أنّ تعيّن الرجوع إلى الأعلم منجّز لوجوب تقليد الأعلم الفعلىّ فعليه الجمع فى المسائل بين فتوى الأعلم السابق والأعلم الفعلىّ فيها.

هذا بناءً على ما ذكره من وجوب الاحتياط فى تقليد الأعلم من المجتهدين، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من عدم اعتبار فتوى غير الأعلم مع الأعلم يتعيّن الرجوع فى المسائل التى يعلم اختلافهما فيها ولو إجمالاً.

[۱] حاصل ما ذكره فى المقام أنّه إذا كان فى البين مجتهدان متساويان فى الفضيله بحيث يجوز للعامىّ تقليد أىّ منهما وقلّد أحدهما باعتقاد أنّه زيد ثمّ بان أنّه عمرو أى المجتهد الآخر، فإن كان العامىّ بحيث لو علم من الأوّل أنّه عمرو كان أيضاً يقلّده ففى الفرض حكم بصحه التقليد، وأمّا إذا كان عالماً بأنه عمرو لم يكن يقلّده فإنّه مشكل فى تحقّق التقليد.

وعبّر فى الصوره الاُولى بأنّ قصد التقليد عن الشخص المزبور فى الفرض الأوّل لم يكن بنحو التقييد بخلاف الفرض الثانى، وهذا نظير ما ذكر فى الاقتداء وأنّ المكلف إذا قصد الائتمام بالإمام باعتقاد أنّه زيد ثمّ ظهر بعد الصلاه أنّه عمرو، فإن كان قصده الائتمام بزيد لا على نحو التقييد بحيث لو كان عالماً من الأوّل أنّ الإمام عمرو كان أيضاً يأتمّ به تصحّ صلاته جماعه، وأمّا إذا كان عالماً بأنّ الإمام عمرو لما كان يأتمّ به فصلاته أو جماعته باطله.

ولكن لا يخفى أنّ القابل للتقييد حقيقه هو الكلّى أى ما كان الفعل كليّاً ولو مع

عـدم كلیّه متعلّقه، كمـا فی متعلّقـات الأوامر والنواهی وغیرهمـا من الأحكام التكلیفیّه والوضـعیّه حیث یمكن لجاعل الحكم أن یجعـل متعلّق حكمه واعتبـاره مطلقـاً أو مقیّـداً، وأمّـا ما صار فعلیّاً فی الخارج بأن تحقّق فیه فلا یتّصف بالإطلاق والتقییـد، بل هو موجود جزئیّ خارجیّ لا محاله.

فـإن كـان ذلـك الموجود الخـارجیّ من الفعـل عنوانه من العنـاوین غیر القصـدیّه ینطبق عنوانه علیه لا محاله، غایه الأمر إذا كان الفاعل الصادر عنه الفعل ملتفتاً إلی عنوانه حین صدوره منه یكون الفعل عمدیّاً، وإن كان غیر ملتفت إلیه بحیث لو كان ملتفتاً لم یصـدر عنه ولم یفعـل یكون خطـأً، وكـذلك إذا كـان ملتفتـاً إلی عنوان الفعـل ولكن لم یلتفت إلی ما وقع ذلك الفعل علیه من المتعلّق له، فلو كان ملتفتاً إلیه كان الفعل المقصود والملتفت إلی عنوانه عمدیّاً وإلاّ كان خطأً، كما إذا قتل شـخصاً بزعم أنّه زید ولكن ظهر بعد ذلك أنّه عمرو بحیث لو احتمل أنّه كان عمراً لم یكن یقتله.

وأمّا إذا كان عنوان الفعل من العناوین القصـدیّه ولم یقصـد ذلك العنوان بفعله لا یكون ذلك الفعل مصداقاً لذلك العنوان، من غیر فرق بین العبادات والمعاملات، وكـذا إذا قصـد العنوان القصـدیّ ولكن انتفی عما ینطبق علیه العنوان القصـدیّ ما یعـدّ قیـداً مقوّمـاً فی انطبـاق ذلـك العنوان، كمـا إذا قصـد إنشـاء الطلاـق لامرأه بتخیّل أنّها زوجته ولكن أخطأ ولم تكن المرأه زوجته بل أجنبیه له، وهذا بخلاف ما إذا تحقّق ذلك القید، فإنّه یكون ذلك الفعل الذی هو عنوان قصدیّ محقّقاً لا محاله، والمفروض فی المقام كـذلك، فإنّ المفروض أنّ الـذی قلّـده بتخیّل أنّه زید فبان أنّه عمرو واجد لتمام الشـرائط المعتبره فی المجتهد، وقد تعلم منه الفتوی وعمل علی طبقه فیكون تقلیداً مجزیاً، ولو كان عالماً بأنّه عمرو لما قلّده من قبیل تخلّف الداعی،

(مسأله ۳۶) فتوی المجتهد یعلم بأحد اُمور: الأوّل: أن یسمع منه شفاهاً، الثانی: أن یخبر بها عدلان، الثالث: إخبار عدل واحد بل یکفی إخبار شخص موثّق یوجب قوله الاطمئنان وان لم یکن عادلاً الرابع: الوجدان فی رسالته، ولابدّ أن تکون مأمونه من الغلط[۱].

وکذا فی مسأله الائتمام بأحد الشخصین الواجدین لشرائط الائتمام فإنه یتحقّق الائتمام ویکون مجزیاً، بخلاف ما لم یکن واجداً لشرائط الائتمام فإنه لعدم تحقّق شرائط الائتمام لم یتحقّق الائتمام، غایه الأمر صلاه المأموم محکومه بالصحه إذا لم یرتکب فی صلاته ما یبطل صلاته الفرادی حتّی حال العذر کتعدّد الرکوع فی رکعه؛ وذلک فإنّ صلاته لم تنقص من صلاه المنفرد إلّا القراءه وتسقط اعتباره عند العذر، ومنه الاعتقاد بصحه ائتمامه.

[۱] وذلک فإنّ السماع من المجتهد شفاهاً تعلّم لفتواه وجداناً إذا کان ما ذکر المجتهد من فتواه صریحاً بحسب المدلول أو کان ظاهراً، والکلام فی اعتبار الظواهر مفروغ عنه فی المقام، وأمّا الثانی یعنی إخبار العدلین بفتواه فإنّه داخل فی البیّنه لفتواه إذا کان إخبارهما به بالسماع من المجتهد، وأمّا إذا لم یکن إخبارهما کذلک أو أخبر عدل بفتواه فهو داخل فی خبر العدل، وقد تقدّم اعتباره فی الأحکام التی منها فتوی المجتهد بالإضافه إلی العامیّ، بل ذکرنا اعتباره فی الموضوعات أیضاً وإن استشکل فیه بعض الأصحاب کالماتن قدس سره ، بل المعتبر فی نقل الحکم خبر الثقه إذا استند فی نقله إلی الحسّ وإن کان بوسائط؛ ولذا التزم الماتن قدس سره فی المقام باعتبار خبر العدل الواحد بل الثقه وإن لم یکن عدلاً، ولکن قیّد الثقه بوصف بقوله: «موثّق یوجب قوله الاطمینان» ولو کان مراده الإیجاب النوعیّ فمفاده اعتبار نفس خبر الثقه، وإن کان مراده الاطمینان الشخصیّ تکون النتیجه اعتبار الاطمینان الناشئ من خبر الثقه، وفی

اعتبار خبر الثقه قولان وكأنه اختار أحد القولين يعنى القول الثانى.

وعلى الجمله كما أنّ قول الإمام عليه السلام طريق إلى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعه والراوى عنه عليه السلام يخبر عن ذلك الطريق كذلك فتوى المجتهد طريق شرعىّ إلى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعه بالإضافه إلى العامىّ، والمخبر بفتوى المجتهد يخبر عن ذلك الطريق المعتبر فى حقّه، فالراوى عن المعصوم لا يروى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعه بالذات، وإنّما يخبر عن طريقه بنقله قول المعصوم. كذلك الراوى لفتوى المجتهد إنما يروى طريقه إلى الحكم الشرعىّ المجعول بنقل فتوى المجتهد ونظره؛ ولذا لم يستشكل الماتن قدس سره فى اعتبار خبر العدل بل الثقه عن المجتهد بفتواه مع أنّه لم يلتزم باعتبار خبر العدل فى الموضوعات بل استشكل فى اعتباره فيها.

وما ذكر فى المتن من تقييد الموثّق بما «يوجب قوله الاطمينان» إن كان من قبيل الوصف التوضيحىّ وبأنّ الموثّق من يوجب قوله الوثوق والاطمينان نوعاً فهو، وإلاّ ـ بأن كان المراد اعتبار الوثوق والاطمينان الشخصىّ من خبره فلا يمكن المساعده عليه؛ لما ذكرنا فى بحث حجّيه الخبر من أنّ خبر الثقه موضوع للاعتبار عند العقلاء فى مقام الاحتجاج والاعتذار، ولا يدور اعتباره مدار الوثوق والاطمينان الشخصىّ وعدمه.

والوجه فى اعتبار أخبار الثقات عند العقلاء هو تنظيم أمر اجتماعاتهم ولا يمكن أن يستند إلى أمر نفسانىّ لا يتمكّن نوعاً من إحرازه، وعدم إحرازه فى مقام الاحتجاج والاعتذار فيما بينهم، كما ذكرنا ذلك فى بحث حجّيه الظواهر أيضاً، حيث لا معنى أن يكون اعتبار ظاهر كلام المتكلّم منوطاً بظنّ السامع والمستمع بمراد

(مسأله ۳۷) إذا قلّد من ليس له أهليّه الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلّد. وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم، وإذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثانى على الأحوط[۱].

المتكلّم وعدم ظنّه، فيكون ظاهر كلامه معتبراً سواء حصل الظنّ منه بالمراد أم لا.

وأمّا ما ذكره قدس سره من «الوجدان فى رسالته ولابد من أن تكون مأمونه من الغلط» فقد ذكر فى بحث حجّيه الظواهر أنّه لا فرق فى اعتبار ظهور الكلام بين أن يكون مكتوباً أو شفهياً، ولابد من إحراز كون ما فى الرساله كتابه فتواه بأن يكون مأموناً من الغلط، كما إذا لاحظ المفتى الرساله فوقّعها بأنّ ما ذكر فيها فتاواه فى المسائل الشرعيّه، واللّه العالم.

[۱] وذلك فإنّ الاستناد فى أعماله السابقه إلى قول من ليس له أهليّه الفتوى لا يكون استناداً فيها إلى الحجّه ولا يعتبر تعلّم قوله تعلّماً للحكم الشرعىّ فى الواقعه التى ابتلى بها، فعلى ذلك يجب تدارك الأعمال السابقه على طبق فتوى المجتهد الفعلىّ إذا كانت فتواه بطلان تلك الأعمال ولا يحكم بإجزائها فى موارد فتواه ببطلانها؛ لأنّ ما ذكرنا سابقاً من الإجزاء فى العبادات والمعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ما إذا كان العامىّ حال العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد الواجد لما تقدّم من الشرائط.

وقد تقدّم أيضاً أنّه مع علم العامىّ باختلاف الفتوى فى الوقايع التى يعلم ابتلاءه بها أو يحتمل ابتلاءه عليه أن يرجع إلى الأعلم، ولو كان علمه بالاختلاف علماً إجمالياً فتقليده عن غير الأعلم فى الفرض غير مجزئ، ويجب العدول إلى الأعلم ويتدارك أعماله السابقه إذا كان منها ما يفتى الأعلم ببطلانه.

(مسأله ۳۸) إن كان الأعلم منحصراً فی شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الإحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلاّ كان مخيّراً بينهما[۱].

نعم لو كـان رجوعه إلى غير الأعلم فيهـا لفتوى الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فلا تحتاج الأعمال السابقه إلى التـدارک، ويحكم بإجزائهـا على القول بالإجزاء بالإضـافه إلى الأعمـال السـابقه فی العبـادات والمعاملات؛ لأنّ المفروض أنّ العامیّ كان مستنداً فی تلک الأعمـال إلى الحجّه، ونظير ذلک مـا إذا كـان آخـذاً بفتوى الأعلم فی أعماله السابقه ثمّ صار غيره أعلم منه، فيجب الرجوع إلى الأعلم الفعلیّ، ولكن يحكم فی أعماله السابقه بالإجزاء.

وما ذكر الماتن قـدس سره من الاحتياط الوجوبیّ فی تقليد الأعلم وكذا فی فرض صـيروره غيره أعلم منه لعلّه يريد صوره عدم العلم بالاختلاف، وإلاّ كما ذكرنا لا اعتبار بقول غير الأعلم مع الأعلم فی صوره العلم ولو بالإجمال باختلافهما فی المسائل التی يبتلی بها العامیّ، وكذا مع العلم الإجمالیّ فی المسائل التی يحتمل الابتلاء بها.

ثمّ إنّ ما ذكره قـدس سره إذا قلّد غير الأعلم وجب عليه العـدول إلى الأعلم على الأحوط، وكذا ما إذا قلّد الأعلم ثمّ صار غيره أعلم، ففی الاحتيـاط المـذكور مع احتمـاله التخيير بين الأعلم وغير الأعلم تأمّـل، خصوصـاً فی الفرض الثانی حيث كانت فتوى الأوّل حجـه فی حقّه ودار الأمر بين بقـائه على الحجّه أو صـيروره الثـانی حجّه، فلابـدّ فی صـوره اختلافهمـا فی الفتـوى الأخذ بالأحوط من قوليهما على ما تقدّم.

نعم فی الفرض الأوّل يجری الاستصحاب فی ناحيه عدم كون فتوى الأوّل حجّه فی حقّه من الأوّل، فالأحوط على مسلكه العدول إلى الثانی.

[۱] لإمكان الاحتياط صورتان: الاُولى أن يفتی كلّ منهما فی المسأله بالتكليف ولكن اختلفا فی متعلّقه كما إذا أفتى أحدهما فی سفر بوجوب القصر، والآخر

بوجوب التمام، كما إذا سافر المكلّف ثمانيه فراسخ ثلاثه ذهاباً وأربعه رجوعاً أو أفتى أحدهما فى كفاره بصوم شـهرين متتابعين تعييناً، والآخر بالتخيير بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، وفى هذا الفرض يجب على العامى الأخذ بالاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، وبالتكفير بشهرين عن الصيام، وذلك إمّا لعلمه إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين أو علمه بقيام الحجّه على وجوب شهرين ولا يعلم بقيام الحجّه على إجزاء إطعام ستين مسكيناً وكونه بدلاً عن صيام شهرين متتابعين، وكما إذا أفتى أحدهما بأن من فات عنه رمى الجمرات يقضيه من الغد، وقال الآخر يقضيه فى ليلته، فإنّه يجب عليه الجمع بين الرمى فى ليلته والرمى من الغد لعلمه بقيام الحجّه على وجوب أحدهما، ولو احتمل عدم وجوب التدارك أصلاً فإنّ هذا الاحتمال لا يزيد على احتمال الخلاف وعدم الإصابه فى سائر الطرق والأمارات المعتبره.

وربّما يتمسّك بأصاله الاشتغال وأنّ مقتضاه الجمع بين الفتويين فى العمل والأخذ بالأحوط منهما؛ لأنّ العلم الإجمالىّ للعامىّ بثبوت التكاليف فى الوقايع التى يبتلى بها مقتضاه الاحتياط فى جميع الصور المتقدمه، بل عليه الاحتياط حتى فيما إذا احتمل التكليف إلاّ فى مورد أحرز الحجّه على نفى التكليف فيه، كما إذا أفتى فى واقعه كلّ من المجتهدين اللذين لا يحرز الأعلم منهما بعدم التكليف، بخلاف ما إذا أفتى أحدهما بالتكليف، وأفتى الآخر بعدمه حيث إنّ مع اشتباه الحجّه بلا حجّه من الفتويين لا يحرز قيام الحجّه على نفى التكليف.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بالعمل بالفتويين أو الأخذ بأحوط القولين، وأمّا إذا لم يمكن الاحتياط كذلك، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب فعل والآخر بعدم جوازه أو أفتى أحدهما بوجوب الإفطار والآخر بوجوب الصوم فيتخيّر العامىّ فى

(مسأله ۳۹) إذا شکّ فی موت المجتهد أو فی تبدّل رأیه أو عروض ما یوجب عدم جواز تقلیده، یجوز له البقاء إلی أن یتبیّن الحال[۱].

العمل بأحدهما لکفایه الامتثال الاحتمالیّ بعد فرض عدم تمکّنه من الموافقه القطعیّه بالعمل بالفتویین.

وربّما(۱) یقال فی الفرض بتقدیم فتوی من فیه ترجیح کما إذا کان فی أحدهما المعیّن ظنّ بأنّه الأعلم، ولعلّ ذلک للنزول من الموافقه الظنّیه بعد عدم التمکّن من الموافقه القطعیّه.

وفیه أنّ العلم باعتبار أحد الفتویین لا یزید علی العلم الوجدانیّ بثبوت أحد التکلیفین، فمع کون المقام من دوران الأمر بین المحذورین لا یکون العلم بثبوت الحرمه أو الوجوب بیاناً لأحدهما المعیّن، والعلم باعتبار الفتوی بالحرمه أو الوجوب لا یزید علی العلم بأحدهما، کما أنّ الظنّ بأحدهما بعینه لا أثر له فکذلک العلم باعتبار أحد الفتویین، ولا تقاس المسأله بما إذا کان أحد المجتهدین بعینه أعلم من الآخر احتمالاً بأن علم إما أنّه أعلم أو متساویین فبناءً علی التخییر فی المتساویین یتعیّن تقلید ما هو محتمل أعلمیّته من الآخر فی موارد العلم بخلافهما ولو کان المعلوم کذلک بالعلم الإجمالی.

وعلی الجمله الظنّ إنّما یعتبر فی الحجّه فی دوران أمر الحجّه بین التعیین والتخییر کما یعتبر الظنّ بالأهمیّه فی مقام التکلیفین المتزاحمین.

[۱] وذلک للاستصحاب فی حیاته وسائر أوصافه التی تکون دخیله فی جواز البقاء علی تقلیده، وبما أنّ الشبهه موضوعیّه لا یجب الفحص من بقاء حیاته أو سائر

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه ۱:۲۶۸.

(مسأله ۴۰) إذا علم أنّه كـان فى عباداته بلا تقليـد مـدّه من الزمان ولم يعلم مقـداره، فإن علم بكيفيّتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهـد الذى يكون مكلّفاً بالرجوع إليه فهو، وإلاّ فيقضـى المقدار الذى يعلم معه بالبراءه على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقّن[۱].

الأوصاف، بل يبنى على بقائها حتى يتبيّن الحال.

نعم على العاميّ إحراز جواز البناء على هذا البقاء من غير ناحيه فتوى ذلك المجتهد المشكوك بقاؤه على الأوصاف.

[۱] إذا اتّفق للعاميّ المفروض فى المسأله العلم بأنّ أعماله السابقه كانت موافقه للوظيفه الواقعيّه وفرض الإتيان بها بقصـد التقرّب فلا ـ ينبغى التأمّـل فى عـدم لزوم تـداركها؛ لأنّ التقليـد لم يكن شـرطاً فى صـحّه العبـادات بـل طريقاً إلى إحراز امتثال التكاليف المتعلّق بها، وكـذا إذا علم أنّها تكون مطابقه لفتوى المجتهد الذى تكون وظيفته فى لزوم تداركها وعدمه الرجوع إليه فعلاً، فإنّه مع فتوى المجتهـد الفعليّ بمـا ينطبق على أعماله السابقه لا موضوع لتـداركها حتّى فيما إذا كانت بعض تلك الأعمال باطله على فتوى المجتهد الذى كان على العاميّ الرجوع إليه فى تلك الأعمال، فإنّ فتوى المفتى تعتبر طريقاً إلى التكليف والحكم الشرعيّ فى الواقعه بنحو القضـيّه الحقيقيّه من أوّل الشـريعه، وإذا سـقطت فتوى المجتهـد عن الاعتبـار لموته أو غيره أو لم يكن معتبراً فى حقّه لعدم تعلّمه منه وعدم الاستناد إليه فى مقام العمل يكون الطريق إلى تلك القضيه الحقيقيّه فتوى المجتهد الذى عليه الرجوع فعلاً ـ؛ ولـذا ذكرنا أنّ مقتضـى القاعـده تـدارك الأعمال السابقه على طبق فتوى من يعتبر فتواه فعلاً حتى فيما إذا كان متعلّماً من المجتهـد السابق وكان مسـتنداً إلى فتواه حين العمل، وإنّما التزمنا بالإجزاء للعلم بأنّ الشارع لا يريـد تـدارك عباداته السابقه فيما إذا احتمل

صحتها واقعاً وكان حين العمل مستنداً إلى فتوى من كانت فتواه معتبره فى حقّه، وكذلك الحال فى عقوده وإيقاعاته السابقه، وأمّا إذا لم يستند حين العمل بذلك الفتوى فالإجزاء فيها خارج عن مورد العلم به، فلابدّ من تداركها على فتوى المجتهد الذى تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً.

نعم يفصّل فى المقام بأنّه لا ـ يحتاج إلى التدارك فى العبادات التى يكون تداركها بالقضاء، فإنّه يكفى فيها احتمال مطابقتها للواقع حال العمل أو صحّتها واقعاً، فلا يجب فيه القضاء بخلاف ما إذا اُحرز بطلانها بحسب فتوى المجتهد الذى يرجع إليه فعلاً لإخلاله فيها بما يوجب قضاءها، كالإخلال ببعض الأركان فى الصلاه أو الإخلال بسائر الأجزاء وتركها مع احتمال اعتبارها حال العمل حيث لا مجرى لحديث «لا تعاد» مع احتمال الاعتبار والإخلال حال العمل.

وعلى الجمله موارد لزوم القضاء إحراز الفوت وجداناً أو بطريق معتبر فعلاً ـ فمع عدم إحرازه كذلك كما إذا لم يخلّ بصلاته حال عدم تقليد فى أركانها ولا فى سائر الأجزاء وشرايطها إلّا نسياناً أو غفله فيكون مقتضى حديث «لا تعاد» الحكم بصحّتها، بخلاف ما إذا أخلّ فى الأركان أو فى الأجزاء والشرائط التى كان يحتمل حال العمل اعتبارها ومع ذلك لم يكن يراعيها، فإنّه يجب عليه تدارك تلك الصلوات، وكذا الحال فى سائر العبادات التى يحرز فوتها بفتوى المجتهد الذى يجب الرجوع إليه فعلاً. وأمّا إذا شكّ فى فوتها لعدم علمه بكيفيه عمله فى ذلك الحال فلا يجب قضاؤها لأنّ الشكّ فيه من الشكّ فى التكليف فعلاً.

وقد ذكر النائينى قدس سره (١) اختصاص حديث «لا تعاد» بالناسى حيث إنّ المكلف

١ـ ١) كتاب الصلاه للمحقّق الآملى ٣:٥.

حال صلاته وإخلاله فيها جهلاً كان مكلّفاً بالإتيان بالصلاه التامّه كما هو مقتضى التكليف الواقعىّ غير المقيّد بالعلم والجهل بالجزئيّه والشرطيّه، فالمكلّف الجاهل والمخلّ بالجزء أو الشرط جهلاً مكلّف عند إخلاله كقبل الإخلال، وبعده مكلّف بما كان مكلّفاً به، بخلاف الناسى فإنّه حين نسيانه لا يكون مكلّفاً بالصلاه التامّه لنسيانه الجزء والشرط وبعد تذكّره وزوال نسيانه يتوجه إليه التكليف بالإعاده أو عدمها، بخلاف الجاهل قاصراً أو مقصّراً فإنّه حين العمل يكون مكلّفاً بالصلاه التامّه على ما تقدّم.

أقول: لا يختصّ ما ذكره قدس سره بالناسى بل يجرى فى حقّ المقصّر الذى كان غافلاً عن اعتبار شىء فى الصحه حيث إنّ التكليف بالواجد له لغفلته ساقط فى حقّه فلا يختص الأمر بالإعاده فى حقّ الناسى.

لا يقال: إذا كان غفله المكلّف عن اعتبار شىء فى الصلاه ناشئاً عن ترك التعلّم فلا يكون المكلّف معذوراً فى تركه فى الصلاه.

فإنّه يقال: هذا لا يمنع عن الحكم بصحه الصلاه التى أتى بها حال غفلته إذا لم يكن الإخلال فى أركانها.

أضف إلى ذلك أنّ الغافل الذى لم يكن له سبيل إلى معرفه جميع ما يعتبر فى الصلاه وكان معتقداً صحّه ما أتى به حال العمل فيدخل فى حديث «لا تعاد»، فإنّه يجرى فيه ما ذكره قدس سره فى الاستظهار من حديث «لا تعاد».

أضف إلى ذلك أنّ مفاد حديث «لا تعاد» ليس تكليفاً نفسيّاً بل هو إرشاد إلى بقاء التكليف الواقعىّ عند الإخلال بما ذكر فى المستثنى وعدم بقائه مع الإخلال بما يدخل فى المستثنى منه، وأنّ التعبير بالإعاده وعدمها لفرض أنّ المكلف حين

العمل يأتی بما يعتقد أنّه وظيفته؛ ولذا لا يشمل الجاهل المقصّر الذی يحتمل عند الإتيان أنّ عمله ناقص وفيه خلل من حيث بعض الأجزاء والشرايط أو ارتكاب المانع مع تمكّنه من الإتيان بصلاته صحيحه ولو بالتعلّم، مع أنّ الالتزام بشمول حديث لهذا الجاهل المقصّر يوجب حمل بعض الخطابات الوارده فی الأجزاء والشرائط والموانع للعمل على الفرد النادر كقوله عليه السلام : «من تكلّم فی صلاته متعمّداً فعليه إعاده الصلاه»(۱) فإنّه على تقدير شمول «لا تعاد» للمقصّر الذی يحتمل عند التكلّم فی صلاته بطلانها يلزم حمل الخطاب المذكور على العالم المتعمّد، وصدوره من العالم المتعمّد المريد للامتثال نادر.

والمتحصّل مما ذكرنا أنّ الجاهل إذا لم يعلم كيفيّه عمله واحتمل صحته واقعاً لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ الموضوع لوجوبه فوت الفريضه فی وقتها، ومقتضى الاستصحاب فی عدم الفوت ولا أقل أصاله البراءه عن تكليف القضاء عدم وجوبه.

نعم لا تجری فی حقّ العامیّ الجاهل حال العمل أصاله الصحّه فی عمله أی قاعده الفراغ فإنّ العامی المفروض يحتمل إخلاله بالعمل جهلاً لا بطروّ الغفله حال العمل على ما قرّر ذلک فی بحث قاعده الفراغ، كما أنّ الاستصحاب فی عدم الإتيان بالواجب عليه فی وقته لا يثبت فوت ذلک الواجب.

وممّا ذكر يظهر أنّه على العامیّ تدارک معاملاته السابقه إذا احتمل الخلل فيها على طبق فتوى المجتهد الذی يجب الرجوع إليه فعلاً. وعلى ما ذكرنا كلّما دار أمر القضاء بين الأقلّ والأكثر يكتفی بالأقلّ؛ لأصاله عدم فوت الزائد أو لأصاله البراءه عن

۱- ۱) وسائل الشيعه ۸:۲۰۶، الباب ۴۴ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، الحديث ۳.

(مسأله ۴۱) إذا علم أنّ أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها

وجوب قضاء الزائد.

ولكن ربّما يقال فى الدوران بين الأقل والأكثر لزوم القضاء بمقدار يعلم الفراغ، وعن بعض بمقدار يظنّ بالفراغ، وقد ذكر فى وجه ذلك أنّ فى مورد دوران التكليف بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين تجرى البراءه عن التكليف الزائد، كما إذا أتلف مال زيد وتردّدت قيمته بين الأقلّ والأكثر، أو علم بعد شهر رمضان أنّه أفطر الصيام فى مرضه ودارت تلك الأيام بين الثمانيه وبين العشره، أو أنّه استيقظ من نومه وتردّد أنّه نام تمام وقت صلاتين أو يوماً واحداً بتمامه، ففى مثل ذلك لا ينبغى التأمّل فى الاكتفاء بالأقلّ، وأمّا إذا تردّد التكليف المنجّز السابق بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علم أنّه لم يصلّ أيّاماً وتردّد فى تلك الأيام بعد ذلك بين الأقل والأكثر فإنّه يجب عليه الاحتياط، وذلك فإنّ كلّ يوم ترك فيه الصلاه فقد تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم، وكذا الحال فيما إذا تركها فى اليوم الثانى تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم أيضاً، وهكذا فإنّ هذا المكلّف إذا اقتصر بعد ذلك بمقدار الأقلّ يحتمل مخالفه بعض التكاليف المنجّزه فى حقّه من السابق، ونظير ذلك ما إذا استدان من زيد تدريجاً وبعد ذلك تردّد فى ما استدانه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه لا تجرى البراءه فى ناحيه الأكثر حيث إنّه كان مكلّفاً بأداء كلّ دين بالتكاليف المنجّزه من السابق فيحتمل عدم سقوط بعضها عن عهدته بأداء الأقلّ والعامىّ الذى ترك التقليد عمداً من هذا القبيل.

ولكن لا يخفى ما فيه، أوّلاً: لعدم اندراج المقام فى الكبرى المذكوره حيث إنّ المكلّف لا يعلم بكيفيّه أعماله السابقه الصادره فى ذلك الزمان ويحتمل انطباق تلك

كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحّه[١].

الأعمال على طبق فتوى المجتهد الذى يجب عليه الرجوع إليه فعلاً.

نعم إذا علم أنّ ما أتى به سابقاً كان مخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً وتردّد بعد ذلك فى مقداره بين الأقلّ والأكثر فيمكن أن يقال: مقتضى ما تقدم هو الاحتياط.

وثانياً: أنّ التكليف فى دوران الواجب الاستقلالىّ بين الأقل والأكثر هو تنجّز الأقلّ والرجوع إلى البراءه فى الأكثر من غير فرق بين الموارد؛ لأنّ تنجّز التكليف وإن كان بالعلم إلاّ أنّ بقاء تنجّزه إنّما هو ببقاء ذلك العلم على ما قرّر فى بحث اعتبار العلم والاعتقاد.

إجراء أصاله الصحه فى تقليده السابق

[١] الشكّ فى صحّه تقليده السابق من حيث الصحّه وعدمها يكون فى فروض:

الأوّل: أن يشكّ فى أنّ من قلّده سابقاً، بأن تعلّم منه الفتوى وعمل بها هل كان واجداً للصفات التى تعتبر فى ناحيه من يرجع إليه العامىّ ليكون العمل بفتاواه مجزياً فيما إذا كان فتوى من يرجع إليه فعلاً مخالفاً لفتوى ذلك المجتهد الذى كان يقلّده؟

الثانى: أن يشكّ فى الطريق الذى اعتمد عليه فى التقليد فى السابق هل كان من الطرق المعتبره فى تشخيص المجتهد الواجد للشرائط أو كان اعتماده فى تقليده السابق بغير تلك الطرق؟

الثالث: أن يشكّ فى كلا الأمرين من كونه واجداً للصفات المعتبره فى أخذ الفتوى منه وكون أخذه منه الفتاوى للاعتماد على الطرق المعتبره فى تشخيص من يرجع إليه والأخذ منه أم لا.

ويكون غرضه من إحراز صحه تقليده منه إحراز الإجزاء فى أعماله السابقه

التی وقعت علی طبق فتاوی ذلک المجتهد، واُخری یکون غرضه إحراز صحه البقاء علی تقلیده کما إذا مات ذلک المجتهد وکان من یرجع إلیه فعلاً فی تعلّم الفتوی شخص آخر أو عدم جواز رجوعه إلی حیّ آخر إذا کان الحیّ الآخر الفعلیّ واجداً لما یعتبر فی التقلید عنه.

فإن کان غرضه إحراز الإجزاء فی أعماله السابقه الصادره عنه علی طبق فتاوی المجتهد السابق وقلنا بالإجزاء فی تلک الأعمال فیترتّب علیها الإجزاء فی صورتین:

الاُولی: أن یکون تقلیده سابقاً عنه للاعتماد فی تقلیده علی الطرق المعتبره فی تشخیص من یجوز أو یجب تقلیده من زمان تقلیده.

والثانیه: إحرازه فعلاً بتلک الطرق أنّه کان فی زمان الأخذ منه والعمل واجداً لتمام شرائط التقلید وإن کان فی السابق معتمداً علی غیر تلک الطرق، وحیث إنّ إحرازه فعلاً کون ذلک المجتهد الذی أخذ فی السابق منه الفتوی کان کذلک یکفی فی إحراز الإجزاء، بل وفی جواز البقاء إذا مات علی تلک الفتاوی التی تعلّمها، وعدم جواز العدول مع عدم موته إلی الحیّ الفعلی ولو کان مساویاً معه فی الفضیله، لا یکون فی البین موضوع لأصاله الصحه فی تقلیده السابق، کما لا یکون موضوع لأصاله الصحه فیما إذا لم یحرز أنّه کان علی الأوصاف المعتبره وعلم أنّه کان عند تقلیده سابقاً غیر معتمد علی الطرق المعتبره فی تشخیص الأعلم واجداً للأوصاف؛ لأنّه مع إحراز الغفله فی تقلیده السابق أو احتمال تعمّده فیه الخلل لا مجری لأصاله الصحه علی ما تقرّر فی محلّه.

نعم یبقی ما إذا احتمل صحه تقلیده عنه سابقاً بالاعتماد علی الطرق المعتبره فی تشخیصه وجدانه الصفات وإن کان لا یتذکر بذلک فعلاً، فإنّه تجری فی تقلیده

(مسأله ۴۲) إذا قلّد مجتهداً ثمّ شكّ فى أنّه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص[۱].

أصاله الصحه ويبقى على تقليده فى تلك المسائل التى تعلّمها إذا لم يثبت الحىّ الآخر أو الحىّ الفعلىّ أعلم منه وأفضل.

وعلى الجمله فصحه التقليد السابق تحرز إمّا بأن يعتمد العامىّ على الطرق المعتبره فى تشخيص من رجع إليه فى تعلّم الفتوى زمان التقليد والعمل أو بعد ذلك، وأمّا مع عدم اعتماده عليها كذلك فمجرّد احتمال كونه واجداً لتمام الصفات لا يجدى فى صحّته إذا لم يحرز بعد ذلك أيضاً كونه واجداً لها. هذا كلّه بناءً على الإجزاء وعدم لزوم الاحتياط فى موارد الاختلاف.

[۱] إذا كان الشكّ فى كونه جامعاً للشرائط بقاءً؛ لاحتمال زوالها بعد أن كان جامعاً لها فلا ينبغى التأمّل فى جواز البناء على بقائه على تلك الشرائط، فإنّ ذلك مقتضى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات عند الشكّ فى بقائها وقد تقدّم ذلك، وأمّا إذا أحرز زوالها أو بعضها واحتمل بقاء فتواه السابق الذى تعلّم منه حال استجماعه الشرايط فقد تعرّضنا لذلك فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت، وذكرنا أنّه يمكن اعتبار فتوى من كان مستجمعاً للشرائط حتى بعد زوالها فيما إذا صدرت الفتوى أو كان تعلّمه منه قبل زوالها، كما هو الحال فى اعتبار الخبر عن المعصوم عليه السلام بالأحكام الشرعيّه أو الخبر والشهاده على الموضوعات قبل زوال وصف العداله والثقه عن الراوى، فإنّ زوال الوصف عن الراوى والشاهد فيما بعد لا يوجب سقوط خبره أو شهادته عن الاعتبار، بل يمكن التشبّث فى إثبات ذلك فى الفتوى أيضاً بعد زوال بعض الأوصاف عن المفتى كالحياه ببعض الإطلاق فى الأخبار الوارده فى الإرجاع إلى بعض الفقهاء من الرواه، إلاّ أنّه قد بيّنا أنّه لا يمكن الالتزام ببقاء

فتوى المفتى على الاعتبار بعد زوال بعض الأوصاف عنه مما يكون اتّباع فتواه بعد زواله مهانه فى الدين والمذهب.

وإذا اعتقـد العاميّ كون مجتهـد واجـداً لتمام الأوصاف المعتبره فى اعتبار فتواه كالأعلميّه فى المسائل الخلافيّه بين العلماء وقلّده فيها ثمّ شكّ فى صحه اعتقاده السابق واحتمل خطأه نظير الشكّ السارى فيتعيّن فى الفرض الفحص وإحراز صحه اعتقاده، ومراد الماتن قدس سره فى حكمه بوجوب الفحص هذا الفرض كما أشرنا إلى ذلك آنفاً حيث إنّ قاعده اليقين لا دليل على اعتبارها.

وقد ذكرنا عند التعرّض للأخبار الوارده في الاستصحاب(۱) أنّ دعوى ظهور بعض تلك الأخبار فى قاعـده اليقين فيكون دليلاً على اعتبارهـا أيضـاً، لا يمكن المساعـده عليها فإنّ قوله عليه السـلام : «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»(۲) وإن قيل بظهوره فى القاعـده حيث إنّ دخول (الفاء) على (شكّ) الـدالّه على حصول الشكّ بعـد اليقين مع حذف متعلّقهما الظاهر فرض اتحـاد متعلّقهمـا من جميع الجهـات لا ينطبق إلاّ على قاعـده اليقين؛ لأنّه لا يعتبر فى الاستصـحاب حصول الشكّ بعـد اليقين، بل المعتبر فيه سـبق المتيقن على المشـكوك وإن كـان الشـكّ حاصـلاً قبـل اليقين ولا يمكن فى الاستصـحاب اتحاد متعلّقى اليقين والشـكّ من جميع الجهـات، بل يكون متعلّق اليقين سابقاً وبقاؤه مشـكوكاً، بخلاف قاعـده اليقين حيث يكون نفس اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً مع اتحاد متعلّقهما من جميع الجهات.

۱- ۱) دروس فى مسائل علم الاُصول ۵: ۱۶۹ و ۱۷۰.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱:۲۴۶ _ ۲۴۷، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶.

(مسأله ۴۳) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ[۱].

والوجه فى عدم المساعده على الدعوى المذكوره أنّ صدر الخبر مع قطع النظر عن ذيله وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الذيل وهو: «فليمض على يقينه»، قرينه على أنّ المراد منه أيضاً الاستصحاب حيث إنّ ظاهره المضى على يقينه الموجود حال المضىّ، وهذا يكون فى الاستصحاب؛ لأنّ اليقين والشكّ فى موارد الاستصحاب يجتمعان فى زمان الحكم بالبقاء لاختلاف متعلّقهما من حيث الحدوث والبقاء.

وعلى الجمله دخول (كان) على (يقين) بلحاظ المتيقّن حيث إنّ زمانه بالإضافه إلى زمان الشكّ ماضٍ غالباً فى موارد الاستصحاب ولا يوجب تقييداً فى سائر خطابات الاستصحاب المطلقه من هذه الجهه كقوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما انقضه بيقين آخر»(۱).

[۱] إن كان عدم أهليّته للإفتاء لفقده ملكه الاجتهاد وعدم معرفه الأحكام فى المسائل من مداركها الشرعيّه فلا ينبغى التأمّل فى حرمه إفتائه؛ لأنّه يدخل فى الافتراء على اللّه كما إذا بيّن الحكم الشرعىّ بالاستحسان والقياس والتأويل بذهنه القاصر، ويدخل فى قوله سبحانه: «ءاللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون»(۲) حيث إنّه سبحانه عدّ ما نسب إليه بلا إذن وحجّه فى الافتراء على اللّه سبحانه.

وفى صحيحه أبى عبيده قال: قال أبو جعفر عليه السلام : «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من اللّه لعنته ملائكه الرحمه وملائكه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(۳).

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۲۴۵، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

۲- ۲) سوره يونس: الآيه ۵۹.

۳- ۳) وسائل الشيعه ۲۷:۲۰، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى الحديث الأول.

وفی صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبداللّه علیه السلام : «إیّاک وخصلتین ففیهما هلک من هلک، إیّاک أن تفتی الناس برأیک أو تدین بما لا تعلم»(۱) وفی معتبره السکونی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «یعذّب اللّه اللسان بعذاب لا یعذّب به شیئاً من الجوارح، فیقول: ربّ عذّبتنی بعذاب لم تعذّب به شیئاً، فیقال له: خرجت منک کلمه فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفک بها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهک بها الفرج الحرام، وعزّتی لأُعذّبک بعذاب لا اُعذّب به شیئاً من جوارحک»(۲) إلی غیر ذلک.

وأمّا إذا کان عدم أهلیّته للفتوی من سائر الجهات مع علمه بالحکم الشرعیّ الکلیّ من مدارک الأحکام علی ما هو طریق الاستنباط منها، ففی مثل ذلک مما یکون نظره وفتواه حجّه فی حقّ نفسه فلا بأس بإظهار نظره وفتواه فی نفسه، فإنّه من الفتوی بعلم ولیس من الإفتاء بالرأی والتأویل والاستحسان إلاّ أنّه قد یلتزم بحرمته؛ لکون إفتائه إغراءً للجاهل وإضلالاً له لعدم اعتبار فتواه بالإضافه إلی غیر نفسه، وهذا فیما کان السائل أو السامع عنه جاهلاً بسائر شرایط العمل بالفتوی، وکانت الفتوی بحیث تتضمّن دعوه السائل والجاهل إلی العمل بفتواه، وأمّا إذا أظهر للجاهل شرائط العمل بفتوی المفتی ولم یتضمّن افتاؤه العمل به، کما إذا قال الحکم الشرعیّ فی الواقعه بنظری هذا، فمجرّد ذلک لا حرمه فیه؛ لأنّه صدق وفتوی بعلم ولیس فیه دعوه إلی العمل به إذا کان المخاطب عالماً بشرائط اعتبار الفتوی.

وأمّا إذا لم یکن عالماً بها فعلیه أن یعلمه شرائط العمل به من غیر أن یظهر بأنّه

۱- ۱) المصدر السابق: ۲۱، الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر السابق: الحدیث ۴.

واجدها وإلّا كان كذباً.

وأمّا القضاء ممن ليس أهلاً ـ له فقد يقال بحرمه تصدّى القضاء بين الناس، ولو كان عالماً بموازين القضاء وكان قضاؤه على طبقها، ولكن كان فاقداً لبعض ما يعتبر فی القاضی من الصفات، ولا يقاس بالإفتاء ممّن يعلم الأحكام من مداركها ولكن كان فاقداً لشرائط التقليد منه، والفرق فی ذلک أنّه يظهر من الروايات حرمه القضاء ممّن يكون فاقداً للوصف المعتبر فی القضاء وأنّه لا ـ يجوز القضاء إلاّ ـ ممّن ثبت الإذن له فيه، وفی صحيحه سليمان بن خالد عن أبی عبداللّه عليه السلام : «اتّقوا الحكومه فإنّ الحكومه إنّما هی للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبیّ أو وصیّ نبیّ»(۱) فإنّ مقتضاه أنّه لا يجوز التصدّی للقضاء بين الناس لغير النبیّ أو وصیّ النّبیّ، فيرفع اليد عن مقتضاها فيما إذا ثبت له الإذن من النبیّ أو الوصیّ ولو كان الإذن عامّاً على ما نطقت به مقبوله عمر بن حنظله وغيرها مما يأتی.

وعلى الجمله القضاء فی المرتبه الاُولی إنّما هو للنبیّ والوصیّ وفی المرتبه الثانيه من كان مأذوناً فی القضاء بين الناس من قبل أحدهما ولو كان بإذن عامّ، ويبقى غير من لم يثبت فی حقّه الإذن تحت المنع المستفاد من الحصر الوارد فی الصحيحه. وبتعبير آخر الإفتاء هو بيان الحكم الشرعیّ الكلیّ المجعول بنحو القضيه الحقيقيّه كقول المجتهد: الخمر نجس، وعصير الزبيب بعد غليانه أيضاً حلال، وبيع المكيل والموزون بلا كيل ولا وزن باطل . . . إلى غير ذلک. وأمّا القضاء أی فصل الخصومه هو تعيين حكم جزئیّ فی الواقعه وإنشاؤه ثبوته فی الواقعه، كقوله فی المترافعين إليه فی

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۱۷، الباب ۳ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۳.

قضیه دعوی الدین: إنّ فلاناً مدیون لفلان وعلیه إفراغ ذمته . . . ونحوها، وهذا لا یجوز التصدّی له إلاّ ممّن کان جامعاً للشرائط والأوصاف المعتبره فی القاضی.

نعم بیان أنّ مقتضی موازین أن یحسب فلان مدیوناً لفلان من غیر أن ینشأ الحکم ممّن یکون عالماً بموازین القضاء ولم یکن واجداً لما یعتبر فی القاضی لا یکون من التصدّی للقضاء ولا یحسب قوله قضاءً، وهذا بخلاف التصدّی للقضاء وإنشاء الحکم فإنه لا یجوز؛ لما تقدّم، ویؤیّده ما ورد من قول علی علیه السلام مخاطباً لشریح: «یا شریح! قد جلست مجلساً لا یجلسه إلاّ نبیّ أو وصیّ نبیّ أو شقیّ»(۱).

ویدلّ علی عدم جواز الترافع إلی غیر الواجد للشرائط ما ورد فی النهی عن الترافع إلی قضاه الجور، وفی معتبره أبی خدیجه سالم بن مکرم: «إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور، ولکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا، فاجعلوه بینکم فإنّی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا إلیه»(۲) فإنّ ظاهرها أنّ جواز القضاء بین الناس ومشروعیّته یکون بجعلهم ولو کان بجعل وإذن عامّ، وهذا الجعل ثابت فی حقّ من یکون من أهل الإیمان ویعرف جمله من قضایاهم علیهم السلام کما فی هذه المعتبره: «من کان منکم قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً»(۳) کما ورد فی مقبوله عمر بن حنظله الوارد فیها السؤال عمّن ترفع إلیه المرافعه عند الحاجه إلی القضاء وفصل

۱- ۱) المصدر السابق: الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر السابق: ۱۳، الباب الأول، الحدیث ۵.

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱:۳۴، الباب ۲ من أبواب مقدمه العبادات، الحدیث ۱۲.

الخصومه بعد بيان عدم جواز رفعها إلى قضاه الجور.

والحاصل أنّ التصدّى للقضاء بين الناس ممّن لا يكون واجداً للصفات المعتبره فى القاضى والمراجعه إليه فى المرافعات أمر محرّم، ولا يكون قضاؤه نافذاً.

نعم مجرّد بيان الحكم الجزئيّ فى الواقعه بنحو الإخبار به من العالم به على طبق موازين القضاء من غير أن ينشأ ذلك الحكم بقصد أن يتّبعوه فلا دليل على حرمته، كما إذا قال: الحكم الشرعيّ فى هذه الواقعه على طبق موازين القضاء ينبغى أن يكون كذا.

ثم ينبغى الكلام فى المقام فى اعتبار الاجتهاد فى القاضى فى جواز قضائه ونفوذه بأن يكون عالماً بالأحكام الشرعيّه من مداركها بطريق متعارف مألوف بين العلماء، أو كفايه العلم بها ولو من طريق التقليد الصحيح فخصوص العلم بطريق الاجتهاد غير معتبر، فالمنسوب إلى المشهور اعتباره، وعن جماعه منهم صاحب الجواهر قدس سره (1) كفايه علم القاضى ولو بطريق التقليد الصحيح، فلا يعتبر فى جواز القضاء ونفوذه عنده إلاّ علم القاضى بما يقضى بالحجّه المعتبره عنده ولو أفتى المفتى بأنّه فى اختلاف المالك ومن تلف المال عنده من غير تفريط فقال المالك: إنّه كان قرضاً، وقال من تلف المال عنده: إنّه كان وديعه، إذا لم يكن لمن يدعى الوديعه بيّنه على أنّه كان وديعه، يحلف المالك على عدم الوديعه أو كونه قرضاً ويأخذ بدل التالف، ووقع الخلاف كذلك بين اثنين وترافعا عند من يعلم ولو بالتقليد يجوز له القضاء بذلك. واستدلّ على ذلك بالآيات والروايات كقوله تعالى: «وإذا حكمتم بين

۱- ۱) جواهر الكلام ۱۵:۴۰ فما بعد.

الناس أن تحكموا بالعدل»(۱) وقوله: «يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم ألّا تعدلوا اعدلوا»(۲) ومفهوم قوله سبحانه: «ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأُولئك هم الفاسقون»(۳).

واستدلّ من الروايات بما ورد في: أنّ القضاه أربعه وأنّ ثلاثه منهم في النار، وواحد في الجنه وهو رجل قضى بالحقّ وهو يعلم(۴). وبما ورد في خبر أبي خديجه عن أبي عبداللّه عليه السلام : «اجعلوا بينكم رجلاً ـ قد عرف حلالنا وحرامنا»(۵) وفي معتبرته قال أبو عبداللّه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي جعلته حاكماً فتحاكموا إليه»(۶) وصحيحه الحلبي قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السلام : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه في الشيء فيتراضيان برجل منّا، فقال: ليس هو ذلك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»(۷) إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى أنّ الآيه الشريفه بعنوان القضيه الشرطيّه ناظره إلى لزوم رعايه العدل في الحكم وعدم الانحراف عنه، وأمّا أيّ شخص له ولايه الحكم والقضاء

۱- ۱) سوره النساء: الآيه ۵۸.

۲- ۲) سوره المائده: الآيه ۸.

۳- ۳) سوره المائده: الآيه ۴۷.

۴- ۴) وسائل الشيعه ۲۷:۲۲، الباب ۴ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۶.

۵- ۵) المصدر السابق :۱۳۹، الباب ۲، الحديث ۶.

۶- ۶) المصدر السابق: ۱۳، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ۵.

۷- ۷) وسائل الشيعه ۲۷:۱۵، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ۸.

فلا تدلّ على تعيينه.

وأمّا الآيه الثانيه فهى ظاهره فى حثّ الناس على الاستمرار والمداومه على إقامه القسط والعدل سواء كان فى القضاء والشهاده أو غيرهما، ولكن لا ـ دلاـله لها على شرائط نفوذ القضاء أو الشهاده؛ ولـذا يمكن الاستدلال بالآيه على وجوب الشهاده على كلّ شخص يعلم الحقّ ولكن لا تدلّ على نفوذ شهادته.

وعلى الجمله ظاهر مقبوله عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد فى ولايه القضاء ونفوذ الحكم، كما هو مقتضى موردها من كون الشبهه فى قضيه المنازعه المفروضه فيها حكميّه، وكلّ من الحاكمين فقيهاً يستند فى حكمه إلى ما وصل إليه من الحديث، وقوله عليه السلام فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» الخ(۱). وظاهر النظر اعتبار الاجتهاد، وقد تقدّم اعتبار الروايه سنداً حيث إنّ عمر بن حنظله من المشاهير الذين لم يرد فيهم قدح، ويؤيّده التوقيع المنقول عن صاحب الأمر صلوات اللّه وسلامه عليه وعلى آبائه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه»(۲) فإنّ المراد من «رواه حديثنا» الفقهاء ممّن يعتمدون فى أقوالهم على أحاديثهم عليهم السلام فى مقابل فقهاء العامّه حيث لا يعتمدون فى فتاويهم وقضائهم إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام ، وإلّا فمجرّد نقل الروايه من غير نظر واجتهاد فى الروايات والأحاديث المنقوله عنهم عليهم السلام لا يوجب انكشاف الحكم والقضاء فى الحوادث الواقعه.

ص : ۳۸۲

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۳۴، الباب ۲ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ۱۲.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۲۷:۱۴۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹.

ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهاده عنده[١] والمال الذی یؤخذ بحکمه حرام وإن کان الآخذ محقّاً[٢].

وکیف ما کان فالتوقیع لا یعمّ من کان یعلم الحکم فی الوقایع لا عن أحادیثهم علیهم السلام وإنّما یعرف فتوی من یرجع إلیه فی الأحکام، وأمّا ما ذکر فی «الجواهر» من التمسّک بصحیحه الحلبی فلا یمکن الاستناد إلیه فی نفی اشتراط الاجتهاد، فإنّ الوارد فیها أنّ التراضی بقضاء رجل منکم خارج عن المراجعه بحکّام الجور، والمفروض أنّ الرجل لابدّ من أن یکون عالماً بمیزان القضاء فیه ولو کان منشأ المخاصمه من قبیل الشبهه الحکمیّه وحتّی ما إذا کانت القضیه المرفوعه من مجتهدین، والعلم بالقضاء فی هذه الموارد فی تلک الأزمنه لم یکن إلاّ بالطریق المعهود بین الرواه الفقهاء کما لا یخفی.

[١] إذا کان الترافع إلی القاضی الذی لیس من أهل الإیمان فالمراجعه إلیه من ترویج الباطل وإعانه الظالم علی ترویج أمره، وإن کان للقضاء منصوباً من قبل الجائر فهو من الإیمان بالجبت والطاغوت کما فی الروایات.

وممّا ذکر یظهر الحال إذا کان الفاقد للأوصاف متصدّیاً للقضاء حیث إنّ المراجعه إلیه أیضاً ترویج للباطل وترغیب لفاقد الأوصاف علی بقائه فی تصدّیه الباطل، ویظهر الحال أیضاً فی الشهاده عنده حیث یوجب ذلک کون الشاهد من أعوان الظلمه ومن المرغّبین للباطل.

[٢] وقد یقال بدلاله مقبوله عمر بن حنظله علی ذلک حیث ورد فیها: «من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی طاغوت، وما یحکم له فإنّما یأخذه سحتاً وإن کان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحکم الطاغوت»(١).

١- ١) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول، الحدیث ٤.

ودعوی أنّ المراد بالحقّ الـدین المأخوذ کما هو ظاهر الحقّ فلا یشـمل ما إذا کان المأخوذ بحکمه عین ماله، لا یمکن المساعده علیهـا؛ لأنّ الوارد فی صـدر المقبوله هو اختلاف المترافعین فی دین أو میراث وتنازعهما فیها، ومن الظاهر أنّ المیراث یعمّ العین بل یکون غالباً العین.

والصـحیح فی الجواب أنّ المقبوله ناظره جواباً عمّا فرضه عمر بن حنظله من اختلاف الشخصـین فیما کانت من الشبهه الحکمیّه، ولاـ بـأس بالالـتزام فیهـا بأنّه لا یجوز التصـرّف فی المأخوذ فیها بحکم القاضـی المفروض فی الصـدر حتّی فیما کان المأخوذ له واقعاً، لأنّه لم یحرز أنّه ملکه بقضاء صـحیح، وإنّما استند فی کونه له بقضاء الجور، ولا أقلّ من الالتزام باستحقاقه العقاب بتصرّفه فیه؛ لأنّ التصـرّف فیه مع عدم إحراز کونه له بوجه معتبر یعدّ من التجرّی، ولعلّ المراد بالسحت ذلک لا عدم کون المأخوذ لیس له واقعـاً أو أنّه مما لـم یتملّک لو کان هو الوارث له، ولو فرض إطلاق المقبوله حتّی فیما إذا کانت المخاصـمه فی الموضوعات، وکان کلّ من المدّعی والمنکر جازمین فی الدعوی والإنکار فلابدّ من حمل المقبوله علی ما ذکر جمعاً بینها وبین موثّقه الحسن بن علی بن فضّال قال: قرأت فی کتاب أبی الأسد إلی أبی الحسن الماضـی علیه السـلام وقرأته بخطّه: سأله ما تفسیر قوله تعالی: «ولاـ تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل وتـدلوا بها إلی الحکّام»؟ فکتب بخطّه: «الحکّام القضاه ثمّ کتب تحته: هو أن یعلم الرجل أنّه ظالم فیحکم له القاضی فهو غیر معذور فی أخذه ذلک الذی قد حکم له إذا کان قد علم أنّه ظالم»(۱). فإنّ مقتضی الذیل أنّه لا بأس بالمأخوذ فیما

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۵، الباب الأول من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹. والآیه: ۱۸۸ من سوره البقره.

إلّا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده[۱].

إذا لم يحرز أنّه ظالم وأنّه لا يأكل المال بالباطل.

[۱] المذكور في كلمات الأصحاب جواز الترافع إلى حكام الجور فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ أو دفع المظلمه على ذلك، فإنّه وإن ورد تحريم الرجوع إليهم في جمله من الروايات بنحو الإطلاق، إلّا أنّ الحرمه المستفاده منها كالحرمه الوارده في الروايات في سائر الأفعال حيث يرفع اليد عن إطلاق حرمتها في موارد جريان رفع الاضطرار وحكومه ما ورد في نفي الضرر، مع أنّ جواز الرجوع إليهم في موارد التوقّف والانحصار مما لا ـ يحتمل تحريمه، كما يظهر ذلك بملاحظه التأمّل في الخصومات الواقعه في زمان المعصومين بين مواليهم وسائر الناس.

وربّما يشير إلى الجواز ما في معتبره أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: في رجل كان بينه وبين أخ له مماراه في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلاّ ـ أن يرافعه إلى هؤلاء، كان بمنزله الذين قال اللّه عزّ وجلّ: «ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أُنزل اليك وما أُنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به»(۱) حيث إنّ ظاهره أنّ وزر الرجوع إليهم على الممتنع من المرافعه إلّا إلى قضاه الجور. ثمّ إنّ في تعيّن الدين في المال المدفوع فيما إذا كان المتصدّى لأدائه من مال غريمه قاضي الجور، أو من عيّنه لذلك في صوره توقّف إنقاذ الحق على الترافع عنده إشكال، ولكن إذا علم من له الحقّ بحقّه مع قطع النظر عن قضاء الجائر كما هو ظاهر الفرض جاز له استيفاؤه تقاصّاً لحقّه ولا بأس به، وأمّا إذا باع قاضي الجور ماله للأداء فالاستيفاء مشكل جدّاً، إلّا إذا كان الخصم منهم فيجوز أخذاً

۱- ۱) المصدر السابق: ۱۱ ـ ۱۲، الحديث ۲. والآيه: ۶۰ من سوره النساء.

(مسأله ۴۴) یجب فی المفتی والقاضی العداله وتثبت العداله بشهاده عدلین، وبالمعاشره المفیده للعلم بالملکه أو الاطمئنان بها، وبالشیاع المفید للعلم[۱].

(مسأله ۴۵) إذا مضت مدّه من بلوغه وشکّ بعد ذلک فی أن أعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا، یجوز له البناء علی الصحّه[۲] فی أعماله السابقه، وفی اللاحقه یجب علیه التصحیح فعلاً.

بقاعده الإلزام.

[۱] قد تقدّم اعتبار العداله فی المفتی، وما ذکرنا فی وجه اعتبارها فیه یجری فی القاضی أیضاً، فإنّ القاضی هو المنصوب لاستیفاء حقوق الناس بعضهم من بعض ودفع المظلمه عنهم، فلا یحتمل إیکال هذا المنصب إلی الفاسق وغیر المبالی للدین مع أنّ القضاوه فی أصلها منصب للنبیّ والوصیّ للنبیّ کما هو مدلول صحیحه سلیمان بن خالد المتقدّمه فلا یحتمل إیکاله إلی غیر المبالی فی دینه.

ثمّ إنّه قد ذکرنا أنّ عداله الشخص کسائر الموضوعات فی أنّه یکفی فی ثبوتها خبر العدل والثقه العارف بالعداله ولا یعتبر خصوص البیّنه، ولا- یعتبر فی اعتبار خبر العدل والبیّنه أن یکون المخبر به أو المشهود نفس العداله، بل یکفی الخبر والشهاده بحسن الظاهر الذی هو طریق شرعیّ إلی عداله الشخص، وأیضاً لا یعتبر فی ثبوت العداله بالشیاع خصوص العلم بالعداله أو بحسن الظاهر بل یکفی حصول الاطمینان بالعداله أو بحسن الظاهر.

[۲] الجاری فی أعماله السابقه أصاله الصحه کما هو مفاد قاعده الفراغ، فإن أحرز أنّ أعماله السابقه کانت علی طبق التقلید، ولکن شکّ فعلاً أنّ تقلیده السابق کان صحیحاً بحیث تکون تلک الأعمال مجزیه فی حقّه أم کان تقلیده ممّن یکون

التقليـد منه غير صـحيح فلا تكون مجزيه فى حقّه على تقـدير وقوع الخلل فيه، فإن كان احتمال الخلل فى تقليـده لاحتمال غفلته عنـد التقليد فتجرى أصاله الصـحه فى تقليده ويحكم بإجزاء الأعمال السابقه، وأمّا بالإضافه إلى الأعمال اللاحقه فلابدّ من إحراز صحه تقليده فيها، ولا يخفى أنّه بناءً على الإجزاء فى تقليده الصـحيح يكون التقليد الصـحيح شـرطاً فى صحه أعماله السابقه التى وقـع فيهـا الخلـل بالإضـافه إلى الخطابـات الـواقعيّه، سـواء كـانت تلـك الأعمـال من العبـادات أو من المعاملات بمعنى العقـود والإيقاعات. وأمّا بناءً على عدم الإجزاء ولزوم تدارك الخلل الواقع فيها بمقتضى الأدله الأوليّه الوارده فى أجزاء العبادات فتجرى أصاله الصـحه فى نفس أعماله السابقه فى موارد احتمال الخلل المبطل فيها، بل فيما كان تـداركها بالقضاء الذى موضوع وجوبه فوت الواقع تجرى أصاله عدم الفوت، ولا أقلّ من أصاله عدم وجوب القضاء.

وكيف كان فأصاله الصحه فى تقليـده فى أعماله السابقه تفيـد فى الإجزاء بالإضافه إليها، وأمّا بالإضافه إلى أعماله الآتيه فاللازم إحراز صـحّه تقليده فعلًا؛ لأنّ الأعمال المستقبله ليست مورد قاعده الفراغ، كما أنّ الصحه فى تقليده السابق لا تثبت صحه تقليده فعلًا.

نعـم إذا أحرز تقليـده السـابق على المـوازين الشـرعيّه بلا خلـل فى ذلـك التقليـد وشـكّ فى صـحّته فعلاً لاحتمـال زوال بعض الأوصـاف عن المجتهـد فيجرى الاستصـحاب فى بقائهـا، ولا يكفى فى إحراز الصـفات سابقاً أصاله الصـحه الجاريه فى تقليـده السـابق؛ لأنّ إثبـات الأوصـاف بأصـاله الصـحه من الأصـل المثبت حيث إنّ إثبـات الموضـوع بالتعبّد بـالحكم ليس من الـترتّب الشرعىّ، بخلاف إثبات الحكم

(مسأله ۴۶) يجب على العامىّ أن يقلّد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم[۱] أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب

بإثبات الموضوع لذلك الحكم فتدبّر.

[۱] قد تقدّم أنّ على العامىّ أن يحرز جواز التقليد ولا يجوز أن يستند فى جواز تقليد مجتهد على قول ذلك المجتهد بجواز التقليد، وعليه فاللازم على تقدير علمه بجواز التقليد فى الجمله أن يقلّد المجتهد الذى هو القدر اليقين من جواز التقليد، فلا يجوز له الاكتفاء بتقليد غير الأعلم فى الفرعيّات بقول غيرالأعلم بجواز التقليد من غير الأعلم فيها؛ لأنّ تقليده فى الفرعيّات من غير الأعلم اعتماداً على فتوى غير الأعلم بجوازه يكون دوريّاً، ويتعيّن عليه تقليد المورد اليقين وهو تقليد الأعلم فيها.

نعم قد ذكروا أنّه إذا قلّد الأعلم فى مسأله جواز تقليد غير الأعلم بأن أجاز الأعلم تقليد العامىّ فى المسائل الفرعيّه من غير الأعلم جاز للعامىّ تقليده اعتماداً على قول الأعلم، ولكن أشكل الماتن قدس سره فى ذلك أيضاً؛ لأنّ العامىّ لا يحرز جواز التقليد من غير الأعلم فى الفرعيّات بهذه الفتوى من الأعلم، بل القدر اليقين عنده من جواز التقليد من كان أعلم فى الفرعيّات.

أقول: قد جوّز الماتن قدس سره البقاء على تقليد الميّت إذا أفتى الحىّ بجوازه مع أنّ القدر اليقين عند العامىّ ــ من جواز التقليد ــ الحىّ.

وعلى الجمله مسأله جواز التقليد عن غير الأعلم فى الفرعيّات كمسأله جواز البقاء على تقليد الميّت فإن جاز تقليد الأعلم فى الثانيه جاز فى الأُولى أيضاً، ومسأله جواز تقليد غير الأعلم من نفس المسائل الفرعيّه فإذا أفتى أعلم الأحياء بجوازه ففتواه قدر اليقين فى الاعتبار فى تلك المسأله، فيجوز للعامىّ أن يعتمد على فتواه فى العمل بفتاوى غير الأعلم.

تقلیـد الأعلم، بل لو أفتی الأعلم بعـدم وجوب تقلیـد الأعلم یشـکل جواز الاعتماد علیه، فالقـدر المتیقّن للعامیّ تقلیـد الأعلم فی الفرعیّات.

(مسأله ۴۷) إذا کان مجتهـدان أحـدهما أعلم فی أحکام العبادات والآخر أعلم فی المعاملات، فالأحوط تبعیض التقلیـد[۱] وکذا إذا کان أحدهما أعلم فی بعض العبادات مثلاً والآخر فی البعض الآخر.

[۱] قـد یتّفق أن یکون أحـد المجتهـدین أعلم من الآـخر فی بعض أبواب الفقه کالعبـادات لتضـلّعه فیها فی الأخبار وکونه أجود اطلاعـاً علی خصوصـیّاتها ووجه الجمع بین مختلفاتهـا فی موارد الجمع العرفیّ، بخلاـف مجتهـد آخر فـإنّه لا یکون فی العبادات التی غـالب المـدرک فی مسائلها الروایات ذلک التضـلّع والإحاطه، ولکنّه فی المعاملات التی یکون مـدرک الحکم فی مسائلها القواعـد العـامّه أکـثر خبره، ویفرض ذلـک حتّی فی العبـادات بالإضـافه إلی مجتهـدین یکون لأحـدهما أکثر ممـارسه لمصـادر الأحکـام فی بعض العبـادات وتضـلّعه فی فروعهـا، بخلاـف الثانی فإنه یکون کـذلک فی بعض العبادات الاُخری. ولو اتّفق هـذا الفرض وأحرز ذلک بوجه معتبر فاللازم علی العامی التبعیض فی تقلیـده، فیقلّـد من هو أعلم فی الوقایع التی یبتلی بها أو یحتمل ابتلاـءه بهـا إذا علم ولـو إجمالاًـ اختلاـف الأـعلم مـع غیر الأـعلم فی مسائـل العبـادات والمعاملاـت أو فی المسائـل الراجعه إلی العبادات ولو کان غیر الأعلم فی بعضـها أعلم فی مسائل البعض الآخر؛ وذلک لما تقـدّم من أنّ دلیل اعتبار الفتوی کدلیل اعتبار سائر الحجج لا یشـمل المتعارضـین فیسـقط التمسّک به فی صوره التعارض، غیر أنّ السـیره العقلائیّه وسـیره المتشرّعه الناشئه من السیره الاُولی من غیر ردع مقتضاها اتّباع قول من هو أعلم بحکم الواقعه أو یحتمل أعلمیّته.

(مسأله ۴۸) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلّم منه[۱]، وكذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

[۱] إذا نقل فتوى المجتهد خطأً يكون النقل والخطأ فيه فى الإلزاميّات بمعنى أنّ المجتهد كانت فتواه الحكم الإلزاميّ أو الوضع الموضوع للإلزام ونقل عن المجتهد بأنّ فتواه فى مسأله عدم التكليف ثمّ ظهر أنّه أخطأ فى نقله، ففى هذه الصوره يجب على الناقل الإعلام فيما إذا علم أو اطمأنّ بأنّ المنقول إليه يعتمد على نقله ويعمل على طبقه أو أحرز كذلك أنّ ما بين المستمعين من يعمل على طبق نقله. والوجه فى وجوب الإعلام أنّ نقل فتوى المجتهد بنحو الخطأ فى الفرض تسبيب إلى مخالفه التكليف الواقعىّ من المستمعين وذلك غير جائز، حيث إنّ المتفاهم العرفىّ من خطابات تحريم المحرّمات والتكاليف بالواجبات عدم الفرق فى الحرمه وعدم الجواز بين أن يكون ارتكاب الحرام أو ترك الواجب بالمباشره أو بالتسبيب، فلو باع الدهن المتنجّس أو الطعام المتنجّس ثمّ تذكّر بعد بيعه أنّه كان نجساً فعليه إعلام المشترى بالحال، ولا يكون اشتباهه أو نسيانه عند البيع عذراً فى ترك الإعلام بعد العلم والتذكّر.

وأمّا إذا كان الخطأ فى النقل فى غير الإلزاميّات بأن نقل عن المجتهد الإلزام والتكليف أو الوضع الموضوع له ثمّ التفت، بأنّ المجتهد لم يفت بذلك بل أفتى بالترخيص وعدم الإلزام بحيث لا ينجرّ عمل المستمع على طبق نقله إلى مخالفه المستمع التكليف الواقعىّ لا يجرى فى الفرض التسبيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فلا موجب لوجوب إعلامه إلّا إذا يؤدّى عدم إعلامه بزوال اعتماد المستمعين على غيره من الناقلين للفتوى أو وقوع بعضهم فى الضرر أو الحرج، كما نقل عن المجتهد بأنّ الدهن المتنجّس لا يجوز بيعه مطلقاً، ونحو ذلك مما يعلم بعدم

(مسأله ۴۹) إذا اتّفق فی أثناء الصلاه مسأله لا یعلم حکمها یجوز له أن یبنی علی أحد الطرفین بقصد أن یسأل عن الحکم بعد الصلاه، وأنّه إذا کان ما أتی به علی خلاف الواقع یعید صلاته، فلو فعل ذلک وکان ما فعله مطابقاً للواقع لا یجب علیه الإعاده[۱].

رضا الشارع فی إیقاع الناس فی الضرر أو الحرج أو سلب اعتمادهم علی المتصدّین لإبلاغ الأحکام الشرعیّه إلی الناس.

هذا کلّه فیما إذا کان الاشتباه من ناقل الفتوی، وأمّا إذا کان الخطأ فی نقل الفتوی من نفس المجتهد ففی الإلزامیات کما تقدّم فی الخطأ فی ناقل الفتوی فعلیه الإعلام بفتواه فإنّه مضافاً إلی التسبیب المتقدّم یجری فیه ما دلّ علی ضمان المفتی.

أمّا إذا کانت فتواه عدم التکلیف وأفتی بالتکلیف خطأً فإن کان المورد ممّا فیه احتمال التکلیف واقعاً فلا یجب علیه الإعلام؛ لأنّ المترتب علی خطئه رعایه المستفتی احتمال التکلیف الواقعیّ، وأمّا إذا لم یکن الأمر کذلک فیجب علیه الإعلام؛ لأنّ إرشاد الجاهل إلی تکلیفه وحکم الشریعه فی حقّه واجب کفائی کما هو مفاد آیه النفر وغیرها من الآیه والروایات.

[۱] إذا أمکن للعامیّ الاحتیاط بعد اتّفاق المسأله، کما إذا شکّ فی قراءه الحمد بعد الشروع فی السوره ولم یدر أنّه یصحّ له المضیّ فی صلاته بالبناء علی قراءه الحمد أو أنّ علیه استیناف القراءه، ففی مثل ذلک یصحّ له العود إلی قراءه الحمد بقصد الأعمّ من قصد کون قراءتها جزءاً أو قرآناً، ففی هذا الفرض یتعیّن علیه هذا النحو من الاحتیاط بناءً علی عدم جواز قطع الصلاه الفریضه کما علیه دعوی الإجماع خصوصاً إذا لم یتعلّم حکم المسأله من الأوّل مع احتماله الابتلاء بها، فإنّ حرمه قطع الصلاه فی الفرض کانت منجّزه علیه بأخبار وجوب التعلّم.

ص : ۳۹۱

(مسأله ۵۰) يجب على العاميّ فى زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله[۱].

وأمّا إذا لم يمكن له الاحتياط، كما إذا شكّ حين قصد وضع الجبهه على الأرض للسجود فى أنّه ركع فى تلك الركعه أم لا فإنّه إن رجع إلى الركوع يحتمل زياده الركوع وإن مضى على الشكّ يحتمل نقص الركوع، ففى هذا الفرض إن لم يحتمل الابتلاء بهذه المسأله أثناء الصلاه ليجب عليه تعلّم حكمها، أو تعلّم حكمها ولكن نسى الحكم عند اتّفاق الابتلاء يجوز له قطع الصلاه واستينافها؛ لعدم الدليل على حرمه قطع الفريضه عليه فى مثل هذا الفرض، فإنّ المتيقّن من حرمه قطعها صوره قطعها بلا عذر فإنّ الدليل على الحرمه هو الإجماع. وهذا بخلاف صوره ترك تعلّم المسأله من قبل مع علمه أو احتماله بالابتلاء بها أثناء الصلاه حيث إنّ فى هذه الصوره يتعيّن عليه البناء على أحد الطرفين؛ لأنّ حرمه قطعها منجّزه عليه من قبل، وبما أنّه لا يتمكّن من إحراز الموافقه القطعيّه يراعى الموافقه الاحتماليّه مع الفحص عن حكمها بعد الصلاه وإعادتها على تقدير مخالفه ما بنى عليه مع الوظيفه ويحكم بصحتها على تقدير كونه على وفق الوظيفه، وكفى البناء على أحد الطرفين مع هذا القصد فى حصول قصد التقرّب المعتبر فى العباده عندنا، ولكن الماتن قدس سره قد تأمّل سابقاً فى حصوله فى مورد احتمال كون ما يأتى به إبطالاً للصلاه.

[۱] وذلك فإنّ مقتضى العلم الإجمالىّ بثبوت التكاليف والأحكام الإلزاميّه ــ فى غير واحد مما يبتلى به ــ الخروج عن عهده تلك التكاليف بموافقتها وجداناً أو بطريق معتبر على ما تقدّم فى مسأله تخيير العامى بين الأخذ بالتقليد أو الاحتياط فى الوقايع المبتلى بها برعايه احتمال التكليف فيها، وحيث إنّ التقليد فى زمان الفحص غير حاصل تعيّن عليه الاحتياط مادام كذلك. ويكفى فى هذا الاحتياط مراعاه

(مسأله ۵۱) المأذون والوكيل عن المجتهد فى التصرّف فى الأوقاف أو فى أموال القصّر ينعزل بموت المجتهد[۱]، بخلاف المنصوب من قبله. كما إذا نصبه متولياً للوقف اوقيّماً على القصّر، فإنّه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

الفتوى بالتكليف من فتاوى المجتهدين الذين احتمال الأعلميّه منحصر فيهم، بأن يأخذ بأحوط أقوالهم ولا عبره بالتكليف الذى أفتى به غيرهم لعلمه بعدم اعتبار تلك الفتوى على ما تقدّم فى مسأله انحصار احتمال الأعلميّه فى أحد المجتهدين أو أكثر.

[۱] وذلك فإنّ المأذون والوكيل من المجتهد يتصرّف فى الأوقاف وأموال القصّر من قبل المجتهد، كتصرّف الوكيل من قبل موكّله فالتصرّف الواقع من المأذون والوكيل يستند إلى المجتهد، ويكون المجتهد هو المتصرّف فى مال الوقف ويبيع ويشترى للأيتام بالاستنابه، ولذا يعتبر فى الإذن والتوكيل أن يكون الآذن والموكّل مالكاً لذلك التصرّف بأن يصحّ منه ذلك التصرف بالمباشره، والمجتهد بعد موته ينقضى إذنه وتوكيله فينعزل المأذون والوكيل فى الإذن والوكاله وهذا ظاهر، وهذا بخلاف ما إذا نصبه المجتهد متولّياً للوقف أو قيّماً للصغار فإنّ تنصيبه متولّياً أو قيّماً من قبيل جعل ولايه التصرّف فى الوقف وأموال القصّر، فإن كان جعل الولايه مقيّده بما دامت حياه المجتهد فتنتهى الولايه المجعوله بموته، كما إذا جعل واقف العين التوليه للوقف لشخص مادام حياه الواقف تنتهى ولايته بموت الواقف؛ لأنّ الوقوف حسب ما يوقفها أهلها، بخلاف ما إذا جعل التوليه للوقف أو القيمومه على الصغار مطلقاً فإنّ التوليه أو القيمومه تبقى بعد موته أيضاً بمقتضى ما دلّ على نفوذ الوقف ونفوذ جعل الوليّ القيّم لصغاره بعد موته. ولكنّ الكلام فى المقام فى الدليل على أنّ للفقيه الولايه على جعل المتولّى للوقف أو القيّم للأيتام نظير ولايه الواقف والأب أو الجدّ لجعل القيّم لأولاده الصغار.

وبتعبير آخر قد يقال: ليس للفقيه هذه الولايه فى الجعل كما هو مقتضى الأصل، وإنّما للفقيه التصرّف فى أموال الوقف والقصّر فيما إذا لم يكن للوقف متولٍّ من قبل الواقف وقيّم للصغار من قبل الأب والجدّ سواء كان تصرّف الفقيه بالمباشره أو بالاستنابه، فإنّ المقدار المتيقّن من جواز التصرف الذى مقتضى القاعده الأوّليه عدم جوازه هو هذا المقدار، فلو جعل الفقيه متولّياً للوقف أو قيّماً فهو فى الحقيقه استنابه فى التصرّف وتوكيل فينتهى بموت المجتهد، فيحتاج نفوذ تصرفهما إلى الاستيذان والتوكيل عن فقيه آخر.

ودعوى أنّه مع احتمال بقاء التوليه والقيمومه بعد موت المجتهد الذى جعل الشخص متولّياً أو قيّماً يستصحب بقاء ما كان للشخص المفروض، فينفذ تصرفاته فى الوقف أو مال القصّر بلا حاجه إلى الاستيذان من حاكم آخر، لا يمكن المساعده عليها، فإنّ الاستصحاب المذكور بزعم أنّ المورد من موارد القسم الثانى من الكلّى فيستصحب الجامع بين الولايه والاستنابه فيترتّب عليه نفوذ التصرّف وجوازه، ولكن إذا جرى عدم الإمضاء بالاضافه إلى ما يقع من التصرّفات بعد موت ذلك المجتهد فلا يبقى موضوع للجواز والنفوذ.

وبتعبير آخر ولايه التصرّف وجوازه ونفوذه قبل موت المجتهد متيقّن ـ سواء كان الموجود سابقاً جعل المنصب أو الاستنابه ـ وأمّا الولايه بعد موت المجتهد بمعنى جعل المنصب مدفوع بالاستصحاب فى عدم إمضائه ولا يعارض بالاستصحاب فى عدم الاستنابه؛ لعدم الأثر له فعلًا حيث إنّ جواز التصرف حال حياه المجتهد متيقّن والاستصحاب فى عدم كون الحادث استنابه لا يثبت أنّه كانت ولايه، كما أنّ دعوى أنّ للمجتهد إعطاء المنصب والولايه للآخر بالاضافه إلى الوقف

وأموال القصّر مستفاد من مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره سالم بن مكرم، لا يمكن المساعده عليها، فإنّ المستفاد منها إعطاء ولايه القضاء وفصل الخصومه للفقيه مطلقاً أو بنحو قاضى التحكيم على ما تقدّم، وشىء منهما لا يتضمّن أنّ للفقيه جعل منصب التوليه للوقف أو أموال القصّر، بل قضيه التوكيل والاستنابه التى ذكرنا مقتضى كون التصرف فى الوقف أو أموال القصّر ونحوهما دليل الحسبه.

ودعوى أنّ مفاد الروايتين إعطاء ولايه القضاء للفقيه بنحو النصب العامّ بما لولايه القضاء من الشؤون ونصب المتولّى للوقف أو القيّم للأطفال من شؤون ولايه القضاء، يدفعها أنّ المعطى للفقيه على ما يستفاد منهما هو منصب القضاء أى فصل الخصومه، لا إعطاء ولايه الحكم والقضاء بنحو كانت عند العامّه من الشؤون، فإنّ المنصوبين للقضاء من ولاه الجور وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الروايتين لا تدلّان على أن النصب العامّ من الإمام عليه السلام للقضاء كذلك؛ ولذا لا يمكن الاستدلال بهما على نفوذ الحكم الابتدائىّ من الفقيه، وأمّا سائر الروايات التى يستند إليها فى ثبوت الولايه للفقيه بنحو الشمول بحيث يكون الفقيه مفروض الطاعه كالإمام، فقد ذكرنا(١) فى بحث ولايه الفقيه أنّ دائره ولايته فى الاُمور الحسبيّه ولا تدلّ فى تلك الروايات على كون الفقيه مفروض الطاعه نفسيّاً كالإمام عليه السلام ، فراجع.

نعم يبقى فى البين أمر وهو دعوى أنّ مجرّد الاستيذان والتوكيل من الفقيه فى التصدّى لمثل أموال الأيتام والأوقاف لا يوجب انتظام اُمور الأوقاف وأموال القصّر وغير ذلك مما يعدّ التصرف فيها حسبه، حيث يعطّل التصرّفات فيها ووضعها بحالها

١- ١) إرشاد الطالب ٣:٢٦ فما بعد.

(مسأله ۵۲) إذا بقی علی تقلید المیّت من دون أن یقلّد الحیّ فی هذه المسأله کان کمن عمل من غیر تقلید[۱].

إلی حصول الإذن والوکاله من مجتهد آخر بعد موت المجتهد الأوّل. وهذا مما یعلم أنّ التصرّفات فی هذه الموارد لا یمکن تعطیلها، فاللازم أن یکون الصادر عن المجتهد بنحو إعطاء الولایه بجعل الشیخ متولّیاً أو قیّماً.

[۱] ذکر قدس سره إذا بقی علی تقلید المیّت من دون أن یقلّد الحی فی هذه المسأله کان کمن عمل بلا تقلید، وقد ذکر قدس سره فی مسأله من عمل فی السابق بلا تقلید أنّه لا تجزی أعماله السابقه إلّا إذا کان ما عمله السابق مطابقاً لفتوی من یجب علیه الرجوع إلیه فعلاً، وإلحاق من بقی علی تقلیده السابق فی أعماله بلا رجوع إلی الحیّ الفعلیّ فی البقاء بما ذکره فی تلک المسأله أن لا یحکم بصحه أعماله أیضاً إلّا إذا کان مطابقاً لفتاوی الحیّ الفعلیّ.

ولکن لا ـ یخفی ما فی الإلحاق وذلک فإنّ ما تقدّم فی عمل العامیّ بلا تقلید وظیفته بعد تلک الأعمال الرجوع إلی المجتهد الذی تکون فتاویه حجّه فعلاًـ بالإضافه إلیه، فإن کانت تلک الأعمال مخالفه لفتاویه فعلیه تدارکها علی طبق فتاوی المجتهد الفعلیّ.

ولا ینفع انکشاف مطابقتها لفتاوی المجتهد الذی کان یتعیّن علیه أن یقلّده فی ذلک الزمان أو کان یجوز له التقلید منه حتّی فیما إذا کان أعلم من الحیّ الفعلیّ حیث لا ـ یجوز للعامیّ فعلاً الرجوع إلی فتاویه؛ لأنّ التقلید منه یحسب من التقلید الابتدائیّ من المیّت، بخلاف هذه المسأله فإنّ العامیّ قد عمل علی فتاوی المیّت الذی تعلّم الفتاوی منه حال حیاته، غایه الأمر لا یعلم جواز العمل بها بعد موته حیث لم یرجع فی جواز البقاء علی الحیّ، وإذا رجع علیه وأوجب ذلک البقاء أو جوّزه تکون فتوی الحیّ فی البقاء طریقاً معتبراً

(مسأله ۵۳) إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلًا فى التسبيحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربه واحده ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب[۱] عليه إعاده الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّه ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحّه، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. وأمّا إذا قلّد من يقول بطهاره شىء كالغساله ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقه محكومه بالصحّه، وإن كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا فى

إلى اعتبار فتاوى الميّت بعد موته أيضاً، فالعامىّ المفروض يحرز الإتيان بوظائفه بالأخذ بفتاوى الميّت فيها، وأمّا فتاوى الحىّ الفعلىّ لا- يعتبر فى حقّ العامىّ فى غير مسأله جواز البقاء إمّا لفتواه بوجوب البقاء المسقط لاعتبار فتاويه، أو لفتواه بجواز البقاء الموجب لعدم اعتبار فتاويه فى حقّه فى سائر المسائل ما لم يأخذ العامىّ بها، بخلاف فتاوى الميّت بعد موته فإنّ المفروض أنّه أخذ بها وعمل عليها فى زمان حياته، فلا ترتبط هذه المسأله بمسأله العمل بلا تقليد.

موارد الإجزاء فى الأعمال السابقه الواقعه على طبق حجّه معتبره

[۱] قد تقدّم أنّ الوجه فى التفصيل هو دعوى العلم أو الاطمينان بأنّ الشارع لا يكلّف العباد بتدارك الأعمال السابقه التى لا يحصل العلم الوجدانىّ ببطلانها واقعاً فيما إذا أتى بها حين العمل على طبق حجّه معتبره ثمّ أحرز بحجّه اُخرى أنّها كانت مخالفه للواقع لا- بانكشاف وجدانىّ بل بقيام حجّه اُخرى بعد سقوط ما كان للعامل عن الاعتبار فى الحجّيه، ومورد المتيقّن من هذا الإجزاء ودعوى التسالم فى العبادات السابقه والعقود والايقاعات، وأمّا غيرها من الأعمال مما كان موضوع

الحلّيه والحرمه. فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّه البيع وإباحه الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

(مسأله ۵۴) الوكيل فى عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاه أو كفّاره أو نحو ذلك يجب[۱] أن يعمل بمقتضى تقليد الموكّل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصىّ فى مثل ما لو كان وصيّاً فى استيجار الصلاه عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميّت.

الحكم والتكليف بحسب الحجّه القائمه موجوداً فيعمل فى ذلك الموضوع على طبق الحجّه القائمه، وبما أنّ الذبح فيما كان الحيوان المذبوح غير داخل فى العبادات والعقود والإيقاعات فاللازم فيه رعايه التقليد الثانى، نعم ما باع منه قبل ذلك يحكم بصحه ذلك البيع. وعلى الجمله الإجزاء فى الأعمال السابقه على خلاف القاعده بعد سقوط فتوى المجتهد السابق عن الاعتبار وكون المعتبر فى الوقايع هو فتوى المجتهد الفعلىّ وإحراز فوت الواقع بهذه الفتوى، كما إذا أفتى باعتبار ضربتين فى التيمّم أو فساد النكاح الأوّل بإفتائه باعتبار العربيّه فى عقد النكاح ونحو ذلك. نعم الالتزام بالإجزاء فى مثل الإخلال بالتعدّد فى التسبيحات الأربع على القاعده، لحكومه حديث «لا تعاد» فى الخلل الحاصل فى الصلاه عن عذر فى غير الوارد فى ناحيه المستثنى فى ذلك الحديث، أو غيره كالوارد فى الإخلال بتكبيره الإحرام، والمتحصّل الالتزام بالإجزاء مع كونه على خلاف القاعده لما تقدّم من بعض الوجوه التى عمدتها ما أشرنا إليه.

[۱] لا ينبغى التأمّل فى عمل الوكيل وأنّ اللازم عليه رعايه تقليد الموكّل حيث

إنّه وكيل فيما يكون عند موكّله نكاحاً أو بيعاً أو غير ذلك ممّا على الموكّل من إعطاء ما يجب عليه من الزكاه والخمس حيث إنّه لا يعتبر فى إعطائهما المباشره بل يكفى التسبيب الحاصل بالإذن والتوكيل، وكذا الحال فى الوصىّ فيما لا يجب الإتيان به عن الميّت إلاّ بالوصيّه كما فى قضاء الصلاه والصوم عنه، وأمّا إذا كان الإتيان به لخروجه عن أصل التركه بحيث لو أحرز اشتغال ذمته به وجب إخراجه عن تركته وإن لم يوص به، كاشتغال ذمته بالخمس أو الزكاه والحج فعلى الوصىّ أن يؤدّيها على وجه يحرز به فراغ ذمه الميّت، فيكفى إحراز الفراغ بحسب تقليد نفسه، والأحوط لزوماً ملاحظه تقليد الورثه أيضاً؛ لأنّ تركه الميّت تنتقل إلى الورثه بعد أداء مثل هذه الديون وإذا كان أداء الوصىّ صحيحاً على تقليده وغير صحيح على تقليد ساير الورثه فلا يمكن للورثه تقسيم الباقى من التركه والتصرّف فيه، كما أنّ ما يجب على بعض الورثه ولو مع عدم الوصيّه كقضاء الفائته من الأب من صلاته وصيامه ووجوبه على الولد الأكبر فعليه أن يلاحظ تقليد نفسه، وإذا كان على تقليد الأب المتوفّى صحه التيمم بضربه واحده وكان على تقليد الولد الأكبر لزوم ضربتين فلا يجوز له أن يقضى ما فات عن أبيه بضربه واحده ونحو ذلك، فإنّ القضاء عن الأب تكليف متوجّه إلى الولد الأكبر فعليه إحراز فراغ ذمّه الأب عما عليه من الصلاه والصيام.

وعلى الجمله ما ذكر من أنّ الوصى يراعى تقليد الموصى فوجهه انصراف وصيته إلى الإتيان بما هو صحيح عنده، وإذا كان الصحيح عنده باطلاً على تقليد الولد الأكبر فلا يجوز له الاكتفاء به حتى فيما لو استأجر الوصىّ من يقضى صلاه الأب على طبق تقليد الموصى، ويجوز فى الفرض تقسيم باقى التركه ــ بعد إخراج ثلث

(مسأله ۵۵) إذا كان البائع مقلّداً لمن يقول بصحه المعاطاه مثلًا أو العقد بالفارسي والمشترى مقلّداً لمن يقول بالبطلان، لا يصحّ البيع بالنسبه إلى البايع[۱] أيضاً؛ لأنه متقوّم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين. وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.

الميّت أو مقدار الوصيّه وإن كان أقلّ من ثلثه ــ بين الورثه حتّى فيما كان ما صرف فيه ثلث الميّت أو مقدار الوصيّه باطلًا عند الورثه أو الولد الأكبر، والفرق بين ما يؤخذ على الميّت من أصل التركه أو من مقدار ثلثه، بأنّه لا يجوز التقسيم فيما يخرج من أصل التركه إلّا فى فرض صحه ما يخرج، ويجوز التقسيم فيما لا يخرج من أصلها، ولا يجب الإتيان به إلّا بالوصيّه النافذه من الثلث وإن أحرز الورثه ما صرفه الوصيّ فيه كان باطلًا على تقليدهم، يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا.

نعم لو أوصى الميّت بأنّه على الوصيّ إفراغ ذمّه الموصى من صلاته وصيامه ونحو ذلك فلا بأس أن يلاحظ الوصيّ تقليد نفسه ولا يراعى تقليد الموصى.

إختلاف المتعاملين فى التقليد

[۱] لا أظنّ أن يلتزم الماتن قدس سره أو غيره ببطلان المعامله واقعاً فيما كانت المعامله فاسده بحسب تقليد أحد المتعاملين أو اجتهاده، حيث إنّ الصحه الواقعيّه للمعامله أو فسادها لا تتبع آراء المجتهد أو تقليد المتعاقدين وليكن مراده قدس سره أنّه إذا كان العقد باطلًا بحسب تقليد أحد المتعاقدين لا يمكن أن يرتّب الآخر آثار الصحه عليه.

لا ـ يقال: إذا لم يمكن التفكيك بحسب الوظيفه الظاهريّه فالحكم بصحته بالإضافه إلى أحد المتعاقدين واقعاً يوجب الحكم بصحّته بالإضافه إلى الآخر فما وجه تقديم جانب البطلان؟

فإنّه يقال: المراد هو أنّه إذا حكم ببطلان المعامله بالإضافه إلى أحد المتعاقدين

فلاـ يجوز له أن يرتّب آثار الصحيح عليها. وإذا لم يرتّب آثار الصحيح عليها شرعاً فلا يمكن للآخر أيضاً ترتيب آثار الصحه لعدم جواز إلزام الآخر لقيام الحجّه عنده على فسادها؛ ولذا يحكم بفساد المعامله بالمعنى الذى ذكرنا أى بالفساد بحسب الظاهر، ولكن لا يخفى أنّه إن أمكن للمعتقد بصحه العقد وترتّب الأثر عليه من الفسخ واختاره فهو، وإلّا فالمورد من موارد الترافع، فينفذ حكم الحاكم الثالث فى حقّهما.

لاـ يقال: الرجوع إلى قضاء الثالث لا يرفع المحذور، مثلًا إذا تزوّج بامرأه بالعقد الفارسىّ وكان مذهب المرأه بحسب تقليدها بطلان عقد النكاح بالفارسىّ مع التمكّن من العقد باللغه العربيّه ومذهب الزوج صحته وكان الزوج باذلًا للمهر، فإنّه إذا رجعا إلى الثالث الذى سيأتى أنّ اختيار الثالث بيد المدّعى وحكم بصحه الزواج فلا يجوز للمرأه التمكين؛ لأنّها بحسب تقليدها أجنبيّه.

فإنّه يقال: القضاء وإن لاـ يوجب تغييراً فى الحكم الواقعى لمورد الترافع كما يأتى فى المسأله الآتيه، إلّا أنّ هذا فيما إذا اُحرز الحكم الواقعىّ وجداناً، ومع إحراز أحد المتنازعين الحكم بغير العلم الوجدانىّ بالتقليد أو الاجتهاد فمقتضى قضاء الثالث سقوط فتوى مجتهده ببطلان العقد الفارسىّ عن الاعتبار فى الواقعه المرفوعه إلى الثالث حتّى فيما إذا اعتقدت المرأه أنّ من رجعت إليه فى الفتاوى أعلم، وهذا معنى انتقاض الفتوى بالقضاء، وهذا فيما كان كلّ من الزوج والزوجه قائلاًـ بصحه تقليده، وأمّا مع تسالمهما أنّ الأعلم هو المعيّن الذى يرجع إليه أحدهما فعلى الآخر أيضاً ولا تصل النوبه إلى الترافع.

(مسأله ۵۶) فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيـد المـدّعى، إلاّ إذا كان مختار المدّعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً[۱].

[۱] الكلام فى المقام أنّ مع تعـدّد القاضـى كما إذا كان كلّ من المتعـدّد فقيهاً منصوباً ولو بالنصب العامّ المسـتفاد من المقبوله والمعتـبره يكـون اختيـار القاضـى بيـد المـدّعى أو بتعيين من سـبق إليه أحـد المـترافعين برفـع القضـيه إليه أو يرجع مع اختلاف الخصـمين فى تعينه إلى القرعه، ومع اتّفاق الخصـمين إذا لم يختلفا، ذكر فى المستند أنّه إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر بحيث يجوز الرجوع إلى كلّ منهما أو منهم فمن اختاره المدّعى المرافعه عنده يكون له القضاء فى الواقعه، ويجب على خصـمه الإجابه إلى القاضـى الـذى عيّنه المـدّعى، وعلى ذلـك الإجمـاع؛ ولأنّ المـدّعى هو المطالب بالحقّ ولا حقّ للمنكر ابتـداءً. وأجاب عن ذلـك فى ملحقـات «العروه»(۱) بـأنّ للمنكر أيضـاً حـقّ الجـواب بـأن يسـبق إلى الحـاكم فيطـالبه بتخليصه عن دعـوى المـدّعى، ومقتضـى القاعده مع عدم أعلميّه أحدهما هو القرعه إلاّ إذا ثبت الإجماع على تقديم مختار المدّعى، وذكر قدس سـره فى المتن اختيار الحاكم بيـد المـدّعى إلاّ إذا كان مختار المـدّعى عليه أعلم، بل الأحوط الرجوع إلى الأعلم مطلقاً أى سواء كان هو مختار المدّعى أم لا، اتّفقا فى تعيّنه أم اختلفا.

أقـول: ليس الملاـك فى كـون شـىء مـدّعياً أن يكون مطالبـاً بحقّ بـل يكفى فى كونه مـدّعياً أن تحتـاج دعواه على الآـخر إلى الإثبـات سواء كـان غرضه بثبوت حقّ له على الآـخر أو سـقوط حقّه عنه كمـا فى دعواه سـقوط دين للآـخر عنه بـأدائه أو بـإبراء الدائن،

۱- ۱) محلقات العروه ۳:۱۴ و ۱۵.

وحيث إنّ مـا عليه الإثبـات بطريق معتبر لا ـ يكلّف فى إثبـاته بطريق خاصّ يريـد خصـمه بل عليه الإثبات بأىّ طريق معتبر، يكون تعيين القاضى الواجد للشرائط بيدّ المدعى سواء كان ما يعيّنه بنظره أعلم من الآخرين أم كان مساوياً حيث ذكرنا فى باب القضاء أنّ اعتبار الأعلميّه غير معتبر فى نفوذ القضاء.

وما ذكر الماتن قدس سره فى ملحقات «العروه» من ثبوت الجواب للمنكر أيضاً لا يمكن المساعده عليه، فإنّه لا دليل على اعتبار الحقّ للمنكر قبل رجوع المدّعى إلى القاضـى وسماع دعواه، وإن اُريد جواز الجواب أو وجوبه بالإقرار أو بالإنكار فهذا ليس من الحقّ على المـدّعى، بل هو حكم يترتّب على رجوع المدّعى إلى القاضـى وطرح دعواه عنده ومطالبه القاضـى الجواب منه، وإن اُريـد أنّ للمنكر حقّ اسـتخلاص نفسه من دعـوى المـدّعى فليس فى الـبين مـا يـدلّ على ثبوت هـذا الحقّ له قبـل المراجعه إلى القاضـى برفع الـدعوى إليه من ناحيه المدّعى ومادام لم يطالب المدّعى من القاضـى تحليف المنكر حيث لا يكون للمدّعى عليه الحلف تبرّعاً ليسقط دعوى الغير عليه.

هذا كلّه فيما إذا كان التنازع فى الموضوع الخارجىّ، وأمّا إذا كان منشأ الاختلاف الاختلاف فى الحكم الشـرعىّ الكلىّ فإن كانا متسـالمين فى أنّ الأـعلم أو محتمـل الأـعلميّه مجتهـد معيّن خارجاً فلا مورد للترافع أصـلًا بل عليهما أن يعملا على فتوى الأعلم المزبور أو محتمـل الأـعلميّه، وأمّا إذا لم يكن بينهما تسالم على ذلك وتوقّف إنهاء المخاصـمه على القضاء بينهما، كما إذا كان الاختلاف بين مقلّـدين لمجتهـدين يختلفان فى الفتوى، فإن كان المورد من موارد الدعوى على الغير والإنكار، فإن أرادا القضاء بالتحكيم فلابد من تراضيهما إلى قاض، وإن أراد أحدهما

(مسأله ۵۷) حکم الحاکم الجامع للشرائط لا یجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبیّن خطأه[۱].

القاضی المنصوب فالتعیین بیدّ المدعی، وحکمه نافذ علی المدّعی علیه وإن کان مخالفاً لفتوی مرجعه لما تقدّم، بخلاف ما إذا کان المورد من موارد التداعی فیعیّن فی الفرض القاضی المرفوع إلیه الواقعه بالقرعه، فإنّ المورد من الموارد المشکله من حیث الظاهر أیضاً.

[۱] تبیّنُ الخطأ من القاضی إمّا بالعلم الوجدانیّ کما إذا علم أنّه استند فی حکمه علی شهاده رجلین فاسقین اشتباهاً أو أنّه اشتبه وطالب المنکر بالبیّنه، وحیث لم یکن له بیّنه حکم للمدّعی باستحلافه أو اعتمد فیما کان منشأ الخلاف الاختلاف فی الحکم الشرعی بوجه استحسانیّ مخالف للکتاب العزیز أو الخبر الصحیح علی خلافه ونحو ذلک، فإنّه فی مثل هذه الموارد ینتقض القضاء بالقضاء الثانی أو بالفتوی حیث إنّه لم یکن علی طبق الموازین المعلومه الظاهره فیکون کالعدم ولا یجوز للمترافعین مع العلم بالحال ترتیب الأثر علیه، فإنّ القضاء علی طبق الموازین الشرعیّه طریق فلا یجوز ترتیب الأثر علیه إذا اُحرز أنّه لیس بطریق لعدم کونه علی طبق الموازین بل هو خلاف تلک الموازین.

نعم، إذا لم یحرز اشتباهه واحتمل أنّه علی طبق الموازین عنده حتی مع التذکّر له فلا یجوز نقضه ولا ردّه حملاً لقضائه علی الصحه بعد إحراز أنّ له ولایه القضاء أخذاً بما دلّ علی نفوذ قضاء الواجد للشرائط حتّی بالإضافه إلی الحاکم الآخر إلّا إذا أحرز خطأه البیّن کما فی المثالین وتمام الکلام موکول إلی بحث القضاء.

وبالجمله للقضاء جهتان:

إحداهما: إنهاء المخاصمه بحیث لا یکون للمتخاصمین بعد القضاء تجدید

(مسأله ۵۸) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدّل رأى المجتهد فى تلك المسأله، لا يجب على الناقل إعلام[۱] من سمع منه الفتوى الاُولى، وإن كان أحوط. بخلاف ما إذا تبيّن له خطأه فى النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

المرافعه وسقوط حقّ الدعوى إثباتاً أو نفياً.

والثانيه: تعيين وظيفه المترافعين فى الواقعه.

وللقضاء فى الجهه الاُولى موضوعيّه إلّا فيما ذكر فى تبيّن الخطأ؛ وذلك لعدم الدليل على مشروعيّه القضاء الثانى ونفوذه، وأمّا القضاء بالإضافه إلى الوظيفه الواقعيّه يعتبر طريقاً فمن أحرز أنّه على خلاف وظيفته الواقعيّه وإن كان القضاء على الموازين فعليه رعايه التكليف الواقعىّ، كما يشهد لذلك ما فى صحيحه هشام بن الحكم: «فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعه من النار»(۱) ولو كان اختلاف بين الرجل والمرأه فى دوام الزوجيّه وانقطاعه فادّعى الزوج الدوام والزوجه الانقطاع وتمام مدّه المتعه وحكم القاضى الواجد للشرائط بالدوام بعد إحلاف الزوج بعدم الانقطاع فاللازم على المرأه التشبث فى حليّه تمكينها من إرضاء الرجل بعقد آخر دواماً ليتمكّن من تمكين الرجل من نفسها، واللّه سبحانه هو العالم.

[۱] والوجه فى عدم وجوب الإعلام على الناقل هو أنّ ناقل الفتوى حين نقل فتوى المجتهد لم يتصدّ إلّا للخبر عن فتواه، وأمّا بقاء المجتهد على فتواه أو عدوله عنه أو التردّد فيه مستقبلاً فشىء من ذلك غير داخل فى خبره، فارتكاب المنقول إليه ما هو محرّم بحسب فتواه الثانى أو تركه ما هو واجب بحسبه مستند إلى نفس المنقول إليه من اعتقاده بقاءه على فتواه السابق أو للاستصحاب فى ناحيه بقائه

۱- ۱) وسائل الشيعه ۲۷:۲۳۲، الباب ۲ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث الأول.

(مسأله ۵۹) إذا تعارض الناقلان فی نقل الفتوی تساقطا[۱]، وكذا البیّنتان. وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدّم السماع، وكذا إذا تعارض ما فی الرساله مع السماع، وفی تعارض النقل مع ما فی الرساله قدّم ما فی الرساله مع الأمن من الغلط.

لا بتسبیب الناقل، بخلاف ما إذا كان نقله فتوی المجتهد بعدم حرمه الفعل أو عدم وجوبه علی نحو الاشتباه والخطأ، فإنّ ارتكاب المنقول إلیه المحرّم أو تركه الواجب یكون مستنداً إلی الناقل الذی وقع نقله اشتباهاً.

وأمّا التفرقه بأنّ التسبیب إلی ارتكاب الحرام أو ترك الواجب فی الفرض مستند إلی الناقل بخلاف مورد عدول المجتهد، فإنّ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب مستند إلی فعل الشارع حیث اعتبر الشارع فتوی المجتهد حجّه شرعیّه، فإن كان المراد ما ذكرناه من الفرق فهو، وإلاّ فاعتبار الشارع نقل الناقل الثقه أیضاً أوجب ارتكاب المنقول إلیه ما هو حرام أو تركه ما هو واجب.

وعلی الجمله بقاء فتوی المجتهد أو زواله مستقبلاً خارج عن مدلول خبر ناقل الفتوی، بخلاف صوره نقل الفتوی اشتباهاً، فإنّ الناقل بخطئه فی نقل الفتوی أوجب وقوع المخبر إلیه فی خلاف وظیفته، وقد تقدّم تمام الكلام فی المقام فی المسأله الثامنه والأربعین من المسائل المتقدّمه.

الاختلاف فی نقل الفتوی

[۱] إذا كان مستند الناقلین السماع من المجتهد بأن یخبر كلّ منهما بأنّه سمع المجتهد أنّه یفتی بكذا، فتاره یكون تاریخ أحد السماعین بحسب نقل أحدهما متقدّماً علی زمان سماع الآخر بحسب نقلهما، فیؤخذ بالنقل الذی سماعه متأخّر عن سماع الآخر مع احتمال العدول، حیث إنّه تقدّم أنّ ناقل الفتوی لا یتكفّل نقله

بعدول المجتهد عن الفتوى الذى ينقله عنه مسـقبلًا أو لا يعدل عنه، وأمّا إذا كان فى البين اطمينان بعدم عدوله عن فتواه كما إذا كـان تاريـخ سـماع أحـدهما عـن سـماع الآخر قريبـاً جـداً بحيـث يطمئنّ المنقـول إليه أنّه لم يكن فى الـبين عـدول فيتعارضـان ويتساقطان، وكـذلك فيما إذا لم يـذكرا تاريـخ سـماعهما عنـد نقل الفتوى عنه أو ذكر أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يعمل بشـىء منهما إلاّ إذا كان المنقول عن المجتهـد بحسب أحـد النقلين مطابقاً للاحتياط حيث إنّه لو كانت فتواه الترخيص فتلك الفتوى لا تمنع عن الاحتياط فى المسأله.

وبالجمله مع اختلاف تاريخى السـماع من الناقلين واحتمال العدول يؤخذ بالنقل المتأخّر حيث لا يجرى الاستصـحاب فى الفتوى السابق مع النقل القائم بالفتوى المتأخّر.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كان النقل فى كلّ من الفتويين بنحو البيّنه حيث إنّه يؤخـذ بالبيّنه المتأخّره فيما إذا احتمل عـدول المجتهـد عن فتواه السابق، ومع الاطمينان بعـدم عـدوله تقع بينهما المعارضه فتسـقطان عن الاعتبار، بل وكـذا الحال فيما إذا كان الاختلاـف بين النقـل المعتبر والبيّنه، فإن دعوى أنّ مع البيّنه لا يعتنى بالنقل على خلافها، لا يمكن المساعـده عليها، فإنّ هـذا فى الموارد التى يعتبر فى ثبوتها خصوص البيّنه أو كان الـدليل على اعتبار النقل فى مورد عدم قيام البيّنه، وأمّا إذا لم يكن شـىء من الأمرين ــ كما هو الحال فى مورد الكلام ــ تقع المعارضه بينهما على قرار ما تقـدّم، فإنّ اعتبار البيّنه فى المقام بما هو خبر عدل أو ثقه، فتكون المعـارضه كما فى صوره النقل عن الإمام عليه السـلام بأن يخبر العـدلان أنّهما سـمعا عنه عليه السـلام يقول كـذا وقام خبر عدل عنه عليه السلام أو خبر ثقه على خلاف خبرهما، حيث إنّ الإخبار

(مسأله ۶۰) إذا عرضت مسأله لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً، فإن

عن الفتوى بالاضافه إلى العامىّ كالإخبار عن قول الإمام عليه السلام بالإضافه إلى أهل الاجتهاد.

ولو كان مستند إخبارهما رساله المجتهد، فإن كان مستند أحدهما الرساله المطبوعه سابقاً ومستند الآخر الرساله المطبوعه جديداً مع أمنهما من الخطأ يؤخذ بالمطبوعه الجديده مع احتمال العدول كما تقدّم، وإذا كان المستند لكلّ منهما الرساله الواحده وكان اختلافهما ناشئاً عن كيفيه الاستظهار من تلك الرساله فيؤخذ بالنقل الذى ناقله أكثر خبره فى فهم الرساله على ما أشرنا إليه من جريان السيره العقلائيّه حتّى عند المتشرّعه بالأخذ بما يقوله الأكثر خبره والأقوى فهماً فيما إذا علم الخلاف بينه وبين غيره، وهذا فيما لم يمكن الرجوع إلى نفس المجتهد ولو بتأخير الواقعه وإلاّ فالمجتهد أقوى خبره بما كتبه بالإضافه إلى غيره كما لا يخفى.

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدّم السماع؛ لأنّ ما سمعه من المجتهد شفاهاً هو فتواه، ولا عبره بالنقل مع العلم بفتوى المجتهد.

وقد يقال(۱) بتقديم الرساله على السماع منه، وكذا فى صوره اختلاف ما فى الرساله مع النقل عن المجتهد فيما كانت الرساله مأمونه فى الفرضين، كما إذا كانت بخطّ المجتهد أو لاحظها بنفسه بعد كتابتها، بدعوى أنّ المجتهد حين الكتابه أو ملاحظتها عنايته بالمسأله وخصوصيّاتها أكثر ممّا أجاب عن حكم المسأله عند السؤال منه شفاهاً.

أقول: على العامىّ فى مثل هذه الموارد الأخذ بالاحتياط حتى يتحقّق الحال،

۱- ۱) التنقيح فى شرح العروه ۱:۳۳۹.

أمكن تـأخير الواقعه إلى السؤال[۱] يجب ذلـك، وإلاّ ـ فـإن أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهـد آخر الأعلم فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على

فإنّه كما يحتمل أن يكون ما سـمع الناقل من المجتهـد أو نفس العاميّ عنـد السؤال عن مجتهـده رجوعاً عما فى الرساله المأمونه من الغلط، كذلك يحتمل أن يكون المجتهد ناسياً لما ذكره فى رسالته فأجاب عند السؤال بما اعتقد أنّه هو المذكور فى رسالته. وعلى الجمله إطلاق تقديم السماع مشكل جدّاً.

[۱] لزوم تـأخير الواقعه ينحصـر بمـا إذا لم يتمكّن من الاحتيـاط، وإلاّ ـ جـاز الأخـذ بالاحتيـاط ولم يؤخّر الواقعه إلى السؤال، فإنّ العمـل بفتوى المجتهـد لزومه طريقىّ ومع الاحتيـاط وإحراز امتثـال الوظيفه الواقعيّه لا ـ يكون موضوع لإ ـ حرازه بـالطريق، وإذا لم يمكن تـأخير الواقعه ولم يمكن الاحتيـاط يجوز الرجوع إلى مجتهـد آخر مع رعـايه الأعلم فالأعلم؛ لأنّ السـيره العقلائيّه الجاريه على الرجوع إلى الأ ـ علم من الأحيـاء فيمـا أحرز الاختلاـف بينهم فى فتـاويهم، فى صوره إمكـان الرجوع إلى ذلـك الأعلم، وإلاّ مقتضـى سـيرتهم الرجوع إلى غيره غـايه الأ ـ مر مع رعايه الأعلم أو محتمل الأعلميّه بالإضافه إلى ساير الأحياء، بل يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأ ـ علم فى الفرض حيث لا ـ يعلم مخـالفه فتوى غير الأعلم فيها مع الأعلم وإن علم الاختلاف بين فتاويهما ولو إجمالاً فى سائر المسائل.

وإذا لم يمكن الرجوع إلى غير الأ ـ علم منهم أيضاً لعـدم حضورهم وعـدم إمكان تأخير الواقعه وعـدم إمكان الاحتياط فى الواقعه فقـد ذكر الماتن أنّه يعمل بقول المشـهور بين العلماء إذا كان فى البين من يتمكّن من تشـخيص قول المشـهور فى حكم الواقعه، وإن لم يمكن ذلك يرجع إلى قول أوثق الأموات إذا أمكن، فإن لم يمكن

تعیین قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثمّ تبیّن له بعد ذلک مخالفته لفتوی مجتهده فعلیه الإعاده أو القضاء. وإذا لم یقدر علی تعیین قول المشهور یرجع إلی أوثق الأموات، وإن لم یمکن ذلک أیضاً یعمل بظنّه، وإن لم یکن له ظنّ بأحد الطرفین یبنی علی أحدهما، وعلی التقادیر بعد الإطلاع علی فتوی المجتهد إن کان عمله مخالفاً لفتواه فعلیه الإعاده أو القضاء.

ذلک أیضاً یعمل فی الواقعه علی الظنّ، فإن لم یکن ظنّ یعمل بأحد الاحتمالین ثمّ إذا علم بعد ذلک قول المجتهد الذی یتعیّن الرجوع إلیه فإن وافقه ما عمله فهو وإلاّ یلزم تدارکه بالإعاده والقضاء، وینحصر هذا التدارک بناءً علی إجزاء التقلید فی موارد العمل بقول المشهور أو أوثق الأموات أو العمل بالظنّ والأخذ بأحد الاحتمالین وبناءً علی القول بعدم الإجزاء یجری التدارک مع إمکانه فی جمیع الصور.

ویستدلّ(۱) علی ما ذکره قدس سره بتمامیّه مقدّمات الانسداد فی حقّ العامی المفروض ووصول النوبه إلی الامتثال غیر العلمیّ، وحیث إنّ مقتضاها التنزّل إلی الامتثال الظنّی مع مراعاه مراتب الظنّ حیث إنّ أقواها قول المشهور، ومع عدم التمکّن منه علیه موافقه أعلم الأموات، ومع عدم تمکّنه منه أیضاً علیه بمطلق الامتثال الظنّی، ومع عدم الظنّی أیضاً علیه الامتثال الاحتمالیّ، وبما أنّ هذا بحکم العقل فی مقام الامتثال بعد تمامیّه مقدّمات الانسداد یجب علیه مع التمکّن من قول الأعلم بعد ذلک فإن وافق عمله السابق قوله فهو وإلاّ لزم تدارکه.

أقول: لم یظهر ما فی قول الماتن قدس سره من الرجوع: «إلی أوثق الأموات» ما المراد منه؟ فإن کان المراد منه أعلم الأموات فکیف یتنزّل مع عدم التمکّن منه إلی ظنّ

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه ۱:۳۴۱.

(مسأله ۶۱) إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل، أو الثانى؟ الأظهر الثانى[۱] والأحوط مراعاه الاحتياط.

العامىّ بالوظيفه الواقعيّه مع أنّه لا قيمه لظنّه فى الحكم الواقعىّ الكلّى الذى لا يخرج عن التخمين، وكيف يقدّم ظنّه على قول المجتهد الذى لم يعلم كونه أعلم الأموات أو علم بعدم كونه أعلمهم؟ وكيف تجرى مقدّمات الانسداد فى الحكم الواقعىّ الكلّى ولو فى مسأله أو مسألتين؟ وكيف لا يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالىّ فيهما مع عدم إمكان التأخير وعدم إمكان الاحتياط فيها ولو كان له ظنّ بخلافه حيث إنّ المفروض أنّ الشارع لا يطالبه بالموافقه القطعيّه، ولم يقم دليل على أزيد من الموافقه الاحتماليّه كما هو مقتضى عدم اعتبار فتوى الميّت وعدم اعتبار ظنّ العامىّ.

وإنّما لا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالىّ بالإضافه إلى معظم الفقه فى حقّ المجتهد الانسدادىّ للعلم بأنّ الشارع لا يرضى بالاكتفاء بمجرد احتمال الموافقه فى معظم الوقايع لاستلزام ذلك بقاء التكاليف الواقعيّه بلا امتثال فى جمله تلك الوقايع، ولا يجرى ذلك فى مفروض الكلام فى المقام من جهل العامىّ بالحكم والتكليف الواقعىّ فى مسأله أو مسائل لعدم تمكّنه فيها من الرجوع إلى فتوى المعتبر فى حقّه وعدم تمكّنه من الاحتياط فيها.

[۱] ذكر قدس سره فيما إذا قلّد مجتهداً ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً آخر فى الوقايع التى يبتلى بها ثمّ مات هذا المجتهد فقلّد مجتهداً يفتى بجواز البقاء على تقليد الميّت أو بوجوبه، فهل على تقدير البقاء يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو يبقى على تقليد الثانى؟ فاختار قدس سره البقاء على التقليد الثانى واحتاط استحباباً فى

(مسأله ۶۲) یکفی فی تحقّق التقلید أخذ الرساله والالتزام بالعمل بما فیها[۱ [وإن لم یعلم ما فیها ولم یعمل، فلو مات مجتهده یجوز له البقاء وإن کان الأحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل ولو کان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلی الحیّ، بل الأحوط استحباباً ــ علی وجه ــ عدم البقاء مطلقاً، ولو کان بعد العلم والعمل.

مراعاه الاحتیاط بالأخذ بأحوط القولین فی المسائل أو الجمع بین فتواهما.

ولکن لاـ یخفی ما فیه، فإنّ المجتهد الحیّ إذا أفتی بجواز البقاء مطلقاً أو فیما إذا کان المیّت أعلم، فهذا التخییر بین البقاء والعدول أوجب سقوط فتاوی المجتهد الأول عن الاعتبار، وصارت فتاوی المجتهد الثانی حجّه تعیینیّه فی حقّه زمان حیاته، وإذا أفتی المجتهد الحیّ بعد موت الثانی بجواز البقاء معناه أنّ ما کان حجّه للعامیّ زمان حیاه مجتهده فهو حجّه بعد موته أیضاً، والمفروض أنّه بعدوله عن المجتهد الأوّل کانت الحجّه فی حقّه فتاوی الثانی ما لم یعدل عن فتاواه.

وعلی الجمله التخییر فی البقاء والعدول معناه تعیّن الفتوی فی الحجّیه بالأخذ والاستناد إلیه فیکون التخییر بدویّاً، ومع صیروره الفتاوی من المجتهد الثانی حجّه علی العامیّ بعدوله عن فتاوی الأوّل یتخیّر بین البقاء علی فتاوی المجتهد الثانی وبین الرجوع إلی الحیّ. نعم إذا أفتی المجتهد الحیّ بوجوب البقاء مطلقاً أو ما إذا کان المیّت أعلم فاللازم البقاء علی فتاوی الأوّل مطلقاً أو ما إذا کان أعلم؛ لأنّ تقلیده من المجتهد الثانی لم یکن صحیحاً علی فتوی المجتهد الحیّ الفعلیّ وإن التزم الحیّ بمعذوریّه العامّی فی أعماله فی تلک الفتره بل وإن التزم بالإجزاء أیضاً.

التقلید

[۱] قد تقدّم فی مسأله وجوب التقلید علی العامیّ من أنّ التقلید تعلّم العامیّ

حکم الواقعه للعمل به، وإحراز التکلیف وجوداً وعدماً فی الواقعه التی یبتلی بها، حیث إنّ وجوب طلب العلم وتعلّم التکالیف فی الوقـایع التی یحتمـل المکلّف الابتلاء بها طریقیّ یوجب عـدم کون مخالفه التکالیف فیها علی تقـدیر ثبوتها عـذراً، کما هو مفاد الروایـات الوارده فی وجوب طلب العلم وتعلّم الأحکـام، وهـذا التعلّم لا ـ یکون بمجرد أخـذ رساله مجتهـد والالتزام بالعمل فیها. وأمّا التقلیـد بمعنی تحصـیل الأمن علی العامیّ فی مقام الامتثال فیکون بالاسـتناد فی عمله فی الواقعه إلی إحرازه الوجـدانیّ کما فی الاحتیاط أو بطریق معتبر وهو فتوی المفتی الواجـد للشـرائط، وهـذا المعنی من التقلید لازم بحکم العقل بعد قیام الدلیل علی اعتبار فتوی المفتی.

وما ذکره قدس سـره من أخذ رساله المجتهد والالتزام بالعمل بما فیها فلم یدلّ شـیء علی وجوبه لا تعییناً ولا تخییراً لا شـرعاً ولا عقلاً، ودعوی أنّ مجرّد أخذ رساله مجتهد حال حیاته مع الالتزام بالعمل فیه یکفی فی جواز العمل بما فی تلک الرساله ولو مات ذلـک المجتهـد بعـد أخـذها مع الالتزام المـذکور وإن لم یعلم بما فیها حال حیاته ولـم یعمل؛ لأنّ الـدلیل علی عـدم جواز تقلید المیّت ابتـداءً هو الإجمـاع، والإجمـاع مفقود فی الفرض لا ـلتزام جماعه بل المشـهور بأنّ التقلیـد هو الالتزام، لا یمکن المساعـده علیها؛ لما ذکرنا سابقاً من أنّ الأدلّه التی اُقیمت علی مشـروعیّه التقلیـد عمـدتها الروایات الوارده فی إرجاعهم علیهم السـلام إلی من یعرف معـالم الـدین وأحکامه، وتلک الروایات لا تعمّ إلاّ التعلّم من الحیّ، ومقتضـی إطلاقها العمل بما تعلم، ولو کان العمل بعـد موت من تعلّم منه، فعـدم جواز تقلیـد المیّت أی التعلّم بعـد موته لخروجه عن مـدلول تلـک الروایات المسـتفاد منها إمضاء السیره العقلائیه فی الرجوع إلی أهل الخبره بالإضافه إلی تعلّم العامیّ الوظایف الشرعیّه لاحتمال انحصار

(مسأله ۶۳) فی احتیاطات الأعلم إذا لم یکن له فتوی یتخیّر المقلّد بین العمل بها وبین الرجوع إلی غیره الأعلم فالأعلم[۱].

إمضائها فی مقدار مدلول تلک الروایات.

نعم التقلید من الأعلم أی اعتبار التعلّم منه فی موارد العلم ولو إجمالاً ـ باختلاف الفقهاء الأحیاء وإن کان خارجاً عن مدلولها؛ لعدم شمولها لصوره الاختلاف والمعارضه إلاّ أنه لا یحتمل الفرق بین التقلید المعتبر فی جواز البقاء وعدمه فی الصورتین.

ثمّ إنّه إذا علم الاختلاف بین المیّت الذی أخذ الحکم منه حال حیاته وبین المجتهد الحیّ الفعلیّ فقد ذکرنا أنّه یتعیّن علی العامیّ فی الفرض البقاء علی تقلید المیّت مع فرض کونه أعلم من الحیّ الفعلیّ، ولا ـ یجوز له الرجوع إلی الحیّ الفعلیّ إلاّ فی مسأله جواز البقاء حیث علی المجتهد الحیّ الفعلیّ أن یفتی بوجوب البقاء علی هذا التقدیر، وفی فرض کون الحیّ الفعلی أعلم منه أن یفتی بلزوم العدول علی ما تقدّم الکلام فی ذلک فی مسأله جواز البقاء وعدمه فراجع.

[۱] مراده قدس سره أنّ احتیاطات الأعلم التی یذکرها فی رسالته أو فی الجواب عن الاستفتاءات إن کان له فتوی فیها کما إذا ذکر الاحتیاط بعد فتواه فی المسأله أو قبل فتواه یکون الاحتیاط فیها استحبابیاً فیأخذ العامیّ بفتواه أو بالاحتیاط المذکور، وأمّا لولم یکن فیها فتواه ویسمّی بالاحتیاط المطلق أو الاحتیاط الوجوبی، ففی هذه الموارد یجوز للعامیّ الأخذ فیها بالاحتیاط الذی ذکره أو الرجوع إلی فتوی غیره مع رعایه الأعلم فالأعلم. والوجه فی ذلک أنّ الاحتیاط المذکور حکم لعمل العامیّ فی المسأله التی یحتمل فیها التکلیف الواقعیّ، وحیث إنّ المسأله قبل الفحص بالإضافه إلی العامیّ فیکون التکلیف الواقعیّ علی تقدیره منجّزاً بالإضافه إلیه فیکون

الاحتیـاط لرعایه تنجّز التکلیف علی تقـدیره، وحیث إنّ الأعلم لم یفت فی المسأله فتکون فتوی غیره معتبره فی المسأله بالإضافه إلی العامیّ؛ لأنّ الموجب لسقوط فتواه عن الاعتبار فتوی الأعلم، والمفروض أنّ الأعلم لم یفت فی المسأله.

والحاصل یجوز لمقلّد الأعلم فی الاحتیاطات الوجوبیّه الرجوع إلی فتوی غیره، ورعایه الأعلم فالأعلم فی الرجوع إلی غیره ینحصر علی موارد العلم بالمخالفه فی فتاوی الباقین ولو کان العلم إجمالیّاً.

وربّما(۱) یقال إنّ جواز الرجوع فی احتیاطات الأعلم إلی غیره ممّن یفتی بعدم التکلیف یجوز فیما لم یتضمّن احتیاطه تخطئه غیره، کما إذا لم یفحص الأعلم عن مدارک الحکم فی المسأله بالفحص المعتبر فاحتاط فیها، وأمّا إذا تضمّن تخطئه غیره کما ذکر فی المسأله أنّ رعایه الوجوب أو رعایه الحرمه لولم یکن أقوی فلا أقلّ من کونه أحوط، فإنّه فی هذه الصوره لا یجوز لمقلّد الأعلم أن یستریح فی المسأله بالرجوع إلی فتوی غیره بفتواه بعدم الوجوب أو بعدم الحرمه لسقوط فتوی غیره عن الاعتبار لإحراز خطئه بقول الأعلم، اللّهم إلّا أن یقال ذکر الأعلم الاحتیاط فی هذه الصوره کالصوره السابقه حکم إرشادیّ عقلیّ منوط باحتمال الضرر أی العقاب المحتمل، وإذا أحرز العامیّ عدم احتمال الضرر بفتوی غیر الأعلم بعدم التکلیف وعدم معارضته بقول الأعلم وفتواه _ کما هو الفرض _ فلا بأس بترکه الاحتیاط، ودعوی عدم شمول السیره علی الأخذ بقول غیر الأعلم فی صوره تخطئه الأعلم غیره فی الإفتاء بعدم التکلیف لا یمکن المساعده علیها، وإن کان الأحوط عدم ترک

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه ۱:۳۴۶.

(مسأله ۶۴) الاحتیاط المذکور فی الرساله إمّا استحبابیّ وهو ما إذا کان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوی، وإمّا وجوبیّ وهو ما لم یکن معه فتوی ویسمّی بالاحتیاط المطلق، وفیه یتخیّر المقلّد بین العمل به والرجوع إلی مجتهد آخر، وأمّا القسم الأوّل فلا یجب العمل به ولا یجوز الرجوع إلی الغیر، بل یتخیّر بین العمل بمقتضی الفتوی وبین العمل به[۱].

(مسأله ۶۵) فی صوره تساوی المجتهدین یتخیّر بین تقلید أیّهما شاء، کما یجوز له التبعیض[۲] حتّی فی أحکام العمل الواحد، حتی أنّه لو کان مثلاً فتوی

الاحتیاط فی الفرض مهما أمکن.

[۱] قد ظهر ما ذکره قدس سره فی هذه المسأله ممّا ذکرناه فی المسأله السابقه فلا حاجه إلی الإعاده.

[۲] بناءً علی ثبوت التخییر بین تقلید أیّ من المجتهدین فی فرض تساویهما یجوز التبعیض حتّی بالإضافه إلی عمل واحد علی ما تقدّم.

ولکن قد یقال(۱) التبعیض فی التقلید بحسب قیود العمل الواحد وأجزائه غیر جائز کما فی المثال، حیث إنّه لو صلّی بترک الجلسه مع الاکتفاء بمرّه واحده فی التسبیحات الأربع کانت صلاته باطله بحسب فتوی أیّ من المجتهدین، حیث من یفتی بجواز ترک الجلسه وصحه الصلاه مع ترکها یقول ذلک فیما إذا أتی فی تلک الصلاه بالتسبیحات الأربع ثلاث مرّات، ومن یفتی بجواز الاکتفاء بالمرّه الواحده وصحه الصلاه یقول ذلک فی صلاه روعی فیها الجلسه.

وفیه ما تقدّم من الجواب وأنّ القائل منهما بعدم وجوب الجلسه والتسبیحات

۱- ۱) التنقیح فی شرح العروه ۱:۳۱۲ و۳۱۳.

أحـدهما وجوب جلسه الإسـتراحه واسـتحباب التثليث فى التسبيحـات الأربع، وفتوى الآخر بـالعكس، يجوز أن يقلّد الأول فى استحباب التثليت والثانى فى استحباب الجلسه.

ثلاث مرّات يقول ذلك فيما إذا لم يكن للمكلّف عذر فى ترك الثلاث؛ ولذا لو سئل المجتهد المفروض عمّن ترك التسبيحات ثلاثاً لعذر وترك الجلسه أيضاً فى صـلاته يفتى بصحه تلك الصـلاه أخذاً بحديث «لا تعاد» وكذلك الأمر فى ناحيه من يكتفى بالمرّه ولكن يلتزم بوجوب الجلسه.

وبتعبير آخر من يفتى بعدم وجوب الجلسه لا يقيّد عدم وجوبها بصوره الإتيان بالتسبيحات ثلاثاً بحيث لولم يأت بها ثلاثاً فالجلسه واجبه بل فتواه عدم وجوب الجلسه مطلقاً، كما أنّ فتوى من يقول بعدم وجوب التثليث لم يعلّق عدم وجوبه على صوره الإتيان بالجلسه، ولا يلزم على العامىّ على الفرض إلّا تعلّم الأجزاء والشرائط والموانع للصـلاه بالتقليد، وليست الصحه أمراً زائداً على الإتيان بالصلاه بالأجزاء والشرائط التى على طبق الفتوى المعتبر فى حقّه.

وقد يقال إذا كان الاختلاف بينهما فى الجزء الركنىّ أو القيد الركنىّ بحيث لو أتى بالعمل الواحد على تقليدهما على نحو التبعيض لكان ذلك العمل باطلاً عندهما فلا مورد للتبعيض، كما إذا كانت فتوى أحد المجتهدين صحه الحج إذا أدرك الحاج الوقوف الاضطرارىّ بالمشعر يوم العيد، وكان أيضاً فتواه أنّ المستحاضه الكثيره عليها الغسل والوضوء لطوافه، والمجتهد الآخر يرى عدم إجزاء ذلك الوقوف بمجرّده بل لابدّ من درك الوقوف الاضطرارىّ بعرفه أيضاً ليله العيد، ولكن التزم باكتفاء الوضوء لطواف المستحاضه حتى فيما إذا كانت الاستحاضه كثيره، فالمرأه المستحاضه كذلك إذا أدركت الوقوف بالمشعر يوم العيد قبل الزوال

ص : ۴۱۷

(مسأله ۶۶) لا ـ يخفى أنّ تشخيص موارد الإحتياط عسر على العامىّ؛ إذ لابد فيه من الاطّلاع التامّ[۱]، ومع ذلک قد يتعارض الإحتياطان فلابدّ من الترجيح، وقد لا ـ يلتفت إلى إشكال المسأله حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط فى ترک الاحتياط، مثلًا: الأ ـ حوط ترک الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأ ـ كبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلک بناءً على كون احتياط الترک

وتوضّأت لطوافها فقط أخذاً فى الوقوف بفتوى المجتهد الأوّل، وفى اعتبار الطهاره لطوافها بفتوى الآخر، فإنّ الحج كذلک يبطل عند كلا ـ المجتهدين، اللهم إلاّ ـ أن يلتزم بالإ ـ جزاء حتّى فى هذه الصوره لاحتمال الصحه الواقعيّه حيث يمكن أن يكون حجّها واقعاً صحيحاً، وقد أتت ببعضه بفتوى المجتهد الأوّل والبعض الآ ـ خر بفتوى المجتهد الثانى، ولكن فى دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين على تقدير ثبوتها بالإضافه إلى العمل الواحد إشكال خصوصاً إذا كان الاختلاف فى القيود الركنيّه.

[۱] لا ـ يخفى أنّه يكفى فى الاحتياط المبرئ للذمّه الاحتياط فى فتاوى العلماء الذين يحتمل وجود الأعلم بينهم فى عصره أو أحرز ذلک، وأمّا فتاوى الآخرين الذين اُحرز أنّهم لا يبلغون فى الفضل العلماء المذكورين فلا موجب للاحتياط برعايه فتاويهم، وهذا النحو من الاحتياط داخل فى المسأله المتقدّمه فى أوائل مسائل التقليد من لزوم كون المكلّف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً حيث إنّ رعايه أحوط الأقوال من المجتهدين المذكورين لا يدخل فى التقليد على ما تقدّم من أنّ التقليد المعتبر شرعاً هو الأخذ بالفتوى للعمل بها بحيث يكون العامىّ بعد الأخذ عالماً بالحكم الشرعىّ فى الواقعه.

والآخذ بالاحتياط بحسب فتاويهم يراعى فتوى ذلک المجتهد، لاحتمال أنّ ما

استحبابيّاً، والأحوط الجمع بين التوضّؤ به والتيمّم. وأيضاً الأحوط التثليث فى التسبيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاه خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمّم بالجصّ خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلاّ هذا فالأحوط التيمّم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع وهكذا.

(مسأله ۶۷) محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيّه العمليّه فلا يجرى فى اُصول الدّين] ۱].

أفتى به من التكليف ثابت فى الواقع ليكون قصده رجاءً بإصابه الواقع المعبّر عن ذلك بالاحتياط.

وعلى الجمله لا يتعيّن على العامىّ التارك للتقليد رعايه الاحتياط فى الوقايع على ما ذكره الماتن قدس سره .

ثمّ إنّ الاحتياط حتى بهذا النحو أيضاً قد لا يتيسّر على العامىّ فلابدّ فى بعض الموارد من التقليد مثلاً إذا كان عند المكلّف الجصّ والطين فقط فإن جمع بين التيمّم بكلّ منهما تقع بعض صلاته خارج الوقت، وفى مثل ذلك لا مناص إلاّ من التقليد ممّن توفّرت فيه الشروط المعتبره فى جواز التقليد، وإذا لم يتيسّر له التقليد منه فلابدّ من التيمّم بأحدهما وقضاء تلك الصلاه فى خارج الوقت بالطهاره المائيّه إذا لم يحرز بعد العمل أنّ عمله كان مطابقاً لفتوى من يكون واجداً لشرائط التقليد. والوجه فى وجوب القضاء جريان الأصل بعد التيمّم بأحدهما فى ناحيه عدم كونه طهوراً فتدبّر.

[۱] قد تقدّم أن ما يستفاد منه مشروعيّه التقليد من الروايات مقتضاها تعلّم العامىّ معالم دينه ممّن يعلمها على ما تقدّم من الاُمور المعتبره فى العالم بها من حلال الشريعه وحرامها فى الوقايع التى يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وكذا ما يكون

من الأحكام الفرعيّه العمليّه أو ملحقاً بها ممّا يأتى بيانها، وأمّا ما يكون من اُصول الدين والمذهب مما يكون المطلوب فيها تحصيل العلم والمعرفه والاعتقاد والإيمان بها فلا يكون التقليد فيها مشروعاً، بمعنى أن قول الغير فيها لا يحسب علماً وعرفاً واعتقاداً وإيماناً.

نعم إذا كانت أقوال الصالحين من العلماء العاملين المتّقين فى طول الأعصار وكذا الشهداء والزهاد موجباً للإنسان اليقين والاعتقاد بأُصول الدين والمذهب بحيث صار الإنسان على معرفه ويقين واعتقاد بأنّه لولم يكن ما ذكروه فى اُصول الدين والمذهب حقّاً لما كان هؤلاء فى دار الدنيا متعبين فى طريق الدين والمذهب فأيقن أو اعتقد بها، كفى ذلك ممّا يجب على المكلّف بالإضافه إلى اُصول دينه ومذهبه، وليس هذا من التقليد فيهما، فإنّ التقليد كما تقدّم الأخذ بقول الغير تعبّداً أى من غير يقين ودليل عنده على صحّه ذلك القول وكونه حقّاً مطابقاً للواقع، وإنّما يكون الأخذ بقوله للدليل عنده على اعتباره فى حقّه وإن لم يكن حقّاً واقعاً.

وبتعبير آخر الدليل عند العامىّ إنّما على الأخذ بقوله لا على نفس قول الغير فى مورد مشروعيّه التقليد، ودعوى أنّه لا يكفى اليقين والاعتقاد الناشئ من قول الغير فى الاعتقاديّات من اُصول الدين والمذهب استظهاراً من الكتاب المجيد: «قالوا إنا وجدنا آباءنا على اُمّه وإنّا على آثارهم مهتدون»(۱) «بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون»(۲)، لا يمكن المساعده عليها، فإنّه قد تقدّم أنّه لا يستفاد منهما عدم اعتبار العلم واليقين والاعتقاد الحاصل مما ذكرنا،

۱- ۱) سوره الزخرف: الآيه ۲۲.

۲- ۲) سوره البقره: الآيه ۱۷۰.

وفى مسائل اُصول الفقه[١] ولا ـ فى مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا ـ فى الموضوعات المستنبطه العرفيّه أو اللغويّه ولا فى الموضوعات الصرفه. فلو شكّ المقلّد فى مايع أنّه خمر أو خلّ مثلًا، وقال المجتهد: إنّه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنّه مخبر عادل يقبل قوله، كما فى إخبار العامىّ العادل وهكذا، وأمّا الموضوعات المستنبطه الشرعيّه كالصلاه والصوم ونحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليّه.

وظاهر الآيه تعبّد الجاهل بقول جاهلين مثله كما لا يخفى.

[١] كما إذا لم يتمكّن عالم من الجزم بامتناع اجتماع الأمر والنهى أو جوازه فقلّد من هو أعلم فى مسائل اُصول الفقه، وكان هذا الأعلم يقول بجواز الاجتماع فيها إذا كان التركيب فى مورد الاجتماع انضماميًا، وبالامتناع فيما إذا كان التركيب فيه اتحاديًا، وفرض أنّ العالم المفروض يتمكن من تشخيص موارد التركيب الاتحادىّ والتركيب الانضمامىّ فى مسائل الفقه، فهل يجوز له بعد التقليد فى المسأله الاُصوليّه واستنباط الحكم الفرعىّ العمل بما استنبطه أو لا يجزى فى عمل نفسه فضلًا عن رجوع الغير له؟ والظاهر إمكان هذا النحو من التقليد. وما يقال من عدم حصول الاقتدار على التطبيقات والتفريعات فى نتائج المسائل الاُصوليّه بلا حصول الاقتدار على نفس المسائل الاُصوليّه، ويمكن العكس بأن لا يتمكّن من الاستنباط فى الأحكام الفرعيّه من مداركها فى جمله من الموارد، ولكن يكون مجتهداً فى نفس المسائل الاُصوليّه لا يمكن المساعده عليه.

نعم جلّ المسائل الاُصوليّه هو ممّا يكون العلم بنتائجها الكلّيه بالاستدلال فيها مقدّماً على الاجتهاد فى المسائل الفرعيّه وذلك لكثره المسائل الفرعيّه، والاتقان فى تطبيقات قواعد الاُصول فيها يحتاج إلى الإحاطه الكامله بخصوصيّات المسائل وصعوبه ملاحظه النسبه فى كثير من المسائل الفرعيّه التى تتعدّد فى كلّ منها

الخطابات الشرعيّه المختلفه بحسب الظهورات الاستعماليّه.

وعلى أيّ حـال يمكن تجويز التقليـد فى المسائـل الاُـصوليّه فى الجمله، ولاـ يكون التجويز لغواً إلاّـ أنّ عمـده الـدليل على جواز التقليـد مـا فى الروايـات من أخـذ معـالم الـدين وحلاله وحرامه ممن يعلمها، وصـدق معالم الـدين على ما يلتزم به الاُصوليّ من التزامه بامتناع الاجتماع أو ثبوت الملازمه بين إيجاب الشىء وإيجاب مقدّمته مطلقاً أو ما إذا كانت موصله أو بقصد التوصل غير محرز، ومجرّد عدم الإحراز كاف فى الالتزام بعدم جواز التقليد فيها، وما يستنبط من الخطابات بضـميمه التقليد المتقدّم لا يكون علمـاً بـالحكم الشرعى، لاـ وجـداناً لمـا هو الفرض، ولا اعتباراً لعـدم ثبوت الاعتبار فى البناء على الكبرى التى هى قول الغير فى المسأله الاُصوليّه.

أمّا التقليـد فى الموضوعات فقـد قسّم الموضوعات على ثلاثه أقسام: الموضوعات المسـتنبطه الشرعيه، والموضوعات المسـتنبطه العرفيّه واللغويّه، والموضوعات الصرفه، فقد التزم قدس سره بجواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالتقليد فى نفس الأحكام الشرعيّه، وبعدم جريان التقليد فى غيرها من المستنبطات العرفيّه واللغويّه والموضوعات الصرفه.

أمّا جريانه فى القسم الأوّل فإنّ تلك الموضوعات إمّا من مخترعات الشارع واعتباراته كالصلاه والصوم وغيرهما من العبادات أو من غير العبادات كالذكاه للذبيحه فاللازم تعلّمها ممن علم بها من مداركها الشرعيّه.

وأمّا الموضوعات الصرفه التى تكون مفاهيمها مرتكزه معلومه عنـد الأذهان بحيث لا إجمال فيها، وإنّما يكون الجهل فى انطباق ذلك العنوان على الخارج للجهل بشىء من جهات ما فى الخارج، كما هو الحال فى الشبهات الخارجيّه، فهذه

الموضوعات خارجه عن موارد التقليد الذى هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعىّ المجعول فى الشرع إلى العالم به، فقول المجتهد مشيراً إلى مايع أنّه خمر كإخبار ثقه بأنّه خمر.

وأمّا الموضوعات المستنبطه العرفيّه أو اللغويّه، ككون الغناء مطلق كيفيّه الصوت المقتضى للطرب بمعنى خروج النفس عن الاعتدال، أو كيفيّته التى تشتمل على الترجيع وترديد الصوت فى الحلق وإن لم يكن فى كلام باطل، أو خصوص ما كان فى كلام باطل، وكون الكنز مطلق المال المذخور فى الأرض أو خصوص المذخور فيها من الذهب والفضه، وكون الصعيد مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب والرمل، فالصحيح جريان التقليد فيهما؛ لأنّ مع إفتاء المجتهد بإطلاق الحكم أو خصوصه مع احتمال كون ما أفتى به هو الحكم الكلّى الفرعىّ فى الواقعه يكون ذلك طريقاً متّبعاً بالإضافه إلى العامىّ بلا فرق بين أن يذكر الغناء مطلق كيفيّه الصوت المقتضى للطرب أو يقول هذه الكيفيّه حرام، فمع عدم العلم بالخلاف كما هو الفرض يجب الأخذ به.

وممّا ذكرنا يظهر الحال فى التقليد فى أحوال الرجال فى أسناد الروايات، فإنّ إحراز عدالتهم أو وثاقتهم كإحراز العداله والوثاقه فى سائر الموارد لا ـ تعدّ من الاُمور التى يرجع فيها إلى أهل خبرتها، بل العداله والوثاقه من الاُمور التى تثبت بخبر العدل بلا واسطه أو معها ويحرز بحسن الظاهر، وليستا من الاُمور التى تحتاج إلى إعمال الحدس من أشخاص خاصّه، ولا يصل الأمر إلى دعوى انسداد باب العلم فى الرجال، مع أنّه لو كان انسداد لم يثبت فيها جواز التقليد ولا اعتبار مطلق الظنّ فيها على ما تقرّر ذلك عند البحث فى مقدّمات دليل الانسداد فى الأحكام.

(مسأله ۶۸) لاـ یعتبر الأـعلمیّه فیمـا أمره راجع إلی المجتهـد إلاّـ فی التقلیـد، وأمّا الولایه علی الأیتام والمجانین والأوقاف التی لا متولّی لهـا والوصایـا التی لا وصـی لها ونحو ذلک فلا یعتبر فیها الأعلمیه، نعم الأحوط فی القاضـی أن یکون أعلم من فی ذلک البلد أو فی غیره مما لا حرج فی الترافع إلیه[۱].

عدم اعتبار الأعلمیه فی الاُمور الحسبیه

[۱] قـد یذکر فی المقام دعوی الإجماع علی عدم اعتبار الأعلمیّه فی ما أمره راجع إلی الحاکم الشـرعیّ فی غیر مسأله التقلید فی الأحکام الشـرعیّه علی ما تقـدّم، ولکنّ الإجماع علی تقدیره غیر مفید فی المقام، فإنّه من المحتمل جدّاً التزام الجلّ ممن تعرّضوا لـذلک لإطلاـق بعض الأخبار کإطلاق التوقیع: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه أحادیثنا»(۱) وما ورد من أنّ العلماء ورثه الأنبیاء(۲) وأنّهم خلفـاء النبی صـلی الله علیه و آله وأنّ المؤمنین الفقهاء حصون الإسـلام(۳) وأنّ مجـاری الاُمور والأحکام بید العلماء(۴). ومـا ورد من ثبـوت منصب القضـاء للفقیه علی مـا ورد فی مقبـوله عمر بن حنظله ومعتـبره أبی خـدیجه وغیرهـا، والظـاهر أنّ الولاـیه للاُمور المشار إلیها من شؤون ثبوت منصب القضاء، وکان المتصـدّی لها القضاه، کما یفصـح بـذلک بعض الروایـات کصـحیحه محمـد بن إسـماعیل بن بزیع قـال: «مـات رجل من أصـحابنا ولم یوص فرفع أمره إلی قاضـی الکوفه فصـیّر عبدالحمید القیّم بماله، وکان الرجل خلّف ورثه صغاراً ومتاعاً، فباع عبدالحمید المتاع فلما أراد بیع الجواری ضعف قلبه

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۷:۱۴۰، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

۲- ۲) المصدر المتقدم: ۷۸، الباب ۸، الحدیث ۲.

۳- ۳) انظر وسائل الشیعه ۳:۲۸۳، الباب ۸۸ من أبواب الدفن، الحدیث الأول.

۴- ۴) بحار الأنوار ۸۰:۱۰۰.

عن بيعهنّ إذ لم يكن الميّت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهنّ فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام [إلى أن قال عليه السلام]: إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبدالحميد فلا بأس»(۱).

أقول: قد تعرّضنا للأخبار الوارده في كون العلماء ورثه الأنبياء ونحوها في بحث ولايه الفقيه في «إرشاد الطالب»(۲)، وذكرنا أنّه لا يتمّ الاستناد إلى شيء منها في الالتزام بثبوت ولايه النبيّ صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام للفقيه العادل بلا فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبه، وأنّ غايه ما يستفاد منها أنّ ما على الانبياء في أمر تبليغ الدين وإرشاد الناس وهدايتهم من بعدهم على العلماء، وأمّا الولايه الثابته للنبيّ صلى الله عليه و آله والإمام عليه السلام من كون أمره الولائيّ واجب الاتّباع حيث إنّهم عليهم السلام قوم فرض اللّه طاعتهم فلم تثبت ذلك للفقيه فضلاً عن الولايه على التصرف، ويشهد لذلك إطلاق تلك الأخبار وشمولها حتى لزمان الأئمّه عليهم السلام ، وغايه ما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبي خديجه نفوذ قضاء الفقيه وفصل خصومته وأنّ له ولايه القضاء بالنصب العامّ ولم يظهر منهما أو من غيرهما إعطاء الولايه في أموال القصّر والأوقاف مع عدم القيّم والمتولّي للفقيه. والتوقيع المتقدّم وإن كان ظاهراً في غير ذلك إلّا أنّ السند فيه غير تامّ، ووقوع بعض التصرّفات من المنصوبين للقضاء من قبل ولاه الجور وإن لا يقبل الإنكار، إلّا أنّه لم يثبت إعطاء الولايه لهم من قبلهم لدخولها في منصب القضاء، بل من المحتمل أنّها كانت منصباً زائداً كان يعطى لهم، وعلى تقديره فتلك كانت في المنصوب بنصب خاصّ لا ما إذا كان بالنصب العامّ.

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۷:۳۶۳، الباب ۱۶ من أبواب عقد البيع، الحديث ۲.

۲- ۲) إرشاد الطالب ۳:۲۶ فما بعد.

وعلى الجمله بما أنّ هذه الولايه مخالفه للأصل فلابدّ من الاقتصار على مورد اليقين، وهو ما إذا كان المتصرّف فی تلك الاُمور الفقيه ولو بغير المباشره من التوكيل والإجازه لمن يقوم بها، ولكن لا تعتبر الأعلميّه فی المجيز ومن يرجع إليه فی التوكيل والإذن أو النصب على ما مرّ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون جميع الاُمور الحسبيّه فی جميع أرجاء العالم بيد شخص واحد.

نعم فی الأمر الذی يريد الشخص التصدّی له إن كان من الاُمور المهمّه جدّاً كحفظ نظام البلاد وترتيب اُمور نظمها والمحافظه على أمنها وتهيئه الاستعدادات اللازمه للدفاع عنها ومنع نشر الفساد وأقامه مراكزه فيها فلا يبعد اعتبار إجازه الأعلم وأنّ له إجازه التصدّی للغير إذا كان الغير أهلاً له، وأنّ عليه الامتناع عن الإجازه إذا لم يحرز الأهليّه فيمن يستجيزه.

هذا بالإضافه إلى الاُمور الحسبيّه، وأمّا بالإضافه إلى القضاء فلا يعتبر فيه الأعلميّه كما هو مقتضى الإطلاق فی مقبوله عمر بن حنظله، وإطلاق معتبره أبی خديجه سالم بن مكرم حيث ورد فی الاُولى: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»(1) وفی الثانيه: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»(2) والشیء وإن كان نكره يعمّ الشیء اليسير إلّا أنّه قد تقدّم أنّه بالإضافه إلى علم قضايا الأئمه عليهم السلام فلا ينافی كثرته فی نفسه. وعلى تقدير الإغماض يقيّد بما ورد فی المقبوله: «نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا».

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱:۳۴، الباب ۲ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ۱۲.

۲- ۲) وسائل الشيعه ۲۷:۱۳، الباب الأول من أبواب صفات القاضی، الحديث ۵.

وما ورد فی المقبوله من فرض العلم بالمخالفه فی القضاء والأمر بالرجوع إلی الأعدل والأفقه لا یعمّ فرض عدم العلم بالمخالفه مع فرض الشبهه فیه حکمیّه کما هو مقتضی اختلاف الفقیهین فی حدیثهم علیهم السلام ، وأمّا ما فی العهد المعروف إلی مالک الاشتر: «اختر للقضاء أفضل رعیّتک»(۱) فهو وإن کان معتبراً من حیث السند حیث إنّ الشیخ قدس سره ذکر له طریقاً معتبراً، وعدم الإشاره إلی الاختلاف فی متن العهد، وأنّه یروی بالطریق المعتبر العهد المعروف دلیل علی عدم الخلاف فی متنه، إلّا أنه لا دلاله له علی أنّ وظیفه المترافعین المراجعه فی القضاء إلی الأفضل، بل غایه ما یستفاد منه هو أنّ علی الوالی الذی علیه تعیین القاضی للبلد بالنصب الخاصّ أن یعیّن الأفضل، والکلام فی المقام فی الرجوع إلی القاضی المنصوب بنصب عامّ.

ثمّ إنّه قد یعدّ من الاُمور الحسبیّه التی یرجع فی التصرف فیها إلی الفقیه السهم المبارک للإمام من الخمس، أو أنّه وإن لم یکن من تلک الاُمور إلّا أنّه إذن الفقیه معتبر فی التصرّف فیه فی زمان الغیبه وعدم حضور الإمام علیه السلام .

وینبغی فی المقام الکلام فی سهم الإمام علیه السلام من الخمس أوّلاً والتکلّم فی أنّه کیف یتصرّف فیه زمان الغیبه، فنقول المشهور بین أصحابنا أنّ الخمس یقسّم علی ستّه أسهم ثلاثه منها للّه ولرسوله والإمام علیه السلام فإنّ ما کان للّه بملکیّه اعتباریّه یصل النبیّ صلی الله علیه و آله وما کان للنبیّ صلی الله علیه و آله وصولاً وأصاله یصل إلی الإمام علیه السلام ، فیکون نصف الخمس ملک الإمام بعنوان أنّه الإمام المنصوب بعد النبیّ بحسب العصور والأزمنه، وثلاثه أسهم منه للأیتام والمساکین وابناء السبیل ممن ینتسب إلی هاشم بالاُبوّه،

۱- ۱) نهج البلاغه: من کتاب له علیه السلام کتبه للأشتر النخعی، الکتاب رقم (۵۳).

ولزوم اعتبار الخمس سته أسهم كما ذكرنا هو المشهور بين الأصحاب واستظهر ذلک من ظاهر الآیه المبارکه: «واعلموا أنّما غنمتم من شیء فأنّ للّه خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل»(۱)، مضافاً إلی دلاله بعض الروایات.

وربّما ینسب الخلاف إلی ابن الجنید وأنّه قال: السهام فی الخمس خمسه، بحذف سهم اللّه، وعن «المدارک» المیل إلیه، وقد تعرّضنا لذلک فی بحث قسمه الخمس من مباحث کتاب الخمس، وبیّنا أنّ نصف الخمس یعنی سهم اللّه وسهم الرسول وذی القربی المعبر عنه بسهم الإمام علیه السلام یصل إلی الإمام علیه السلام ، وأنّ نصفه الآخر یعنی سهم الیتامی والمساکین وابن السبیل المعبّر عنه بسهم السادات یصرف ویعطی الهاشمیّ منهم أی من ینتسب إلی هاشم من جهه الأب، وفی موثقه زراره عن أبی عبداللّه علیه السلام : «لو کان العدل ما احتاج هاشمی ولا ـ مطّلبی إلی صدقه، إنّ اللّه جعل لهم فی کتابه ما کان فیه سعتهم»(۲)، ونحوها غیرها. ومن الظاهر أنّ المجعول لهم فی الکتاب ما فی آیه الخمس.

والمحکیّ عن ابن الجنید أنّ السهام فی الخمس خمسه، بحذف سهم اللّه تعالی، وعن «المدارک» المیل إلیه لصحیحه ربعی بن عبداللّه بن الجارود عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وکان ذلک له ثمّ یقسم ما بقی خمسه أخماس ویأخذ خمسه ثمّ یقسم أربعه أخماس بین الناس الذین قاتلوا علیه ثمّ قسّم الخمس الذی أخذه خمسه أخماس یأخذ خمس اللّه عزّ وجلّ

۱- ۱) سوره الأنفال: الآیه ۴۱.

۲- ۲) وسائل الشیعه ۹:۲۷۶ _ ۲۷۷، الباب ۳۳ من أبواب المستحقین للزکاه، وفیه حدیث واحد.

لنفسه ثمّ يقسم الأربعه أخماس بين ذوی القربی والیتامی والمساکین وأبناء السبیل یعطی کلّ واحد منهم حقّاً وکذلک الإمام یأخذ کما أخذ الرسول»(۱).

وفیه أنّ مدلولها اکتفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله بسهم اللّه سبحانه وأنّه کان یترک سهمه، وحیث إنّ سهم النبیّ صلی الله علیه و آله ملکه فله وضعه کیف ما شاء، فلا دلاله لها علی أنّ فعله صلی الله علیه و آله کان واجباً علیه، وما فی ذیلها: وکذلک الإمام أخذ کما أخذ الرسول، لم یکن بیاناً للحکم الواجب علی الإمام علیه السلام فی الخمس فضلًا عن صفو المال من المغنم.

وعلی الجمله ففی الآیه المبارکه ولو بملاحظه الروایات الوارده فی قسمه الخمس ظهور ودلاله علی کون الخمس علی ستّه أسهم، وورد فی روایات منها صحیحه البزنطی عن الرضا علیه السلام : «أنّ ما کان للّه وللرسول یصل إلی الإمام علیه السلام حیث سئل علیه السلام عن قول اللّه عز وجلّ: «واعلموا أنّما غنمتم من شیء فأنّ للّه خمسه وللرسول ولذی القربی» فقیل له: فما کان للّه فلمن هو؟ فقال: «لرسول اللّه صلی الله علیه و آله وما کان لرسول اللّه فهو للإمام»(۲) کما أنّ المراد بذی القربی فی الآیه الأئمه علیهم السلام کما یظهر ذلک من غیر واحده من الروایات، وهذه السهام الثلاثه بعد النبیّ صلی الله علیه و آله للإمام من بعده وللإمام من بعد الإمام، وفی مرسله حماد بن عیسی عن العبد الصالح علیه السلام فی حدیث طویل قال: «وله [یعنی للإمام] نصف الخمس کملاً، ونصف الخمس الباقی بین أهل بیته، فسهم لیتاماهم وسهم لمساکینهم وسهم لأبناء سبیلهم یقسّم بینهم علی الکتاب

۱- ۱) المصدر السابق: ۵۱۰، الباب الأول من أبواب قسمه الخمس، الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر السابق: ۵۱۲، الحدیث ۶.

والسنه ما يستغنون به فى سنّتهم»(۱) وقد تقدّم فى موثقه زراره: «لو كان العدل ما احتاج هاشمى ولا مطّلبى إلى صدقه، إن اللّه جعل لهم فى كتابه ما كان فيه سعتهم».

ثمّ إنّه لا ينبغى التأمّل فى جواز تصدّى مالك المال لدفع نصف الخمس يعنى سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل إليهم زمان عدم حضور الإمام وعدم التمكّن من إيصال هذه السهام الثلاثه إليه _ بناءً على ما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على الولايه العامّه للفقيه العادل ونيابتهم عن الإمام عليه السلام بالنيابه العامّه _ فإنّ مقتضى الآيه المباركه والروايات المشار إليها أنّ نصف الخمس إنّما جعل لسدّ حوائج اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من السادات، كما يشهد لذلك صحيحه زراره عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّه لو كان العدل ما احتاج هاشمى ولا مطّلبى إلى صدقه، إنّ اللّه جعل لهم فى كتابه ما كان فيه سعتهم، ثمّ قال: إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميته، والصدقه لا تحلّ لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن يحلّ له الميته»(۲).

وهذه الصحيحه ومثلها بضميمه ما تقدّم من كون السهام الثلاثه للإمام عليه السلام تدلّ على قسمه الخمس على سته أقسام وأنّ سهم الساده تعويض عن الزكاه التى يكون فيها للمالك أكثر المال وله الولايه على إخراجها؛ ولأنّ الشركه فى كلّ من الزكاه والخمس بحسب الماليّه، لا ـ من قبيل الإشاعه فى العين حتى لا يجوز لأحد الشريكين ولو كان سهمه أكثر التصرّف فى بعض المال بلا إذن شريكه، فإنّ الشركه

۱- ۱) الكافى ۱:۶۱۹، الباب ۱۸۶، الحديث ۴.

۲- ۲) مرّ تخريجه قبل قليل.

فی العین بحسب المالیّه مقتضاها إخراج الزکاه والخمس من العین أو من قیمتها، ویجوز التصرّف فی المال بعد إخراج سهم الغیر ولو بالقیمه _ ولو قلنا بأنّ تعلّق الخمس أو الزکاه بالمال بنحو الکلّی فی المعیّن جاز التصرّف ولو قبل الإخراج _ کما یدلّ علی ذلک صحیحه محمد بن خالد البرقی قال: «کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام هل یجوز أن أخرج عما یجب فی الحرث من الحنطه والشعیر وما یجب علی الذهب، دراهم بقیمه ما یسوی؟ أم لا یجوز إلّا أن یخرج من کلّ شیء ما فیه؟ فأجاب أیّما تیسّر یخرج»(۱).

وعلی الجمله مقتضی الإشاعه فی مالیّه العین کما فی إرث الزوجه من البناء دفع القیمه، وأنّه إذا کان من بیده المال الذی فیه حقّ من سهم الغیر بنحو الإشاعه فی المالیّه یجوز أن یدفع سهمه بالقیمه.

والحاصل إذا کان مدلول الآیه المبارکه ولو بملاحظه الروایات الوارده فی تفسیرها وملاحظه صحیحه زراره المتقدّمه أنّ نصف الخمس ولو بالقیمه سهم السادات الکرام، یجب علی الذی أکثر المال له إیصال هذا السهم إلیهم.

وما دلّ علی ولایه الإمام علیه السلام علی ذلک السهم ووجوب إیصاله إلی الإمام علیه السلام کصحیحه حفص البختری عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «خذ مال الناصب حیثما وجدته وادفع إلینا الخمس»(۲). وفی صحیحه علی بن مهزیار قال: «قال أبو علی بن راشد قلت له: أمرتنی بالقیام بأمرک وأخذ حقّک فأعلمت موالیک بذلک، فقال لی بعضهم: وأیّ

۱- ۱) وسائل الشیعه ۹:۱۶۷، الباب ۱۴ من أبواب زکاه الذهب والفضه، الحدیث الأول.

۲- ۲) المصدر السابق: ۴۸۷ _ ۴۸۸، الباب ۲ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۶.

شیء حقّه؟ فلم أدر مـا أُجیبه، فقال: یجب علیهم الخمس»(۱) الحدیث، غایه ما یستفاد منه إیصال سهم السادات أیضاً إلی الإمام علیه السلام ولو مع التمکّن من الإیصال إلی وکلائهم، وأمّا مع عدم إمکانه وانتهاء أمر الوکاله کما فی زمان الغیبه الکبری یکون مقتضـی الآیه المبارکه بضـمیمه مثـل صـحیحه زراره المتقـدّمه إیصـال المالک ودفعه سـهمهم إلیهم، ولا ننکر أنّ الـدفع إلیهم بالاستیذان ممّن یلزم إیصال سـهم الإمام إلیه زمان الغیبه ــ علی ما نذکر ــ أحوط، وأمّا بالإضافه إلی سهم الإمام علیه السلام فلا یجری فیه حکم المـال المجهول مـالکه، نظیر مـال الغیر الـذی بیـد الإنسـان ولاـ یمکن إیصـاله إلیه لجهـاله مکانه وعـدم إمکان إحرازه، حیث إنّ جهه صـرف المـال معلـوم فی الجمله کغیره من المـال المجهول مـالکه مع العلم بجهه صـرفه الـذی عیّنه ذلک المالک.

ویبقی فی البین دعوی الجزم بأنّ الإمـام علیه السـلام راض وصادر منه الإذن فی التصـرّف فی ذلک السـهم فی اُمور، من ترویج أحکام الشـریعه وتثبیت أمر المـذهب ونشـره حتّی فی الأجیال الآتیه من المؤمنین بتربیه علماء الـدین والمـذهب وتبیین معتقدات الشـیعه وطریق عرفانهم حجـج اللّه بعد نبیّهم وإیصال وإبقاء آثار أهل البیت وإنقاذ المضـطرّین ورفع اضـطرارهم وابتلاءاتهم إلی غیر ذلک من المهمات التی ترجع کلّها إلی أمر ترویج الدین والمذهب ونشـره فی الأجیال والبلاد والقری وإنقاذ المضطرّین من المؤمنین بقضـاء حوائجهم الضـروریّه، وحیث إنّ المتصـرّف فی السـهم المبارک غیر مالک بل هو ملک الإمام علیه السـلام ولو بعنوان الإمامه فاللازم أن یکون المتصرّف من یعلم برضاء الإمام علیه فی تصرّفه علی ما ذکر، والمتیقّن هو الذی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۹:۵۰۰، الباب ۸ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۳.

يرجع إليه فى أخذ الفتوى لاحتمال دخالته فى الرضا بالتصرّف، حيث إنّ إيصال السهم المبارك إلى يد وكلائه الثقات ورعايه نظره فى التصرّف يوجب عزّ المذهب ويعرف المذهب بعظمه هؤلاء الرجال كما يعرف كلّ من الأقوام برئيسهم، وإذا احتمل دخاله هذا الأمر فى رضاء الإمام عليه السلام فلا يجوز التصرّف فيه بطريق آخر؛ لأنّ القاعده الأوّليّه عدم جواز التصرّف فى مال الغير، ولا يجرى هذا بالإضافه إلى سهم الساده الكرام؛ لما ذكرنا من ثبوت الإطلاق فى وجوب إخراجه ودفعه وعدم ثبوت التقييد لها بالدفع إلى الامام عليه السلام إلاّ بمقدار إمكان الإيصال إليه عليه السلام .

هذا كلّه على تقدير ثبوت الخمس والتكليف بالأداء كما هو ظاهر الآيه المباركه والروايات الوارده فى السؤال عن الخمس والمعادن والكنز والغوص وأرباح التجارات والصناعات من فاضل المؤنه، ولكن ربّما يتوهّم أو يستظهر من بعض الروايات تحليل الخمس أو السهم المبارك للشيعه من ناحيه الأئمه عليهم السلام ، فلا يكون للمؤمن تكليف بالإضافه إلى الخمس أو السهم المبارك كصحيحه أبى بصير وزراره ومحمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام على بن أبى طالب: «هلك الناس فى بطونهم وفروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم فى حلّ»(1) وصحيحه ضريس الكناسى قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام : «أتدرى من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدرى، فقال: من قبل خمسنا أهل البيت، إلاّ لشيعتنا الأطيبين، فإنه محلّل لهم ولميلادهم(2). ومعتبره يونس بن يعقوب، قال: «كنت عند أبى عبداللّه عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جعلت فداك تقع

۱- ۱) وسائل الشيعه ۹:۵۴۳، الباب ۴ من أبواب الانفال، الحديث الأول.

۲- ۲) المصدر السابق: ۵۴۴، الحديث ۳.

فی أیـدینا الأربـاح والأـموال وتجـارات نعلم أنّ حقّـک فیهـا ثـابت وإنّـا عن ذلک مقصّـِرون، فقال أبو عبـداللّه علیه السـلام : ما انصـفناکم إن کلّفنـاکم ذلک الیوم»(۱)، ومعتبره أبی خـدیجه سـالم بن مکرم عن أبی عبـداللّه علیه السـلام قـال: قـال رجل وأنا حاضر حلّل لی الفروج، ففزع أبو عبداللّه علیه السلام فقال له رجل: لیس یسألک أن یعترض الطریق، إنّما یسألک خادماً یشتریها أو امرأه یتزوّجها أو میراثاً یصیبه أو تجاره أو شیئاً اُعطیه، فقال: هذا لشیعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والمیّت منهم والحیّ وما یولد منهم إلی یوم القیامه فهو حلال، أمّا واللّه لا یحلّ إلاّ لمن أحللنا له»(۲) الحدیث، وفی مقابل ذلک روایات تدلّ علی إیصال الخمس وحقّ الإمـام علیه السـلام إلیه وجمله من الروایـات فی صوره کون المـال للشـیعه کصـحیحه حفص بن البختری عن أبی عبـداللّه علیه السـلام قال: «خـذ مال الناصب حیثما وجـدته وادفع إلینا الخمس»(۳)، وما فی صـحیحه علی بن مهزیار بعـد عـدّ ما یجب فیه فی کلّ عامّ من الخمس کتب علیه السلام : «فمن کان عنده شیء من ذلک فلیوصله إلی وکیلی»(۴).

وعلی الجمله قضـیه وکلاـء الأـئمه علیهم السـلام وأنّهم کـانوا یأخـذون الحقوق للإمـام علیه السـلام وکـان عمـدتها الخمس من الواضحات، وشیء من ذلک لا یجتمع مع الأمر بالتحلیل المتوهّم من الروایات المتقدّمه، بل أمر الإمام علیه السلام موالیه بإیصال الخمس إلی وکیله أو دفعه إلیه، کما هو ظاهر صحیحه علی بن مهزیار، وأنّ ما یصل إلیه فی کلّ عام

۱- ۱) المصدر السابق: ۵۴۵، الحدیث ۶.

۲- ۲) المصدر السابق: ۵۴۴، الحدیث ۴.

۳- ۳) وسائل الشیعه ۹:۴۸۷ _ ۴۸۸، الباب ۲ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۶.

۴- ۴) المصدر السابق: ۵۰۱ _ ۵۰۲، الباب ۸، الحدیث ۵.

بعنوان الربح والفائده أو سائر العناوين الراجعه إلی الدخول فی عنوان الفائده هو المراد من الغنیمه.

وأمّا أخبار التحلیل فهی ناظره إلی تحلیل ما یؤخذ من الناس وقد تعلّق الخمس به فی أیدیهم ثمّ یصل إلی الشیعه منهم فإنّه مورد التحلیل، بل ظاهر بعضها عدم اختصاص التحلیل بوصول ما فیه الخمس ممن لا ـ یعتقد به، بل یعمّ ما یصل المال المتعلّق به الخمس ممن لا ـ یدفعه کما هو الحال بالإضافه إلی معتبره أبی خدیجه، وما ورد ما ظاهره عدم حلّ الخمس فیما کان متعلّقاً به فی الأیدی السابقه علی تقدیر تمامیّه السند کروایه أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: «من اشتری شیئاً من الخمس لم یعذّره اللّه، اشتری ما لا یحلّ له»(۱) یحمل علی شراء غیر الشیعه.

بقی أمر وهو أنّه قد ورد فی صحیحه علی بن مهزیار قال: قرأت فی کتاب لأبی جعفر علیه السلام من رجل یسأله أن یجعله فی حلّ من مأکله ومشربه من الخمس، فکتب بخطه: «من أعوزه شیء من حقّی فهو فی حلّ»(۲) وظاهرها بإطلاقها یعمّ ما إذا کان حقّه علیه السلام قد انتقل إلیه بالشراء ونحوه أو تعلّق حقّه علیه السلام بالمال فی یده فتحمل علی الصوره الاُولی، ومع الإغماض عن ذلک فللإمام علیه السلام الإغماض عن الخمس فی حقّ شخص أو جماعه واقعین فی الحرج، کما یشهد لذلک صحیحه علی بن مهزیار حیث أوجب الإمام علیه السلام فی سنه الکتابه بعض الخمس وأغمض عن بعض آخر.

ص : ۴۳۵

۱- ۱) وسائل الشیعه ۹:۵۴۰، الباب ۳ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۶.

۲- ۲) المصدر السابق: ۵۴۳، الباب ۴، الحدیث ۲.

(مسأله ۶۹) إذا تبـدّل رأی المجتهـد هـل يجب عليه إعلام المقلّدين أم لا؟ فيه[۱] تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقه موافقه للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفه فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّه.

[۱] القائل بوجوب الإعلام عند تبدّل رأی المجتهد إمّا أن يستند إلى عدم جواز التسبيب إلى خلاف الوظيفه الواقعيّه، وأنّ فتوى المجتهد سابقاً مع عدم إعلامه بتبدّل فتواه تسبيب، فعليه أن يفصّل بين أن تكون فتواه السابقه مطابقه للاحتياط أو مخالفه له، فلا يجب الإعلام بالعدول فی الأوّل دون الثانی، كما إذا كانت فتواه حرمه العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه بغير النار ثمّ تبدّل رأيه إلى حليه العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ فتواه سابقاً بالحرمه كانت بحسب ما استفاده من مدارك الأحكام فلم يكن فی إظهاره فی السابق محذور، وعدم إعلامه بعد تبدّل رأيه ليس فيه أیّ تسبيب إلى مخالفه التكليف الإلزامیّ من ترك الواجب أو الحرام، غايه الأمر أنّ مقلّديه يتركون العصير الذی ذهب ثلثاه بغير النار بعد غليانه بالبناء على حرمته، وهذا البناء منهم لا يتضمّن أیّ محذور لهم لإحرازهم بوجه معتبر حرمته بفتواه السابق فلا تشريع، وكذا الحال إذا استند القائل بوجوب الإعلام إلى آيه النفر حيث يجب على الفقيه فی الدين إنذار قومه، والإبلاغ بالحليّه والطهاره ونحوهما لا يدخل فی عنوان الإنذار.

نعم إذا كانت فتواه السابقه على خلاف التكليف الإلزامیّ ثمّ تبدّل رأيه إلى التكليف الإلزامیّ أو ما يلزم التكليف الإلزامی يكون مقتضی وجوب الإنذار إعلامه، وكذا مقتضی عدم جواز التسبيب إلى مخالفه التكليف الإلزامیّ.

ولكن لا يخفى أنّ المجتهد لم يكلّف العامیّ العمل بفتواه، بل هو من عنده أحرز أنّه يجوز له العمل بفتواه فيما إذا كانت فتواه السابقه غير إلزاميّه، والمفروض أنّ

(مسأله ۷۰) لا یجوز للمقلّد إجراء أصاله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّه[۱] وأمّا فی الشبهات الموضوعیّه فیجوز بعد أن قلّد مجتهده فی حجیّتها، مثلًا: إذا شکّ فی أنّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، لیس له إجراء أصاله الطهاره، لکن فی أنّ هذا الماء أو غیره لاقته النجاسه أم لا، یجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد فی جواز الإجراء.

المجتهد لم یقصّر فی فتواه السابقه، بل فحص المقدار اللازم من الفحص وأفتی بحلّیه عمل وجوازه، والعامیّ أیضاً أحرز من عنده أنّه یجوز العمل بفتواه، لإحرازه الاُمور المعتبره فیه الموضوع لجواز العمل بفتواه.

نعم إذا سأل أحد المجتهد واشتبه وأفتی له بخلاف فتواه من الإلزام فعلیه أن ینبّه السائل إذا أمکن، نظیر ما ذکرنا فی اشتباه الناقل فی نقل فتوی المجتهد، وهذا غیر مسأله التبدّل، وأمّا بالإضافه إلی الإنذار فاللازم أن یجعل فتواه اللاحقه إذا کانت إلزامیّه فی معرض الوصول، لا إعلام الذین أخذوا منه فتواه السابقه واستمرّوا فی العمل علی طبقها بمقتضی الاستصحاب فی عدم عدوله وبقائه علی فتواه.

[۱] والوجه فی ذلک أنّ کلاًّ من أصاله البراءه والطهاره والاستصحاب جریانها عند الشکّ فی الشبهات الحکمیّه مشروطه بالفحص عن مدارک الأحکام والتکالیف وعدم الظفر بالدلیل علی الحکم والتکلیف فی موارد إجرائها، وبما أنّ العامیّ لا یتمکّن من هذا الفحص وإحراز عدم الدلیل علی التکلیف والحکم الواقعیّ فی الوقایع فلا یتمّ فی حقّه الموضوع لاعتبار تلک الاُصول.

وبتعبیر آخر الأخبار الوارده فی وجوب تعلّم التکالیف والأحکام فی الوقایع حیث إنّ مدلولها إسقاط عذریّه الجهل بالتکالیف فی موارد تمکّن المکلّف من الوصول إلی تلک التکالیف ولو بطریق معتبر، فلا یکون للعامیّ سبیل إلی إجراء تلک

(مسأله ٧١) المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده[١] وإن كان موثوقاً به فى فتواه ولكن فتاواه معتبره لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرّفاته فى الاُمور العامّه، ولا ولايه له فى الأوقاف والوصايا وأموال القصّر والغيّب.

الاُصول مع تمكّنه من الوصول إلى التكاليف فى تلك الموارد بأخذ الفتوى من المجتهد الواجد للشرائط، وكما أنّ المجتهد ليس له إجراء تلك الاُصول قبل الفحص عن مدارك الأحكام، لسقوط جهله بالحكم والتكليف قبل الفحص عن تلك المدارك المعتبره فى حقّه، كذلك لا يجوز للعامىّ ولو كان فاضلاً يعلم باعتبار تلك الاُصول إجراؤها قبل الفحص عن فتاوى المجتهد الذى تعتبر فتاواه فى الوقايع فى حقّه علماً بالواقع.

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعيّه الصرفه التى بيّناها سابقاً، فإنّ العامىّ يجوز له الرجوع فيها إلى تلك الاُصول عند الشكّ فيها خارجاً بعد أخذ الفتوى من المجتهد بعدم لزوم الفحص فيها، أو مع علمه بعدم لزوم الفحص فيها من جهه كونه فاضلاً قد اجتهد فى جريان الاُصول العمليّه فيها من غير اشتراط الفحص، كما إذا شكّ فى أنّ هذا الماء أو شيئاً آخر لاقى نجساً أم لا، فيبنى على طهارته إلى أن يعلم نجاسته إلى غير ذلك.

[١] وذلك فإنّه مع عدم العداله لا تكون فتواه معتبره فى حقّ العامى، لما تقدّم من أنّ المعتبر فتوى العادل لا ما يعمّ من يتحرّز عن الكذب خاصّه، وكذلك إذا لم يكن فى المجتهد سائر الأوصاف المعتبره فى أخذ الفتوى منه.

نعم فتواه معتبره فى حقّه؛ لأنّها ممّا أخذها من مدارك الأحكام بطريق متعارف كسائر المجتهدين وإن لم يجز للعامىّ تقليده، وكذا الحال فيما إذا شكّ فى عدالته

(مسأله ۷۲) الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى فى جواز العمل، إلاّ إذا كان حاصلاً[۱] من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه فى رسالته. والحاصل أنّ الظنّ ليس حجّه، إلاّ إذا كان حاصلاً من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

ولم تكن حالته السابقه العداله، بلا فرق بين القول بأنّها ملكه أو الاستمرار والاستقامه فى الدين؛ لأنّ كلاًّ من العداله والاستمرار على الاستقامه أمر حادث مسبوق بالعدم، ولا ينفذ أيضاً قضاؤه ولا تصرّفاته فى الاُمور العامّه ولا يكون له ولايه فى التصرّف فى الأوقاف وأموال الغيّب والقصّر من باب الحسبه، على ما تقدّم الكلام فى وجه جواز التصرّف فيها.

[۱] قد تقدم فى بحث الظواهر أنّ المعتبر هو ظهور الكلام الصادر عن الغير أو كلام الناقل عن الغير مع ثبوت اعتبار نقله، ولا يختلف بين أن يكون الكلام الصادر بالتلفظ أو بكتابته، فما لم يحرز بوجه معتبر قرينه على أنّ مراده على خلاف ظاهره يتّبع ظاهر كلامه ــ سواء حصل الظنّ بأن ظاهر كلامه مراده الجدّى أو لم يحصل ــ وإذا كان ظاهر كلامه فى أمر ولم يظنّ المستمع بأنّ مراده الجدّى هو على طبق ذلك الظاهر فعمل على خلافه يؤاخذه المتكلّم بظاهر كلامه، واعتذاره بأنّى ما حصلت على الظنّ بالمراد أو كان ظنّى على إراده خلاف الظهور غير مقبول عند العقلاء، وحيث إنّ الشارع لم يخترع فى تفهيم مراداته طريقاً آخر غير ما عند العقلاء من الطريق يكون الأمر بالإضافه إلى ظهورات الخطابات الشرعيّه أيضاً كذلك، فالملاك فى الاعتذار والاحتجاج هو ظهورات الخطابات والكلام الصادر عن المتكلّم مع عدم قرينه معتبره على إراده المتكلّم خلاف الظهور، وما فى كلام الماتن قدس سره من الاستثناء بقوله: إلاّ إذا كان حاصلاً من لفظه، مما يوحى إلى الذهن أنّ الاعتبار بنفس الظنّ الشخصىّ الناشئ من الظهور غير مراد قطعاً، ولعلّ مراده الظنّ النوعىّ الذى

مرجعه إلى أصاله التطابق بين الظهور والمراد الجدّى حيث يكون هـذا التطابق فى نوعه ظنيّاً، والمراد من الظهور الذى يبنى على أنّ المراد الجدّى للمتكلّم على طبقه هو الظهور الاستعمالىّ الذى لا من إحرازه ومع عدم القرينه على الخلاف يبنى على التطابق.

* * *

(۴۴۰)

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیۀ العمل.

نشاطات المؤسسۀ:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامۀ المسابقات فی مطالعۀ الكتب

إقامۀ المعارض الالكترونیۀ: المعارض الثلاثیۀ الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنۀ الدينیۀ والسياحیۀ

إنتاج الأفلام الكرتونیۀ والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمیۀ الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیۀ وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلۀ والاستفسارات الدينیۀ والأخلاقیۀ والاعتقاديۀ والردّ عليها

تصميم الأجهزۀ الخاصۀ بالمحاسبۀ، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالۀ القصيرۀ ((sms

إقامۀ الدورات التعليمیۀ الالكترونیۀ لعموم الناس

إقامۀ الدورات الالكترونیۀ لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسۀ وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمۀ؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونیۀ للكتاب على موقع القائمیۀ ويمكن تحميلها على الأنظمۀ التاليۀ

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربيۀ والانجليزيۀ والفارسيۀ

الكلمۀ الأخيرۀ

نتقـدم بكلمـۀ الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدۀ فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقۀ الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المــركز من فضلــكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹